

Persistenze, cambiamenti e identità etnico-culturali nelle necropoli della Sardegna della prima età punica¹.

Leonardo Bison²

University of Bristol

Resistances, changes and identities in Sardinian necropoleis during the early Punic era.

Resumen:

Desde el final del siglo VI y el siglo IV a. C., la isla de Cerdeña conoce la conquista por parte del poder cartaginés y, consecuentemente, una amplia migración desde Carthago y el Noroeste de África. Esos eventos producen un cambio profundo y sorprendente en la cultura material de la isla, cambio que se desarrolla rápidamente en unas décadas después del comienzo de la ocupación cartaginesa. En este artículo, que llega seguido de un estudio extensivo de los datos, hemos tratado de reordenar y reinterpretar todos los datos disponibles sobre los rituales, las tumbas y el mundo funerario en el primer siglo de presencia púnica en Cerdeña. Ilustraremos los elementos más relevantes del mundo funerario de la Cerdeña púnica, subrayando lo que va cambiando y lo que sigue igual desde la edad fenicia, y trataremos de explicar como es posible detectar en las necrópolis elementos materiales y culturales no púnicos, sino conectados con culturas diferentes, como las norteafricanas y bereberes. Finalmente enseñaremos las profundas diferencias que existen entre las distintas necrópolis de la isla, que podrían ser huellas de divergencias no solamente materiales, sino también étnicas y culturales, entre las comunidades.

Este estudio quiere aclarar la complejidad y variedad cultural existente en la Cerdeña punica, que revela identidades distintas, indígenas y foráneas, cubiertas por una cultura funeraria y material que solo aparentemente es homogénea y simplemente púnica.

Palabras clave: Cerdeña, púnicos, norteafricanos, berberes, indígenas, rituales funerarios, mundo funerario, identidades, migraciones.

Abstract:

Between the 6th and the 4th century B.C., the island of Sardinia became a site of a significant migration from Western North Africa, due to the conquest of the island by the growing Carthaginians. This conquest brought a profound and significant change to the material culture of the island, developed in a few decades after the conquest. In this paper, through an extensive study and reinterpretation of all available data surrounding the mortuary rites and the funerary world in the first century of the Punic presence in Sardinia, we tried to list the most important features in the funerary world of Punic Sardinia, underlining what has changed and what was persisting after the Punic colonization; then we attempted to explain how is possible to recognize in the necropolis, elements concerning cultures that were not Punic, such as the North-African and Berber cultures, and the significant differences and gaps between the necropolis and the communities of the island: differences and gaps which are possibly suggesting the existence of ethnic and cultural peculiarity. This study shows a complex and varied cultural reality in Sardinia, revealing indigenous and foreign identities, covered by apparently a homogeneous Punic material and funerary culture.

Keywords: Punic, Sardinia, Carthaginians, migration, North Africa, Berber, indigenous, mortuary rites, funerary world, identities.

1 Artículo recibido el 4-02-2015 y aceptado el 26-05-2016

2 Este trabajo fue realizado en la Universidad de Padova (Università degli studi di Padova) con la supervisión del profesor Jacopo Bonetto

INTRODUZIONE

Nel corso della seconda metà del VI secolo a.C., probabilmente in seguito a due campagne militari con alterne fortune, la Sardegna, che da almeno due secoli conosceva una stabile frequentazione e presenza fenicia, passa a far parte dello stato territoriale cartaginese, come sancito dal trattato Roma-Cartagine del 509 a.C. (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997). Questo evento porta a un profondissimo e rapido cambio nella cultura materiale, a tutti i livelli: la cultura materiale sarda si punicizza, si diffondono forme cartaginesi e nordafricane, e, fatto da tenersi in assoluta considerazione, scompare totalmente una cultura materiale definibile come indigena sarda (o “nuragica” che dir si voglia). Un così profondo e significativo cambiamento ha attirato l’interesse degli studiosi, e portato a diverse spiegazioni ed interpretazioni³.

L’analisi del mondo funerario può essere chiaramente rilevante da questo punto di vista, tuttavia per la Sardegna fenicia e punica gli studi ad oggi esistenti che si occupano di ambito funerario si concentrano su un solo sito, impedendo una chiara visione d’insieme⁴. Il presente contributo si pone perciò come obiettivo, dopo aver analizzato nel dettaglio tutti i dati disponibili riguardanti le necropoli della Sardegna a cavallo tra VI e V secolo a.C., la reinterpretazione degli stessi volta a comprendere quanto, attraverso il mondo funerario, sia possibile capire riguardo i cambiamenti intercorsi nell’isola, e la realtà culturale dell’isola stessa. Anche le sepolture e le tombe infatti, come tutti gli altri aspetti della cultura materiale dell’isola, si “punicizzano” rapidamente, senza dubbio anche per via di una migrazione dal Nord Africa alimentata dallo Stato cartaginese (Bartoloni, 2005; Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997), ma l’etichetta della “punicizzazione” può nascondere moltissime realtà diverse. Abbiamo dunque tentato di rispondere ad alcune fondamentali domande, quali ad esempio: l’isola, nel V secolo a.C., risulta tutta “punica” alla stessa maniera, o vi sono alcune particolarità regionali? Quando si parla di migrazione dal Nord Africa, si cita un’area in cui vivevano popoli molto diversi tra loro, quali anzitutto i Cartaginesi semitici e le popolazioni indigene berbere: nel registro funerario sardo è possibile riconoscere elementi indicanti una migrazione di popoli diversi, pur nordafricani? E infine, analizzando nel complesso e nel dettaglio tutti i dati, il mondo funerario della Sardegna in seguito alla conquista punica è davvero così “punico” come potrebbe sembrare ad uno sguardo superficiale, o persistono ancora elementi fenici o indigeni sardi?

Come vedremo, i risultati di questo studio hanno consentito di avere alcune risposte a queste domande, e il quadro del mondo funerario sardo-punico è risultato essere molto più sfaccettato e denso di significati, rispetto a come potrebbe apparire ad un’osservazione superficiale.

3 Ai due estremi Lilliu, 1999: 217-218; Van Dommelen, 1998.

4 Con la parziale eccezione di Guirguis, 2010.

ALCUNE SPECIFICHE METODOLOGICHE

Questo contributo è la sintesi di un lavoro molto più ampio, che è andato a rappresentare la mia Tesi di Laurea Magistrale all'Università degli Studi di Padova (relatore prof. J. Bonetto, Università di Padova; correlatore prof. C. G. Wagner, Universidad Complutense de Madrid). Prima di arrivare all'analisi dei dati e a tentare di esplicitare possibili significati e informazioni che ne derivano, è necessario dunque esplicitare la metodologia utilizzata per ricavare nuove risposte e nuovi elementi da dati che, di fatto, sono già in grandissima parte editi.

Anzitutto, come già accennato, abbiamo analizzato e studiato tutti i dati riguardanti tombe e necropoli della Sardegna della prima età punica (dunque fine VI-V secolo a.C.), ma una semplice descrizione dei dati sardi avrebbe potuto darci ben poche risposte alle domande elencate nel paragrafo precedente.

Nel nostro studio, come in qualsiasi altro studio di carattere funerario, risultava particolarmente complicata l'individuazione, nelle sepolture, di status sociali e di caratterizzazioni etnico-culturali: nel primo caso, per quanto riguarda la prima età punica in Sardegna, abbiamo visto che ben poche sono le risposte che, con i dati oggi disponibili, si possono ottenere; per quanto riguarda il secondo caso invece, l'impalcatura del nostro studio e la strategia seguita sembra averci portato a buoni risultati.

È chiaro infatti che quando vi sono due o più etnie sepolte nello stesso cimitero, queste appariranno quasi sempre, con poche eccezioni, distinguibili tra loro per via di alcuni fondamentali elementi presenti nel tipo di sepoltura o nel corredo, ma è molto complicato, in assenza di osservazione diretta o di fonti scritte, individuare questi elementi di distinzione. Tale distinzione diviene ancora più complessa per quelle società in cui sono presenti diverse etnie, ma vi è una sola cultura dominante, come nella Sardegna punica: in questo caso le differenze nel rituale funerario restano, ma sono spesso attenuate e conformate alle esigenze della cultura dominante. A complicare il quadro vi è il fatto che non solo i diversi gruppi etnici, ma anche diversi gruppi che potremmo definire "sociali" si fanno seppellire con elementi che li distinguono dalla maggioranza

5 Pongo ad esempio il caso dei rumeni ortodossi, divenuti una comunità molto numerosa nell'Italia contemporanea. Questi, quando decidono di seppellire un proprio caro in Italia (normalmente per esigenze economiche, dato che farlo seppellire "a casa" sarebbe troppo costoso e pochi possono permetterselo), non si prodigano nella processione per le strade e in altri importanti rituali previsti dal rito rumeno ortodosso, quelli più "visibili", particolari e dunque difficilmente tollerabili per la comunità italiana cattolica. Tuttavia non rinunciano ad inumare i propri cari alla maniera del loro paese d'origine, con diversi accorgimenti specifici, ma soprattutto ponendo tra le mani del defunto una particolare croce di cera e sul petto l'icona di un santo. A livello archeologico, dopo la sparizione dei vari ornamenti e oggetti in materiale deperibile, una sepoltura ad inumazione cattolica ed una ortodossa potrebbero sembrare quasi identiche (anche le lapidi utilizzate sono sostanzialmente dello stesso tipo), tuttavia ciò che chiaramente distinguerebbe un inumato ortodosso da uno cattolico sarebbe la posizione delle mani, un elemento che spesso appare di poco rilievo a chi si occupa di archeologia funeraria (confidenza personale ed osservazione diretta).

6 Nel caso del cimitero di Padova (Italia) ad esempio i gruppi sociali sepolti con ciò che noi archeologi de-

della popolazione. Tuttavia gli indicatori etnici all'interno di una sepoltura o di un corredo, a differenza di quelli di *status*, non solo, come detto, sembrano sempre esistere, ma posseggono anche un'altra caratteristica che ci sembra possa rendere più facile la loro individuazione: nelle società sedentarie, quali quelle che noi studieremo nel presente lavoro, ogni etnia, ogni popolo, ha un luogo, una regione in cui vive e, quando un popolo o parte di un popolo migra, ha un paese d'origine. Al momento della sepoltura di norma chi non vuole nascondere (o più banalmente lasciar perdere) la propria etnia, si seppellisce con modi che rimandano *in qualche maniera* ai modi di seppellirsi dei suoi antenati; nel caso dei migranti, ai modi di sepoltura del paese d'origine. È proprio il confronto tra sepolture (tombe, posizione del defunto, corredo...) del paese dove sono giunti i migranti e sepolture del paese d'origine che ci pare possa aiutare non poco a comprendere quali elementi siano indicatori etnici e quali no: se un determinato elemento non è attestato in un luogo prima dell'arrivo di determinati migranti, ma è attestato nelle tombe del paese d'origine degli stessi, questo è un probabile indicatore etnico (soprattutto se attestato in un limitato numero di tombe, nel caso contrario potrebbe trattarsi solo di moda).

In base a questi assunti, nel caso della Sardegna punica abbiamo un vantaggio notevole, poiché le fonti scritte, unite a quelle archeologiche, pur nella loro parzialità, ci forniscono la certezza che gli abitanti della Sardegna punica provenissero da tre luoghi principali: Tiro e la cosiddetta Fenicia (Xella, 2014); il Nord Africa, o meglio il Nord Africa occidentale, sia punico sia indigeno; la Sardegna indigena. Per questo noi abbiamo analizzato e studiato il mondo funerario della madrepatria fenicia, del Nord Africa, della Sardegna, sia nel periodo subito precedente la conquista cartaginese della Sardegna (VII-VI secolo a.C. in particolare), sia contemporaneo al periodo qui nello specifico studiato (fine VI-V secolo a.C.); abbiamo anche osservato cosa accade a livello funerario nel mondo prima fenicio e poi punico nel resto del Mediterraneo occidentale. Tutto questo ci ha aiutato a comprendere quali elementi e fenomeni, all'interno della cultura funeraria della Sardegna punica, siano attestati e usuali in tutto il mondo punico occidentale, quali siano invece specificatamente sardi, quali altri, ancora, abbiano confronti solo in poche o singole aree del Mediterraneo, e quali infine sembrino essere elementi identificanti specifiche realtà culturali.

In questo contributo non porremo l'analisi di tutti i dati da noi studiati e analizzati preliminarmente, ma solo quella dei dati sardi, specificando di volta in volta i confronti da noi riscontrati e i dati extra-isolani sulla base dei quali sia possibile fare determinate ipotesi.

Il compito non si preannuncia affatto semplice, ma un'analisi accurata e sistematica dei dati può portarci, come spiegato in questo paragrafo introduttivo, a dei risultati quantomeno interessanti.

finiremmo "corredo" particolare sono i militari e gli ecclesiastici (osservazione personale).

IL MONDO FUNERARIO DELLA SARDEGNA FENICIA PRIMA DELL'INTERVENTO CARTAGINESE

Per comprendere il discorso che seguirà, in particolare le persistenze e i cambiamenti, è necessario illustrare molto rapidamente il quadro del mondo funerario della Sardegna fenicia.

Nella Sardegna fenicia ogni necropoli ha le sue caratteristiche specifiche, ma, conoscendo la geografia e la storia dell'isola (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997; fig.1), ci sono meno varietà e differenze regionali rispetto a ciò che ci si potrebbe aspettare e che, oltretutto, accadrà nella seguente età punica (Krings, 1995: 730).



Fig. 1 L'isola di Sardegna con l'indicazione delle necropoli puniche citate nel presente contributo, suddivise nei gruppi che si sono individuati sulla base soprattutto del corredo ceramico e della tipologia tombale.

Il rituale nettamente maggioritario è l'incinerazione, come in tutto il Mediterraneo occidentale fenicio arcaico (con l'eccezione dell'area di Cartagine), ma l'inumazione è presente come rito minoritario, soprattutto in alcuni siti. A livello basilare la tipologia delle tombe a incinerazione è la seguente: i resti incinerati possono essere raccolti in un'urna che poi verrà posta in una fossa (fig.2), o posti in una cista litica (fig.3); il corredo può essere posto nell'urna, nella fossa o nella cista. Sono attestate anche incinerazioni e deposizioni *in situ*, con il defunto cremato in una fossa di forma allargata, e deposizioni di resti cremati in fossa senza urna. Le differenti tipologie sono attestate sostanzialmente in tutte le necropoli di cui possediamo dati sufficienti (non si può dire lo stesso dell'inumazione, che per i secoli VIII-VI a.C. non è attestata in tutte le necropoli [Bartoloni, 2000: 83]). In quest'isola l'urna funeraria è normalmente un'olla o un contenitore per alimenti, fatto simile a ciò che accade in Sicilia (Delgado, Ferrer, 2007), ma almeno nel caso di San Giorgio di Portoscuso si usa come urna anche l'anfora vinaria (Bernardini, 2008: 640; fig.2).



Fig. 2. Urna e corredo ceramico dalla necropoli fenicia di San Giorgio di Portoscuso (Guirguis 2012)



Fig. 3. Cista litica, corredo e urna cineraria dalla necropoli fenicia di Bithia (Bernardini 2005)

I corredi ceramici presentano costantemente le due brocche rituali caratteristiche del corredo fenicio (brocca con orlo a fungo e brocca ad orlo bilobato o trilobato), mentre la parte restante del corredo può subire variazioni sostanziali anche all'interno della stessa necropoli: si presentano spesso, in ogni necropoli, vasetti ad impasto all'interno dei corredi, anche con ansa a "gomito rovescio" connessi dagli studiosi con il mondo indigeno sardo (Guirguis, 2010: 26; fig.2); la ceramica da offerta, ovvero il terzo elemento fondamentale del corredo, secondo la ritualità fenicia (Ramos, 1990), può passare dal pentolino monoansato ad impasto (Tharros, San Giorgio di Portoscuso [Guirguis, 2010: 50]) ai piatti ad ingobbio rosso (Guirguis, 2010: 89; fig.4); si ritrova spesso anche la co-

siddetta *oil bottle*. In ogni caso ciò che cambia di più, a seconda dell'area, è la decorazione e l'impasto ceramico (Krings, 1995: 726). Non è rara la ceramica importata, in particolare bruciapfumi corinzi e, dal VII secolo a.C., ceramica etrusca per il simposio; nel VI secolo la ceramica corinzia a via via scomparendo a beneficio di quella etrusca.



Fig. 4. Elementi di corredo ceramico dalla necropoli fenicia di Bithia (Bartoloni 1996).

Ma la parte del corredo che potrebbe essere più interessante e significativa per le sue implicazioni sociali, dato che varia di più da necropoli a necropoli, è la parte non ceramica. Le uova di struzzo sono attestate molto di più in alcune necropoli, in particolare in quella di Bithia (Bartoloni, 1996: 155), che nelle altre; la gioielleria si concentra in poche tombe, di norma con pezzi d'argento o di bronzo (Botto, 2008: 1632; Bartoloni, 2000: 71). Infine, in Sardegna è sostanziale il problema presentato dalle armi: queste, in ferro e di forme svariate (spade, lance, pugnali), sono attestate in un buon numero in alcune necropoli (Bithia, Othoca, Tharros) mentre non sono assolutamente attestate in altre; questa non è una situazione solo sarda, ma è in Sardegna che le armi potrebbero venir connesse, per via di una serie di argomenti sensati, al mondo indigeno (Guirguis, 2010: 20-21).

Cambiando argomento, abbiamo detto che l'incinerazione è il rituale di gran lunga maggioritario nella Sardegna fenicia di età arcaica, ma non è l'unico. L'inumazione è attestata, sempre in tombe di tipologia a fossa, con il corpo posto nella posizione tipica

semita a “decubito supino”, usuale anche a Cartagine (Benichou Safar, 1982). Ciò che varia molto è il numero di inumazioni, dal 10,5% delle sepolture di Monte Sirai (Bartoloni, 2000: 83) alla totale assenza che si riscontra in altre necropoli come quella di Bithia. Le prime inumazioni, due casi da Pani Loriga e Monte Sirai, si collocano addirittura a cavallo tra VII e VI secolo a.C. (Guirguis, 2010: 57, 75; fig.5-6). Sono anche attestate, ed è un fatto da tener ben presente, alcune, pochissime, inumazioni in posizione fetale (segnatamente a Monte Sirai [Bartoloni, 2000: 71; Guirguis, 2010: 133; Guirguis, 2011: 14]), ovvero in una posizione che appare estranea alla ritualità semitica, ma tipica delle aree nordafricane non semitiche (Ponisch, 1969; *infra*).

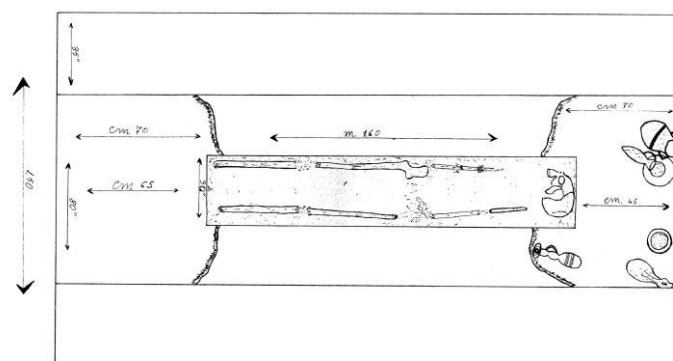


Fig. 5 Tomba 33 della necropoli arcaica di Pani Loriga (Botto 2012)

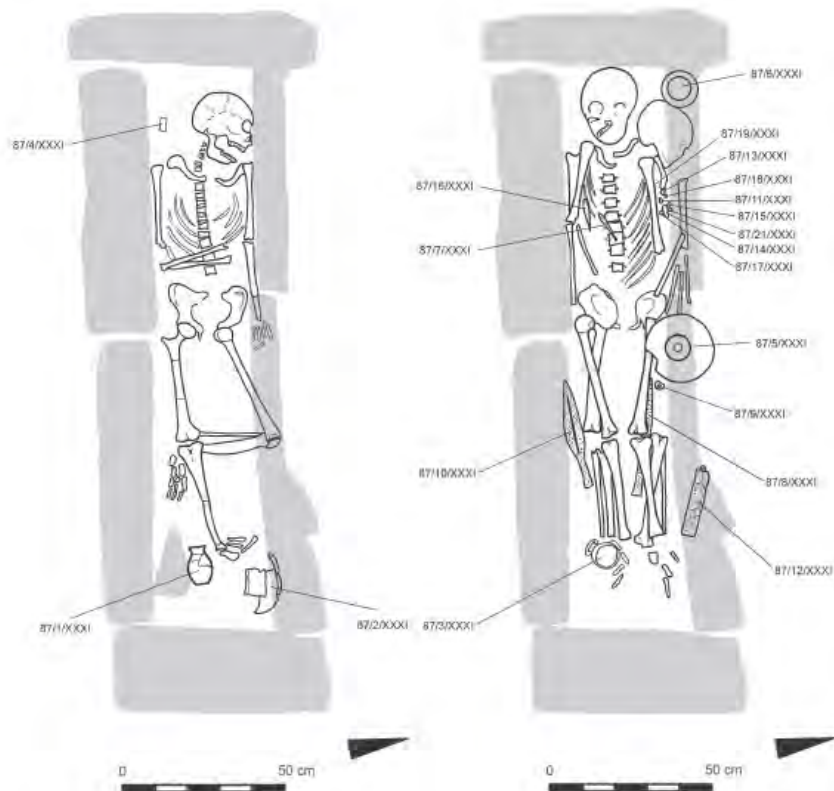


Fig. 6 Tomba XXXI necropoli arcaica di Othoca (Del Vais 2012)

Ci sono altri due rituali attestati già in età arcaica in Sardegna, su cui ritorneremo a tempo debito (*infra*), ma che è bene citare già in questo paragrafo: il primo è quello della

cosiddetta “semicombustione”, cioè corpi bruciati eliminando le parti molli ma lasciando le ossa in connessione anatomica (Bartoloni, 2000: 72; Acquaro *et al.*, 2006: 310; Guirguis, 2010: 136), e il secondo è quello di scarnificazione, attestato per ora solo a Bithia, che potrebbe avere una relazione con il mondo nuragico (Bartoloni, 1996: 53). Come si è avuto modo di vedere, oltre al rituale che per questa società era quello “normale” e ampiamente maggioritario, ci sono altri rituali attestati in numeri più o meno ridotti, i quali ci impongono una riflessione, che esplicheremo nel corso di questo contributo.

LE NECROPOLI DELLA SARDEGNA DELLA PRIMA ETÀ PUNICA: CARATTERISTICHE GENERALI, CAMBIAMENTI E PERSISTENZE.

I rituali funerari

Il cambiamento più profondo, più rapido e più noto e analizzato in letteratura (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997), per quanto riguarda il mondo funerario di Sardegna (e tutto il Mediterraneo occidentale) nel passaggio tra età fenicia ed età punica, è senza dubbio quello riguardante i rituali funerari, e da qui dunque partiremo nella nostra analisi. Da decenni è noto come con la conquista cartaginese dell'isola il rituale funerario passi rapidamente da incinerazione ad inumazione (Bartoloni, 2005: 117); tuttavia negli ultimi anni, i dati hanno mostrato che quello che sembrava un cambio netto e totale da incinerazione a inumazione è in realtà molto meno omogeneo di quanto si pensasse. I nostri studi hanno confermato e delineato in maniera più chiara questa visione: sull'analisi di tali disomogeneità e sfaccettature ci concentreremo.

Anzitutto, all'interno del mondo fenicio-punico di Sardegna i rituali funerari non sono solo due ma almeno quattro, a loro volta suddivisibili in rituali con caratteristiche diverse: scarnificazione, semicombustione, incinerazione (da dividersi a sua volta in primaria e secondaria) e inumazione (da dividersi quantomeno in inumazione a decubito supino e a decubito laterale o fetale). Si noti che nessuno di questi rituali compare in Sardegna a seguito della conquista cartaginese, erano tutti attestati già nel periodo precedente, anche se in percentuali totalmente diverse da quelle poi attestate in periodo punico; al contrario, alcuni di questi sembrano ad oggi sparire a seguito dell'intervento cartaginese. Per comprendere il significato dei cambiamenti è necessario dunque analizzare ognuno dei rituali, partendo da quelli minoritari per poi concentrarci su quelli maggioritari.

Scarnificazione

Il rituale di scarnificazione, ovvero la deposizione delle ossa nella tomba a seguito della decomposizione delle parti molli, è attestato ad oggi con certezza solo a Bithia, in un solo caso, d'età fenicia e datazione non meglio precisata (Bartoloni, 1996); è chiaro

che un numero così basso di attestazioni potrebbe non corrispondere alla realtà, poiché nel caso di tombe sconvolte, tale rituale diventa irriconoscibile, ma ad oggi non può essere ipotizzato per nessun'altra sepoltura nella Sardegna fenicia e punica. Il rituale di scarnificazione non è mai attestato in necropoli fenicie o puniche al di fuori della Sardegna, e ciò accerta la connessione del rituale con il mondo indigeno sardo, in cui nello stesso periodo la scarnificazione è spesso attestata come rituale funerario (Bernardini, 2011; Bedini, Tronchetti, Ugas, Zucca, 2012: 223). Se nuovi dati archeologici non giungeranno a modificare questo quadro, possiamo pensare che forse proprio a causa della sua radicale estraneità alla culturalità semitica, questo rituale fu in breve abbandonato anche dagli indigeni sardi insediatisi all'interno delle comunità fenicie di Sardegna, per scomparire già decenni prima della conquista cartaginese.

Semicombustione

Altro rituale nettamente minoritario, ma molto più problematico del precedente e forse per questo potenzialmente più interessante, è il rituale di "semicombustione". Tale rituale, le cui caratteristiche sono state perfettamente analizzate recentemente da Michele Guirguis (2010: 189-194), consiste nel bruciare il cadavere del defunto, con temperature intorno ai 400-500° C, fino a far sparire tutte le parti molli, ma lasciando le ossa in connessione anatomica e, peraltro, perfettamente conservate; è attestato a Pani Loriga (Guirguis, 2010: 57), Monte Sirai (Bartoloni, 1983; 2000; Guirguis, 2010; fig. 7), e, probabilmente, anche a Tuvixeddu (Stiglitz, 1999) e Tharros (Acquaro, Del Vais, Fariselli, 2006), in un arco di tempo che va almeno dalla metà del VI secolo a.C., dunque prima dell'intervento di Cartagine, fino a tutto il V a.C. Spiegare l'origine e il perché dell'utilizzo di questo rito è un compito complesso: già smentite senza grosse difficoltà le spiegazioni troppo meccaniche, come la funzione igienica o il fatto che si tratti di un rito di passaggio da incinerazione ad inumazione (rimando a Guirguis, 2010: 191), resta tuttavia da scovare una spiegazione o una giustificazione per questo rituale, raro, complesso e molto costoso, sia in termini di tempo sia di combustibile ed energia umana (Guirguis, 2010: 191).

Per cercare di comprendere qualcosa di più, è necessario uscire dalla Sardegna, e notare che finora questo rituale non è attestato in nessuna altra necropoli in tutto il mondo fenicio e punico, né nel Mediterraneo occidentale, né orientale: se futuri dati non ci smentiranno, parrebbe dunque non un fenomeno fenicio, o punico, ma un fenomeno sardo, quantomeno in senso geografico. Inoltre in tutto il mondo euro-mediterraneo contemporaneo sembra attestato, sempre come rituale minoritario e "ricco", in culture e luoghi che dovrebbero aver avuto rapporti limitati o nulli con la Sardegna fenicio-punica (Zamboni, Zanoni, 2011): peraltro nello studio di Zamboni e Zanoni ora citato si dimostra che non si tratta assolutamente di un rituale di passaggio da incinerazione a inumazio-

ne, ma di un rituale ideologicamente e materialmente diverso, il cui uso si manifesta in molto poche culture, lontane nello spazio e nel tempo. Una di queste culture è quella sardo-punica, ma come nasce la volontà, o la necessità, di fare uso di questo dispendioso rituale?

Si è ipotizzato recentemente che “le deposizioni contraddistinte dall’adozione del rituale della semicombustione costituissero la testimonianza tangibile del perdurare di una «tradizione fenicia di Sardegna» ancora nella prima età punica, evolutasi per effetto dei profondi mutamenti politici e sociali conseguenti all’introduzione di nuovi gruppi di potere di estrazione cartaginese” (Guirguis, 2012: 99). L’ipotesi appena enunciata è assolutamente plausibile, ma ci pare presenti tre criticità: anzitutto, il rituale compare già prima della conquista cartaginese dell’isola, quindi l’origine va cercata in età arcaica e non può essere dovuta a una forma di “resistenza culturale” ai nuovi dominatori; in secondo luogo, tale lettura presupporrebbe l’adozione di un rituale raro e molto costoso da parte di individui di un ceto per certi versi subalterno, fatto questo difficile ma assolutamente non da escludersi (Parker Pearson, 2006); infine, molti degli individui semicombusti di V secolo a.C. presentano corredi tipicamente semitici, ma posti in posizioni lontane dalle norme fenicie, in particolare non presentano alcuna forma ceramica accanto al capo (Guirguis, 2010: 91; *infra*), fatto che forse poteva essere determinante per palesare un’immagine di “fenicità”

della sepoltura. Come si è visto, sono tre criticità che però non possono, e di fatto non vogliono, smentire la teoria di Guirguis. Ciò che più che altro lascia perplessi è che se ci si trovasse realmente davanti al solo “perdurare di una tradizione fenicia di Sardegna”, questo perdurare, questa volontà di mantenere costumi funerari diversi dai nuovi signori, utilizzando la semicombustione, si sarebbe potuta manifestare anche in altre regioni cadute in mano cartaginese nello stesso periodo, invece questo non sembra essere accaduto. Qualche fattore sembra aver portato all’utilizzo della semicombustione da parte di

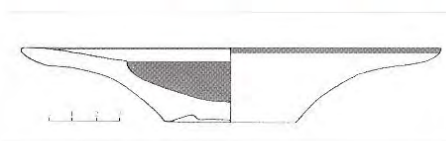


Fig. 7. Tomba 242 della necropoli di Monte Sirai con individuo semicombusto (Guirguis, 2010).

alcuni gruppi solo in Sardegna, dunque parrebbe trattarsi di qualche fattore interno alla società isolana.

Non ci è dato conoscere, purtroppo, così nello specifico la società isolana tanto da poter dedurre tali fattori, ciò che ci si potrà chiedere però è se il rituale di semicombustione fosse attestato nell'isola al di fuori delle necropoli fenicio-puniche. La risposta, in questo caso di valore fondamentale se non determinante, è positiva: nella Sardegna preistorica e protostorica, il rituale di semicombustione è attestato. Purtroppo questo è un fatto che sembra rimasto ai margini del mondo scientifico e archeologico, forse perché Lilliu nel suo pur magistrale lavoro (1999) non ne fa menzione, e ciò ci porta ad avere delle notizie a riguardo sporadiche e estremamente parziali, ma nonostante ciò queste paiono di assoluto rilievo. Doro Levi, nella sua pubblicazione degli scavi e delle ricerche nella necropoli di Anghelu Ruju (1952), fa menzione di diversi defunti ed ossa umane semicombuste attestate nella necropoli: si tratta di sepolture indatabili, ma la necropoli è eneolitica, dunque le sepolture non dovrebbero essere successive al 1600-1500 a.C., seppur il riutilizzo della necropoli fino ad età romana lascia aperti diversi dubbi (Demartis, 1986). Tuttavia le parole dell'autore e scavatore sembrerebbero lasciar intendere che le attestazioni di tale rituale si limitino all'età eneolitica, scrive infatti Levi (1952: 12): "... In parecchie stazioni eneolitiche della Sardegna, come pure in quelle del continente italico, ossa umane bruciate sono state rinvenute accanto ad altre incombuste. Alcuni studiosi attribuiscono la combustione a cerimonie rituali eseguite sopra le osse non bruciate; altri, al contrario, sono inclini ad ammettere una mescolanza di riti a cremazione e a inumazione. Taramelli ha riferito tre casi di cremazione intenzionale ad Anghelu Ruju". Al contrario Demartis (1986) scrive, sempre parlando delle semicombustioni di di Anghelu Ruju, che tale rituale sarebbe "raro nella Sardegna preistorica", e non parla di eneolitico: si tratta di un refuso o lo studioso si riferisce ad attestazioni successive all'età eneolitica? Purtroppo non ci è dato saperlo.

Possiamo dunque pensare che il rituale di semicombustione sia stato usato in Sardegna, molto raramente, fino all'età del Ferro e all'arrivo dei Punici? Sulla base di indizi così limitati e sfuggenti, è chiaro che il fatto che un rituale sia attestato con certezza in Sardegna nell'Eneolitico, non può essere in alcun modo sufficiente a ipotizzare una persistenza dello stesso fino all'età punica: è necessario avere altri dati per poter sostenere una tale ipotesi, e purtroppo i dati riguardanti "semicombustioni" nella Sardegna indigena dell'Età del Ferro non riescono né a confermarla né a smentirla. L'unica notizia di cui siamo a conoscenza è infatti quella riportata *en passant* da Bernardini (2011: 352), il quale a sua volta riporta ciò che scrive il Nissardi riguardo una tomba a cista litica, senza dubbio indigena sarda dell'Età del Ferro, nella quale l'autore "osservò una parziale combustione" del corpo inumato. Non ci è stato possibile trovare altri indizi e attesta-

zioni, e si noterà che le notizie riportate possono riferirsi sia a un rituale estremamente simile a quello attestato nelle necropoli puniche, sia a qualcosa di piuttosto diverso.

Insomma il fatto che il rito di semicombustione fosse uno dei rituali funerari in uso nel mondo indigeno sardo anche negli anni precedenti l'arrivo dei Punici sull'isola, e non solo nell'Eneolitico, resta ad oggi solo un'ipotesi, ma suffragata da alcuni, pur piccoli, indizi: nuovi scavi, nuovi dati e uno studio approfondito della documentazione ottocentesca potrebbero confermarla o smentirla. Se l'ipotesi trovasse conferma, si potrebbe dunque supporre che un rituale in uso da lungo tempo nel mondo indigeno sardo, ma sempre largamente minoritario, sia stato adottato, nel corso dell'Età del Ferro, anche da un ristretto numero di individui, residenti nei nuovi insediamenti fenici e puniche, che al momento della morte, attraverso questo rituale, hanno voluto sottolineare il loro legame con la culturalità e la ritualità isolana. Se così fosse l'ipotesi di Guirguis poco sopra enunciata troverebbe nuovi solidi appoggi e le tre criticità da noi sottolineate verrebbero meno, con una sola, fondamentale, differenza: non si tratterebbe più del perdurare di una "tradizione fenicia di Sardegna" ma del perdurare di una tradizione "sardo-fenicia". I defunti semicombusti infatti presentano corredi tipicamente fenici, cosiddetti arcaizzanti (vedi *infra*), a volte posti alla maniera semita, a volte in maniere non del tutto consone alla tradizione fenicia; se il rituale utilizzato fosse davvero di tradizione indigena sarda, ci troveremmo di fronte a sepolture che combinano organicamente elementi fenici ed elementi sardi, nuragici, insomma si tratterebbe di individui o gruppi che palesano e difendono il loro essere "creoli", frutto della fusione di due culture, dunque appunto sardo-fenici. Se, come sembrerebbe finora, la semicombustione conosce maggior fortuna dalla fine del VI secolo a.C. in poi, questo maggiore utilizzo potrebbe essere dovuto a una risposta, a una sorta di "arroccamento culturale", conscio e deliberato, di fronte ai nuovi gruppi egemoni di cultura punica e africana; peraltro l'utilizzo di corredi arcaizzanti va nella stessa direzione.

Se tutto ciò sia corretto o solo una suggestione, ce lo potranno dire nei prossimi anni nuovi approfonditi e specifici studi, ma in ogni caso è indubbio il fatto che l'utilizzo della semicombustione sia un fenomeno solo sardo, e non genericamente punico, che pare portato avanti solo da un ristretto numero di individui che per qualche ragione non si conforma, quantomeno a giudicare dai corredi, alle dilaganti mode nordafricane di gusto punico.

Incinerazione primaria

L'incinerazione primaria, ovvero con il morto combusto direttamente all'interno della fossa di sepoltura, è invece il rituale maggioritario nella Sardegna fenicia, perfettamente conosciuto grazie soprattutto ai lavori di Piero Bartoloni (ad esempio Bartoloni,

2005, fig. 8), nei quali tale rituale è descritto minuziosamente. Per quanto ci riguarda, si deve notare che il rituale d'incinerazione primaria non sembra essere attestato nel Nord Africa coevo, in particolare non a Cartagine; è invece attestato in altre aree del mondo fenicio occidentale come Ibiza o l'Andalusia (Ramos 1990), e in numeri molto limitati nell'Oriente fenicio (Dixon 2013: 471). Inoltre, quando si dice che si tratta del rituale maggioritario in Sardegna, bisogna sottolineare che non per questo è maggioritario in tutta la Sardegna, perché in alcune necropoli, come quella di Othoca, di San Giorgio di Portoscuso (Guirguis 2010: 50-53) e di Pani Loriga (Botto 2012) è un rito largamente minoritario rispetto all'incinerazione secondaria.



Fig. 8. Tomba 256 della necropoli di Monte Sirai con individuo deposto in posizione laterale rannicchiata (Guirguis, 2010).

Ciò che si vuole far presente è che questo rituale rimanda poco al mondo funerario tirio, rispetto all'incinerazione secondaria che è, appunto, il rituale sempre attestato nella necropoli di Tiro (Aubet, 2004; 2012). Quando, dalla fine del VI secolo a.C., il rituale standard diviene l'inumazione a decubito supino, l'incinerazione primaria parrebbe scomparire definitivamente, e le uniche incinerazioni attestate, non solo in Sardegna ma anche, ad esempio, a Ibiza o Cadice, sono secondarie.

Inumazione a decubito laterale o in posizione fetale

Tale rituale, nettamente minoritario, in Sardegna è attestato per ora solo a Monte Sirai, ma, si badi, sia in tombe sia di età fenicia sia della prima età punica (fig. 7), mentre fuori dalla Sardegna è attestato a Ibiza, a Cartagine, a Kerkouane (Guirguis, 2011: 14), oltre che nel mondo indigeno sia nordafricano (Ponisch, 1969) sia tartesico (Torres, 2005: 428). Sembra ormai chiaro che questo rituale non appartenga alla tradizione e alla cultura funeraria semitica, mentre è invece il rituale usuale nel mondo indigeno norda-

fricano e berbero: nel mondo prima fenicio e poi punico, le poche deposizioni a decubito laterale o in posizione fetale sembrano poter essere riferite con un discreto margine di sicurezza ad individui di cultura indigena nordafricana (anche perché il ridotto numero di sepolture di questo tipo, sembra escludere la diffusione di una “moda”). Resta invece da spiegarsi perché alcuni individui di origine indigena nordafricana vengano sepolti in questa maniera, e altri invece si facciano seppellire alla maniera semitica a “decubito supino”: troppo poche sono le sepolture in posizione laterale, per rappresentare l’intera popolazione di cultura indigena e berbera, che sia in Sardegna, sia a Cartagine (Benichou Safar, 1982), doveva essere molto numerosa negli insediamenti punici, come lasciano intendere diversi chiari indizi (*infra*).

Tuttavia, sul fatto che questo rituale provenga dal Nord Africa indigeno, e dunque sul suo essere indicatore di culturalità funeraria non-semitica, sussistono ormai pochissimi dubbi.

Inumazione e incinerazione: storia di un cambiamento o di una rapida sostituzione?

I rituali di incinerazione secondaria (deposizione delle ceneri in un luogo diverso da quello dove è avvenuta la combustione) e di inumazione a decubito supino sono i più tipici del mondo fenicio, e sono stati illustrati nel dettaglio in diversi ampi contributi (Ramos, 1990; Bartoloni, 2005). Qui non ci interessa dunque descrivere tali rituali, ma vogliamo concentrarci sulle modalità del cambiamento di rito funebre nell’isola di Sardegna, che nell’ultima parte del VI secolo a.C. passa “repentinamente dal rito dell’incinerazione a quello dell’inumazione” (Bartoloni, 2005: 121); si potrebbe aggiungere e specificare “inumazione a decubito supino”. Trattasi di un cambiamento che fino a pochi anni fa sembrava netto, rapido e totale, ma oggi questa lettura va, almeno in parte, rivista alla luce dei nuovi dati.

Anzitutto, è ormai noto, e lo si è visto (*supra*), che il rito inumatorio a decubito supino, ovvero alla maniera semitica, compare in Sardegna anni prima della conquista cartaginese, in percentuali ridotte ma non per questo trascurabili; dalla fine del VI secolo a.C. però, in una manciata d’anni, questo rito diviene, con poche eccezioni di cui parleremo, il rituale in uso in tutta la Sardegna punica, anche in seguito all’immissione sull’isola di consistenti nuclei di abitanti di stirpe cartaginese e nordafricana (Bartoloni, 2005: 121; Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997). Tutto ciò è ormai noto, quello che non è noto è come avvenga questo repentino cambiamento, dato che grandi massacri di popolazioni sardo-fenicie da parte degli eserciti cartaginesi sono ad oggi da escludersi (vedi *infra*). Analizziamo il problema con ordine.

Iniziamo con l’analizzare il significato delle inumazioni di VII-VI secolo a.C.. Si deve specificare che queste, pur accomunate dall’uso dello stesso rituale, si possono presen-

tare molto diverse l'una dall'altra: ad esempio a Othoca o a Tharros vi sono tre individui inumati nello stesso, esiguo, spazio (fig. 5), niente a che vedere con l'ampia e ricca tomba 248 della necropoli di Monte Sirai (fig. 9). Ciò significa che questi individui che scelgono di inumarsi potevano aver assunto un ruolo di rilievo in alcuni siti, ad esempio Monte Sirai, non così in altri casi dove anzi per le loro sepolture impiegano poco spazio e poca fatica.

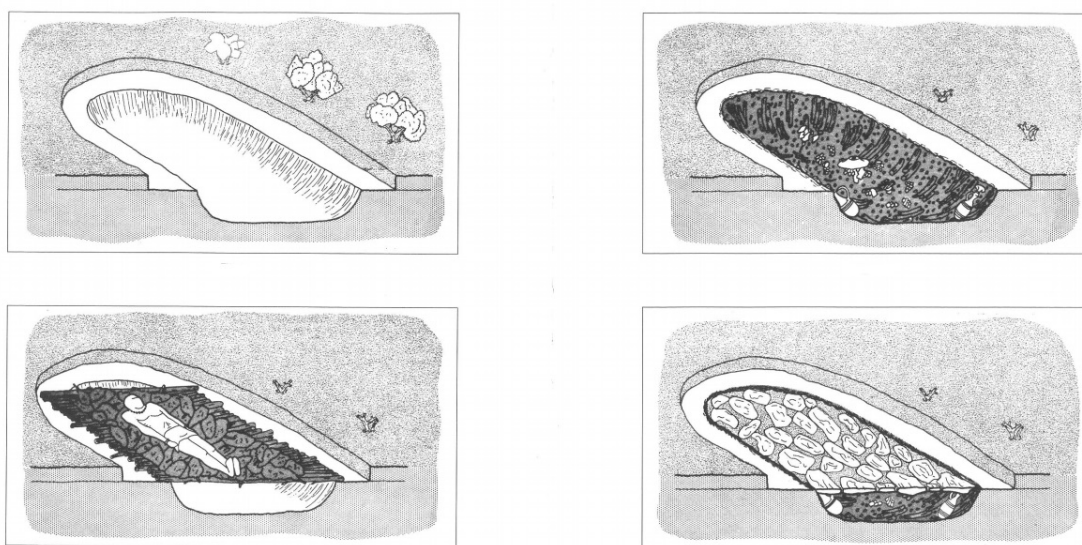


Fig. 9. Schema del rituale di incinerazione primaria (Bartoloni 2005).

In ogni caso tali sepolture, che indicano la presenza di alcuni nuclei di migranti giunti dal Nord Africa in Sardegna già dalla fine del VII secolo a.C., non paiono poter modificare l'idea di un radicale, profondo e rapido cambiamento in seguito all'intervento cartaginese, così come si fatica a vedere in tali inumazioni arcaiche il segno di una incipiente egemonia culturale cartaginese. La differenza fondamentale, infatti, sta proprio nell'invasività e visibilità della sepoltura, e nella quantità di fatica e lavoro impiegata per la realizzazione delle stesse: dalla fine del VI secolo a.C. le tombe ad inumazione non passano solo dall'essere pochissime alla quasi totalità, ma dall'essere non più tombe a fossa semplice, o a cassone litico, ma anche grandi ipogei (vedi *infra*). Si noti che questo sottende un cambio profondo di ideologia funeraria e di modalità di autorappresentazione sociale: così come la realizzazione di una camera ipogeica, anche il rituale d'incinerazione richiede lungo tempo e una massiccia spesa (Aubert, 2010; Bartoloni, 2005), molto più di quanto ne richieda, ad esempio, l'inumazione in semplice fossa terragna, ma questa spesa passa dalla realizzazione del rituale alla realizzazione della tomba, fatto decisamente pregno di significato. Il cambio di poteri al vertice ed una nuova egemonia culturale punica sembrano dunque chiari, e il tutto non sembra prefigurato, come alcuni vorrebbero, dalle inumazioni di VI secolo a.C.. Monte Sirai, che presenta inumazioni "ricche" di VI secolo a.C. (pure però in fossa) resta una parziale eccezione, ma la realtà

periferica del sito permette di considerare tale eccezione come frutto di una realtà locale e specifica, su cui ci si dovrà interrogare separatamente. Ancora non è chiaro invece il rapporto tra inumazioni in ipogeo o in fossa più o meno semplice, e su quale base si facessero tali scelte, come spiegheremo anche oltre (vedi *infra*).

Risulta chiaro invece il fatto che il rituale inumatorio a decubito supino sia stato adottato, con poche eccezioni, da quasi tutti gli abitanti della Sardegna punica, fossero essi stati di origine punica nordafricana, fenicia di Sardegna, indigena sarda o indigena nordafricana: i numeri e la rapidità del cambiamento parlano chiaro, ci si trova davanti a una moda punica (imposta o diffusasi spontaneamente?) dilagante e che prende piede con velocità impressionante in tutta l'isola, imponendosi come nettamente maggioritaria.

Altro fattore rilevante in questo quadro, che sta venendo alla luce in anni recenti, è il fatto che, a differenza di ciò che si riteneva fino a poco tempo fa (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997), il rituale inumatorio a decubito supino, pur nettamente maggioritario, è lungi dal divenire l'unico rituale attestato sull'isola in seguito alla conquista cartaginese. Si è già detto in questo paragrafo che inumazione a decubito laterale e semicombustione sono attestate anche nel corso del V secolo a.C., ma anche il rituale di incinerazione secondaria potrebbe non essere scomparso tanto velocemente quanto si pensava. A Monte Sirai sono infatti attestate un'incinerazione secondaria della prima metà del IV secolo a.C. e tre incinerazioni secondarie della metà del IV secolo a.C. (Guirguis, 2010: 83-84): unendo il fatto che Monte Sirai sia l'unico contesto che presenta una quantità di dati consistente, al fatto che esistono vaghe notizie di tombe a incinerazione per Tuvixeddu (Stiglitz, 1999: 28), che le tombe a incinerazione di Tharros sono datate ad età arcaica più che altro per confronto con le necropoli meglio conosciute, e che le altre necropoli più grandi dell'isola (Nora, Sant'Antioco) sono conosciute solo in minima parte, probabilmente ci si dovrà aspettare nei prossimi anni una retrodatazione della ricomparsa nell'isola dell'incinerazione (secondaria), fino a poco tempo fa datata nella seconda parte del IV secolo a.C. (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997), o il fatto che l'incinerazione secondaria, in percentuali limitatissime, non sia in realtà mai sparita del tutto dall'isola. Che si tratti di persistenza o di ricomparsa prematura (come sembrerebbe con i dati finora in nostro possesso), si nota però che è il rituale ad incinerazione primaria l'unico a scomparire rapidamente e definitivamente, ovvero il rituale che era maggioritario in Sardegna fino agli anni immediatamente precedenti l'intervento cartaginese.

Come si è avuto modo di vedere, il mondo funerario sardo nel V secolo a.C. prevede, oltre a un rituale nettamente maggioritario, altri rituali molto diversi, e questo è un dato assolutamente fondamentale, che rende più sfaccettato il panorama dell'archeologia funeraria della Sardegna punica. Tuttavia il fatto che esista un'esigua percentuale di popolazione che decide di utilizzare un rituale diverso da quello dominante, e tombe

peraltro non monumentali, non cambia nella sostanza il quadro che vede Cartagine e la cultura cartaginese come assolutamente egemoni nell'isola: tuttavia al di sotto di questa egemonia si muovono, come confermano anche altri lavori (Van Dommelen, 2008) tanti altri fattori ideologici e culturali, che paiono però trovarsi ormai in posizione nettamente subalterna.

A conferma della “violenza” (non necessariamente in senso fisico) del cambiamento, si noti che in altre aree del mondo punico, come Ibiza o ancor di più la Penisola Iberica meridionale (Torres, 2010: 27), i rituali diversi da quello inumatorio persistono più a lungo e con percentuali molto più consistenti rispetto a ciò che accade in Sardegna: ciò sembra chiaramente indicare che la presa di possesso della Sardegna da parte di Cartagine fu più completa non solo dal punto di vista politico (con il trattato Roma-Cartagine del 509 a.C.) ma anche culturale; le due cose peraltro sembrano intimamente legate (vedi anche *infra*).

Le tipologie tombali

Dalla fine del VI secolo a.C., in corrispondenza con i cambiamenti nella struttura delle necropoli e del cambio di rituale analizzato, scompaiono ovviamente anche alcune tipologie tombali in uso in età arcaica, delle quali si è in parte già parlato in precedenza (*supra*). Nel corso del V secolo a.C. le tipologie tombali attestate sull'isola si possono ricondurre a quattro tipi principali: camera ipogea, fossa semplice, cassone litico, pozzo semplice. Tutti questi tipi presentano diverse varianti e sottotipi e, soprattutto, la loro distribuzione e le loro caratteristiche variano da necropoli a necropoli.

Tuttavia, pur in questa varietà, V. Krings individuava ormai vent'anni fa (1995: 730), una ripartizione delle necropoli in tre gruppi (fig. 1), sulla base delle tombe ipogee; i nuovi dati non hanno smentito questa ripartizione ma sembrano anzi averla resa più chiara, e dunque da questa partiremo:

- Il primo gruppo è quello delle necropoli del Campidano centro-meridionale (Nora⁸, Cagliari⁹, Monte Luna¹⁰ e Villamar¹¹), caratterizzate da camere ipogee con pozzo d'accesso verticale, e frequente utilizzo della pittura rossa alle pareti (fig. 10, 11).

- Il secondo gruppo comprende le due necropoli sulcitane di Sant'Antioco (Muscuso, 2012) e Monte Sirai (Bartoloni, 2000), caratterizzate da ampie camere, a volte con pilastro o tramezzo centrale, e *dromos* d'accesso gradinato con gradini che occupano tutto lo spazio del corridoio d'accesso. Presentano inoltre decorazioni dipinte e ampie nic-

7 Polibio, *Storie*, III, 22, 4-13

8 Bartoloni, Tronchetti, 1981.

9 Stiglitz, 1999.

10 Costa, 1983a.

11 Pompianu, 2014.

chie nelle pareti (fig. 12, 13); troppo poco sappiamo sulle tombe recentemente scoperte ad Inosim/Carloforte per poter inserire la necropoli in questo gruppo (Khalil, 2014).



Fig. 10 Tomba 248 dalla necropoli di Monte Sirai: prevedeva una fossa per la deposizione del defunto inumato, e poi una seconda fossa, più larga, per la posa del corredo (Guirguis, 2010).

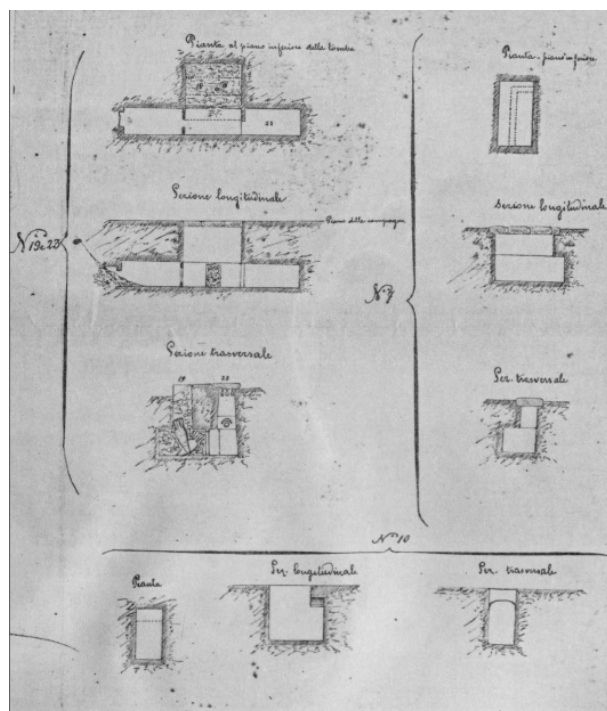


Fig. 11. Tipologie tombali dalla necropoli punica di Nora (Bartoloni-Tronchetti 1981).

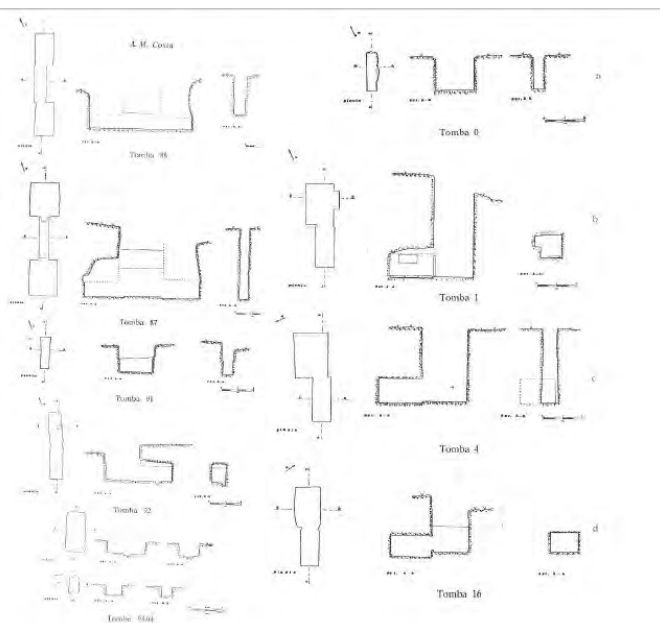


Fig. 12. Tipologie tombali dalla necropoli punica di Monte Luna-Senorbì (Costa, 1983).

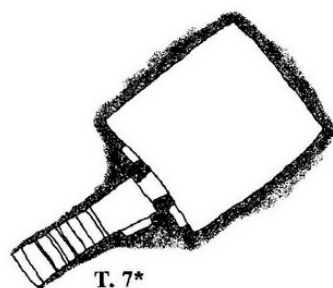


Fig. 13. Tomba ipogea dalla necropoli di Monte Sirai (Bartoloni, 2000).

-Infine il terzo gruppo è quello tharrense (Acquaro *et al.*, 2006), caratterizzato da decorazioni limitate e lunghi *dromos* d'accesso con i gradini spesso su solo uno dei due lati (fig. 14).

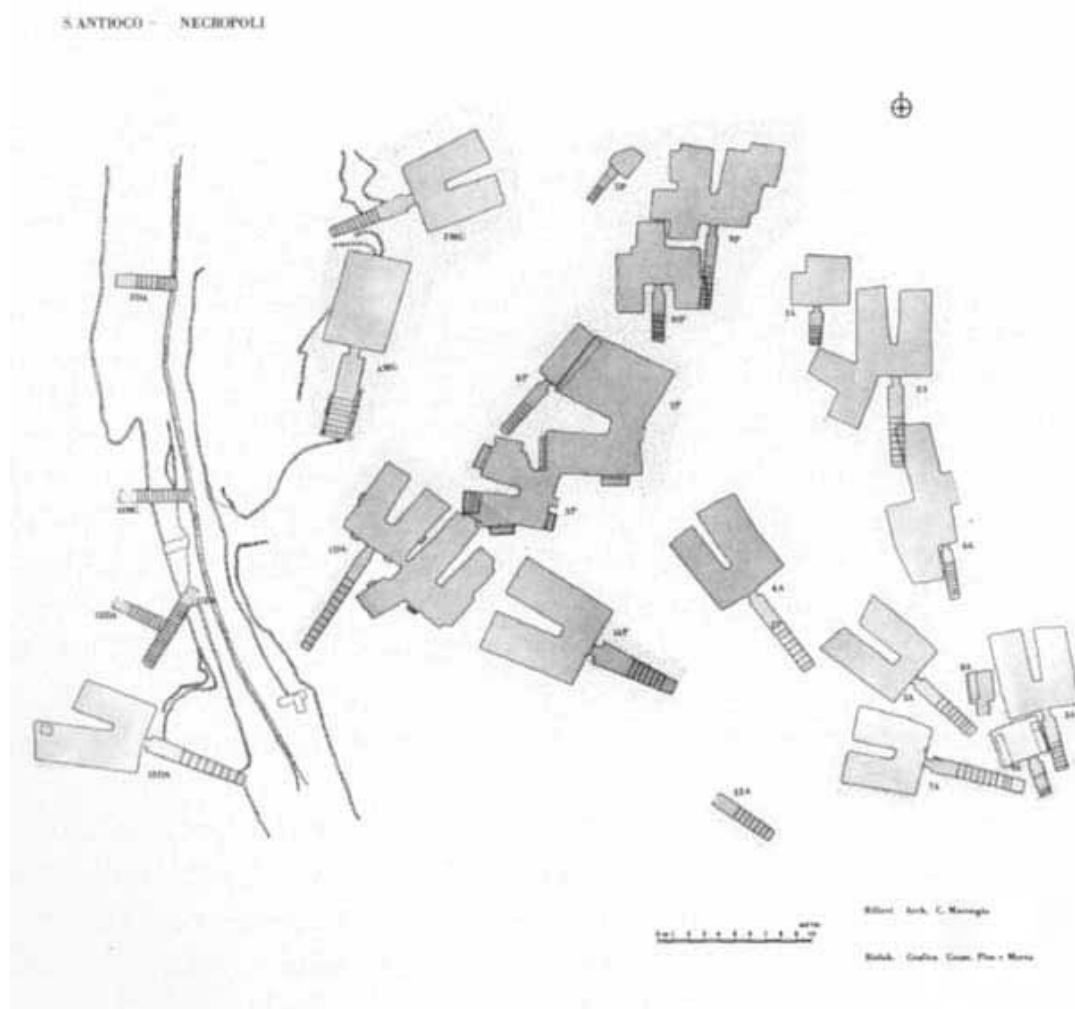


Fig. 14. Settore delle tombe ipogee di Sant'Antioco (Tronchetti, 1989).

La necropoli di Olbia ha caratteristiche e tipologie proprie, ma sembra essere vicina soprattutto a quelle del primo gruppo per tipologie tombali (Rivara, 1996); quella di Pani Loriga invece sembrerebbe distinguersi dalle altre sulcitane e presentare anch'essa caratteristiche proprie (Botto, 2012), ma le poche informazioni pubblicate invitano a sospendere il giudizio.

Tutte le altre tipologie tombali sembrano variare meno, anche a causa della loro maggiore semplicità, ma non si deve dimenticare che in ognuna delle necropoli elencate sono attestate tombe a fossa semplice e a cassone litico; non si dimentichi poi che il tipo a fossa con accesso gradinato su un lato è attestato solo a Tharros e a Olbia, e che la necropoli di Bithia, così come quella di Othoca, sono utilizzate nel V secolo a.C. ma non presentano nessuna tomba ipogea: nel primo caso si utilizza solo il tipo a cassone litico (Bartoloni, 1996; fig. 15), nel secondo caso sono attestati solo *enchytrismo*i e sepolture

in camere costruite attivate in età arcaica (Nieddu, Zucca, 1991). Tutte queste informazioni rafforzano l'idea della variabilità delle tipologie tombali in Sardegna nella prima età punica; ciò che tuttavia sarebbe interessante comprendere è il perché di questa variabilità, che sembra lungi dall'essere casuale.

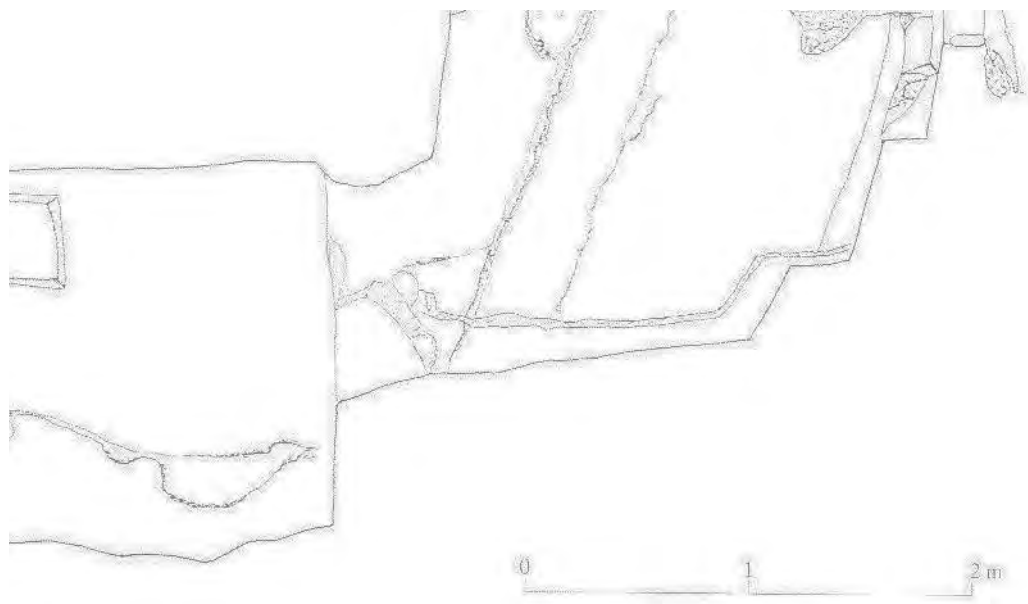


Fig. 15. Tomba ipogea dalla necropoli di Tharros con gradini su un solo lato del dromos (Acquaro et al., 2006).

Partiamo anzitutto dai tre gruppi sopra enunciati, divisi per tipologia della camera ipogeica: si noterà che corrispondono a tre diverse aree geografiche, e in un'isola come la Sardegna la geografia e l'orografia hanno sempre avuto un indubbio valore, contribuendo a differenziare tradizioni e culture locali. Senza voler cadere in un determinismo del tutto ingiustificato, è tuttavia interessante notare che i tre diversi gruppi di necropoli corrispondono a tre aree geografiche in cui sono parlati tre diversi dialetti della lingua Campidanese, a significare che forse le differenziazioni locali esistevano in antico dove esistono anche ora.

Il primo gruppo presenta tipologie tombali (camera ipogea con pozzo d'accesso verticale, pozzo semplice) decisamente simili a quelle cartaginesi (Benichou Safar, 1982): non sembra certo un caso il fatto che queste necropoli si trovino nella parte della Sardegna più vicina a Cartagine e al Nord Africa, dove si calcolano solo 24 ore di navigazione da una costa all'altra in condizioni favorevoli (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997: 25). Possiamo perciò supporre senza eccessive difficoltà che quest'area abbia conosciuto, fin dal periodo subito successivo la conquista, una maggiore interazione culturale con il Nord Africa o l'invio di un maggior numero di coloni rispetto al resto dell'isola, ma con ogni probabilità sono avvenute entrambe le cose. A conferma ci ciò arrivano non solo i

corredi ceramici (vedi *infra*) ma anche i dati archeologici provenienti dai vari abitati in questione (Bonetto *et al.*, 2009). Peraltro il fatto che si tratti dell'area della Sardegna che sia durante sia in seguito all'intervento cartaginese conosca meno segni di violenza o di ridimensionamento, lascia pensare che i rapporti tra Fenici del Campidano centrale e meridionale e Cartaginesi fossero forse buoni e assidui già da qualche anno prima dell'intervento cartaginese sull'isola, e che per questo il passaggio di consegne sia stato ben poco drammatico e l'investimento di uomini e risorse nell'area da parte di Cartagine sia stato subito massiccio. Da questo quadro resta esclusa Bithia, colpita probabilmente da un disinteresse cartaginese e ridimensionata nettamente (vedi *infra*)

Il secondo gruppo presenta tipologie tombali non correlabili direttamente con il mondo cartaginese, mentre confronti esistono con le aree del Nord Africa che in quel periodo erano di fatto culturalmente non puniche ma ormai "punicizzate", come il Capo Bon (Sghaier, 2010; fig. 16). Dai confronti resta esclusa però la presenza di pilastri e tramezzi centrali (un confronto si può trovare a Las Cumbres, Puerto de Santa Maria [Cadice], dunque ai margini del mondo punico); trattasi dunque di probabili rielaborazioni locali di modelli nordafricani, fatto questo che potrebbe denotare l'esistenza di una diversità nel popolamento e nel substrato culturale di quest'area rispetto a quanto accade nel Campidano centro-meridionale. Torneremo su questa ipotesi a tempo debito, sottolineando però già ora che anche la presenza di pitture rosse alle pareti rimanda ad aspetti culturali nordafricani extra-cartaginesi (Sghaier, 2010: 209).

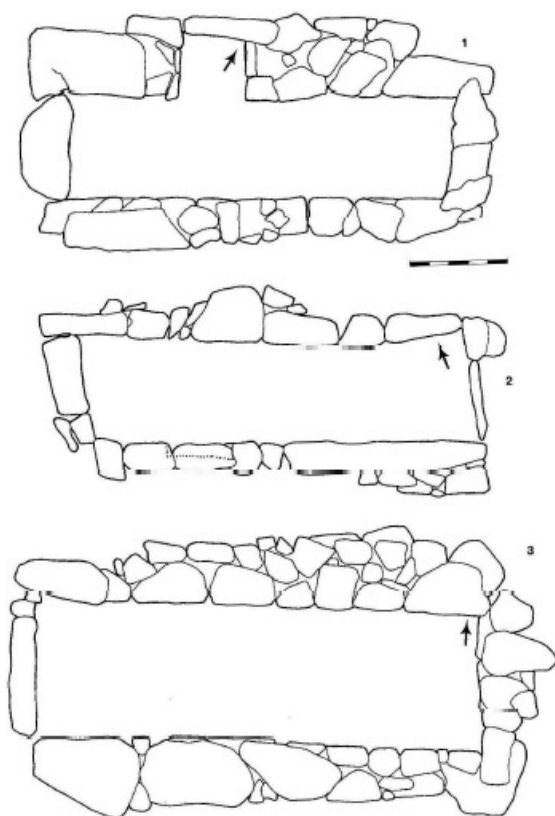


Fig. 16. Tombe a cassone litico da Bithia (Bartoloni, 1996).

La necropoli di Tharros costituisce invece, come visto, un “gruppo” a parte, presenta tombe ipogee più vicine a quelle centro-campidanesi che sulcitane, ma l’accesso gradinato con gradini su di un solo lato del *dromos* non trova confronti né a Cartagine né in Sardegna: gli unici confronti credibili si trovano in altre aree del Nord Africa punicizzato (Anziani, 1912; *infra*; fig. 17). Dato che l’insediamento di Tharros sembra, tra VI e V secolo a.C., conoscere un’evoluzione del tutto simile e parallela agli insediamenti di Nora e Cagliari, si può pensare che queste variazioni siano dovute, se non a una semplice moda locale, alle differenze, sicuramente esistenti, tra la popolazione della Tharros fenicia e quella di Nora o di Cagliari fenicie: tali piccole differenze nel substrato culturale su cui si innesta la nuova popolazione punica proveniente da Nord Africa, unite al fatto che Tharros si trova molto più lontana da Cartagine rispetto al Campidano meridionale, potrebbero aver dato origine a questo gusto locale che si distingue da quello del resto della Sardegna; le poche notizie su corredi e tombe inviolate, e lo stato di deterioramento in cui versano molte tombe, certo non aiuta a comprendere quanto questa lettura possa essere verosimile.

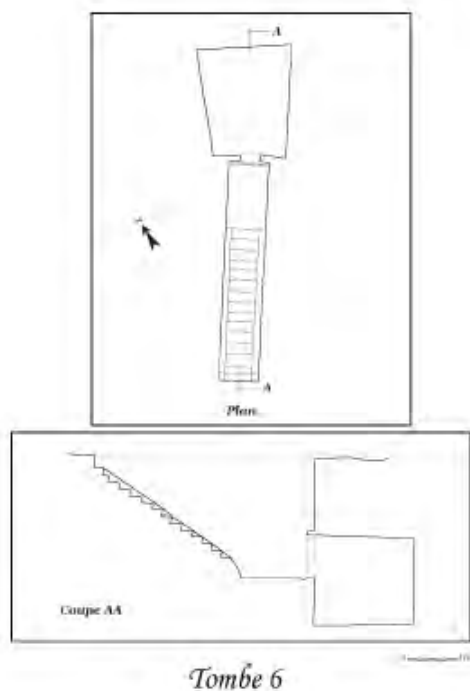


Fig. 17. Tomba ipogea con dromos gradinato da El Mansourah (Sghaier, 2010).

Qualunque sia il significato di queste diversificazioni, non sussiste dubbio sul fatto che la tomba ipogea, nella sua imponentza, rappresenti il segno più evidente del cambiamento in chiave cartaginese avvenuto nell’ideologia funeraria di Sardegna: si ricordi che la tomba ipogea, fino alla fine del VI secolo a.C., non è mai attestata in Sardegna, mentre è un tipo diffusissimo da decenni nella capitale cartaginese (Benichou Safar, 1982). Nonostante l’origine accertata del tipo però, dato il gran numero di ipogei, risulta

difficile attribuire queste tombe solo a famiglie di origine cartaginese appartenenti alla nuova classe dirigente.

Purtroppo il grande interesse suscitato dalla tipologia a tomba ipogea ha oscurato per lungo tempo tutti gli altri tipi di tombe esistenti in Sardegna nella prima età punica: su questi abbiamo informazioni consistenti sulle diverse forme solo per la necropoli di Tharros e di Monte Sirai, nel primo caso peraltro non datate. Per questo motivo è impossibile stilare un elenco delle variazioni delle tombe a fossa o a cassone litico su base areale (come fatto per quelle ipogee), o comprendere se tra età fenicia ed età punica tali tipologie tombali subiscano variazioni di rilievo: tali variazioni sembrerebbero esistere, in particolare è chiaro che in età punica le tombe a fossa sono di forme più regolari rispetto al periodo fenicio (vedi anche *infra*), ma sia per quanto riguarda differenziazioni areali, sia per quanto riguarda quelle cronologiche, è consigliabile per ora sospendere qualsiasi tipo di giudizio.

In chiusura di questo paragrafo si può notare che le sepolture a semicombustione e a inumazione a decubito laterale, delle quali abbiamo già trattato, non sono per ora mai attestate in tombe ipogee: in queste infatti troviamo solo inumazioni a decubito supino e, dal IV secolo a.C., incinerazioni secondarie.

I corredi e il loro posizionamento

Un altro elemento che si rivela estremamente interessante per poter comprendere il tipo di cambiamenti culturali intercorsi in Sardegna a seguito della conquista punica, è quello dei corredi funerari, che saranno qui analizzati non solo nella loro composizione ma anche nel loro posizionamento all'interno della tomba, fatto questo che nel mondo fenicio sembra significante almeno quanto il precedente, come noto ormai grazie al lavoro di diversi studiosi (Ramos, 1990; Jiménez Flores, 1996).

Non potendo entrare qui in dettagliate descrizioni formali dei corredi, ci concentreremo soprattutto sull'evoluzione dei corredi stessi e sulle domande che questi dati ci pongono. La civiltà fenicia nel corso della sua storia e del suo sviluppo, quindi anche nel suo passaggio a quella che noi chiamiamo civiltà punica, presenta corredi funerari che mostrano una certa coerenza e alcuni elementi assolutamente fondamentali: in particolare due brocche rituali (una ad orlo a fungo o espanso ed un'altra ad orlo bilobato o trilobato; fig. 1-3) e una terza forma ceramica per offerte. La Sardegna non sfugge da questo quadro, e nel passaggio da età fenicia ad età punica, e da incinerazione ad inumazione, queste tre forme ceramiche base restano, presenti costantemente all'interno dei corredi (pur subendo una serie di modifiche). Tutto il resto del corredo, tuttavia, cambia, in maniere e tempi a noi non sempre del tutto chiari.

Anche la posizione dei vari elementi del corredo, in particolare delle forme ceramiche rituali, sembra avere una certa coerenza nel corso dei secoli, dall'arrivo dei primi

Fenici dalla madrepatria, fino alla piena età punica, seguendo norme precise (Bartoloni, 2005). Anche per quanto riguarda tale posizionamento rituale però i cambiamenti nel tempo e nello spazio, le variazioni, le eccezioni, sono diverse, e le motivazioni di tutto ciò risultano per noi di difficile comprensione.

Quali cambiamenti dunque, quali variazioni dobbiamo registrare nella Sardegna della prima età punica? Partiremo dalla posizione dei vari elementi di corredo rispetto ai defunti inumati. Anzitutto, a Cartagine i defunti tengono spesso in mano un oggetto di vario tipo (bruciapfumi, specchi, lucerne, pentole...), oggetti che sono diversi da quelli che i defunti tengono in mano nelle necropoli della madrepatria Fenicia, dove i defunti sorreggono un piatto o una brocca (Benichou Safar, 1982: 258-259). In Sardegna non possiamo dire molto riguardo il posizionamento dei vari elementi di corredo, dato che questa è un'informazione che possediamo sostanzialmente solo per due necropoli (Monte Sirai e Sant'Antioco), tuttavia in queste due necropoli non sembra per niente usuale che i defunti tengano in mano un oggetto, e nell'unico caso in cui senza dubbio il defunto teneva in mano un oggetto (tomba 242 di Monte Sirai, con cadavere semicomposto, Guirguis, 2010: 91-92; fig. 6), si tratta di una brocca bilobata, fatto questo che rimanda molto più alle inumazioni della madrepatria fenicia piuttosto che al Nord Africa punico. È però da notarsi che la regione sulcitana appare quella meno legata al Nord Africa per quanto riguarda il corredo, come si avrà modo di notare nel corso di questo paragrafo; ci si potrebbe aspettare una maggiore vicinanza ai modelli nordafricani, anche per quanto riguarda il posizionamento dei corredi, nelle necropoli del Campidano centro-meridionale, ma questi dati non sono stati registrati negli scavi passati e dunque dovremo attendere nuove ricerche per poter avere informazioni in tal senso. Per quanto riguarda invece la presenza di ceramiche rituali poste accanto al capo, come usuale nelle inumazioni semitiche e come sembra imporre una precisa norma (Bartoloni, 2005: 120-121), questa è attestata in Sardegna, spesso, e le ceramiche sono poste in molti casi in posizioni perfettamente riconducibili alla cultura funeraria non solo cartaginese ma anche fenicia in genere; tuttavia le numerose eccezioni presenti sull'isola, dove gli inumati privi di forme ceramiche accanto al capo sono molti, non hanno ancora trovato un'adeguata spiegazione e interpretazione: la parzialità dei dati inficia in questo caso ogni tipo di tentativo volto a comprendere il significato di questa presenza o assenza.

Molto più interessante, per via della quantità decisamente maggiore di dati disponibili, è l'analisi degli elementi di corredo e della loro evoluzione nel corso del tempo, in particolare in seguito alla conquista cartaginese. Seppur esistano diversi, noti, elementi di continuità, a partire dalle tre forme ceramiche rituali, che indicano chiaramente come tra le popolazioni fenicie preesistenti in Sardegna e i nuovi migranti punici esistessero diversi, forti, elementi in comune a livello culturale, qui ci concentreremo invece

sugli elementi di discontinuità, e sulle differenziazioni regionali, messe raramente in luce in letteratura.

Anzitutto, negli anni subito successivi alla conquista cartaginese sembrano scomparire dalle necropoli dell'isola le armi, fatto che si registra anche a Cartagine nella seconda metà del VI secolo a.C. (Benichou Safar, 1982: 302). Si deve ammettere che riguardo questo punto possono sussistere dei dubbi, dato che nelle necropoli di Tharros e Tuvixeddu sono attestate armi, provenienti da contesti di fatto indatabili; tuttavia il fatto che le datazioni della quasi totalità delle tombe in cui siano presenti armi, non arrivino mai alla fine del VI secolo a.C. (un solo pugnale datato a livello dubitativo all'inizio del V secolo a.C. proviene da Bithia [Bartoloni, 1996]), potrebbe portare a pensare che anche le armi di Tharros e Tuvixeddu siano da datarsi nel corso del VI secolo a.C., o al massimo pochi anni dopo la conquista cartaginese. In ogni caso l'uso di porre armi all'interno della tomba, rarissimo nella madrepatria Fenicia (Sadér, 2005; Mazar, 2004), assente a Tiro, e molto più diffuso nelle necropoli fenicie d'Occidente (o meglio solo in alcune di esse [Bartoloni, 1996: 139-140]), sembra, con l'avvento dell'età punica, scomparire di nuovo totalmente dal costume funerario. Fino a che non riusciremo però a comprendere la simbologia legata alle armi nell'ideologia funeraria fenicia, chiaramente non saremo in grado neppure di comprendere il perché di questa apparente sparizione.

Per quanto riguarda i gioielli, non siamo invece in grado di comprendere se questi seguano la stessa evoluzione attestata nella necropoli di Cartagine (in cui nel corso di VI e V secolo i gioielli divengono man mano meno frequenti e realizzati con metalli meno puri [Benichou Safar, 1982]): è vero che le tombe più ricche di metalli preziosi e gioielli sembrano essere di VI secolo a.C., in particolare quelle ad inumazione di Monte Sirai, ed è vero che i gioielli sembrano rarefarsi, in alcuni casi scomparire (come a Bithia) nel V secolo a.C. per poi ricomparire in numero più massiccio nel secolo seguente (Pisano, 1996); ma la parzialità dei dati, e soprattutto il fatto che questi giungano in massima parte da poche necropoli (tra le quali spicca ancora una volta Monte Sirai) unito al fatto che non in tutte le necropoli i dati sembrano fornire uguali tendenze e indicazioni, invita a sospendere per il momento il giudizio. In ogni caso parrebbe acclarato da diversi autori (Guirguis, 2010; Botto, 2012: 275) che le tombe più "ricche" di Sardegna, in ambito fenicio-punico, siano antecedenti la conquista cartaginese dell'isola, nello specifico tombe a inumazione di VI secolo a.C.. Un discorso simile si può fare per rasoi in bronzo e uova di struzzo: anche in questo caso i dati, troppo parziali e concentrati in poche necropoli, impediscono di comprendere se la tipologia e la frequenza delle attestazioni seguano l'evoluzione che si registra a Cartagine (Benichou Safar, 1982) o divergano dalla stessa, ed è difficile pure sapere in quali necropoli siano maggiormente attestati questi elementi e in quali meno (seppur Bithia e Tuvixeddu appaiano quelle da cui si registra il maggior

numero di oggetti di questo genere): anche in questo caso dunque non ci addentreremo nella questione.

Per quanto riguarda amuleti e scarabei, questi, presenti nelle necropoli fenicie sin dai tempi arcaici, ma in maniera sporadica e di norma in tombe piuttosto “ricche” (Bartoloni, 2000: 127), paiono divenire d’uso più generalizzato nel corso del V secolo a.C.: sono infatti attestati con buona frequenza in tutte le necropoli dell’isola, fatto che invece non accadeva nel periodo precedente. Questa generalizzazione di scarabei e amuleti egittizzanti in periodo punico non riguarda solo la Sardegna ma anche le altre aree soggette alla metropoli nordafricana, come la Penisola Iberica, per la quale è stato ipotizzato che la generalizzazione vasta dell’uso degli amuleti nelle sepolture, sia parallela ad una loro perdita di valore e/o di significato e pregnanza simbolica (Ramos, 1990: 85, 96); ciò è possibile, e potrebbe essere connesso al fatto che questi oggetti non siano più di produzione egiziana ma locale, come nota Benichou Safar per la necropoli di Cartagine, in cui si registra lo stesso fenomeno di generalizzazione, ma si passa da oggettistica di produzione egizia a riproduzioni d’imitazione locale o, talvolta, sarda (Benichou Safar, 1982: 306).

Giungiamo ora alla parte ceramica del corredo, che però andrà divisa in ceramica di produzione punica e ceramica d’importazione. Per quanto riguarda la seconda, ci si limiterà a dire che alla fine del VI secolo a.C. la ceramica di produzione etrusco-tirrenica, così come quella corinzia, che tanta fortuna aveva avuto tra VII e VI secolo a.C., scompare dalle necropoli sarde (e si riduce drasticamente in tutta l’isola, anche al di fuori degli ambiti funerari [Santocchini Gerg, 2014: 17]), per essere sostituita rapidamente, e totalmente, da quella attica, senza dubbio non per una scelta dei singoli centri o per un semplice cambiamento nel gusto, ma per via di una precisa nuova politica etrusco-cartaginese¹², che infatti porterà alla rovina o a un drastico ridimensionamento tutti i centri fenici della Sardegna orientale che avevano costruito sulle importazioni dall’Italia tirrenica la loro fortuna (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997). Si noti che, peraltro, i prodotti attici che giungono in Sardegna, in particolare nelle necropoli del Campidano centro-meridionale, sono degli stessi tipi, delle stesse forme, che si trovano nei centri del Nord Africa punico (Bartoloni, Tronchetti, 1981: 117), dunque anche l’utilizzo di certe forme ceramiche attiche è dovuto a una moda e ad un gusto legati alla dominante cultura punica.

Ma è la parte puramente punica del corredo ceramico, quella che ci fa comprendere forse meglio di qualsiasi altro elemento come la punicizzazione dell’isola non abbia avuto ovunque gli stessi modi e tempi, soprattutto se affiancata all’analisi delle tipologie

12 Non si deve pensare necessariamente a una scelta unilaterale da parte di Cartagine, possono essere stati anche i mercanti e le città etrusche a decidere di porre fine alle frequentazioni e ai commerci con l’isola, forse per via anche di un accordo di spartizione di reciproche sfere d’influenza con la metropoli nordafricana in seguito alla battaglia del Mar Sardo (Santocchini Gerg, 2014: 17-22).

tombali. Vi sono infatti di norma, in tutte le necropoli della Sardegna, le due brocche rituali e una ceramica per offerte, ma sia la foggia delle ceramiche, sia il tipo di ceramica per offerte, varia da necropoli a necropoli (o anche nella stessa necropoli).

Solo nelle necropoli del Campidano centro-meridionale (Nora e Monte Luna soprattutto, su Tuvixeddu i dati sono troppo limitati, ma in ogni caso i pochi che abbiamo ci parlano di mascheroni fittili i cui confronti sono riconducibili a Cartagine [Spanò Giammellaro, 2000: 211]) si riscontra un cambiamento nel corredo ceramico che porta ad avere corredi perfettamente in linea con quelli cartaginesi, sia per quanto riguarda le forme (due brocche, piatto, lucerna, doppia patera...; fig. 18), sia per quanto riguarda la foggia dei vasi che dalla fine del VI secolo a.C. hanno forme più tozze e meno definite, e presentano meno decorazioni dipinte. Tuttavia in questi centri questo cambiamento si registra senza che ci sia stata la lenta evoluzione riscontrata a Cartagine, che ha portato ad avere corredi standardizzati di questo tipo (Benichou Safar, 1982: 304): perciò in Sardegna tale repentino cambiamento è da ricondursi a mode e gusti provenienti dal Nord Africa punico.

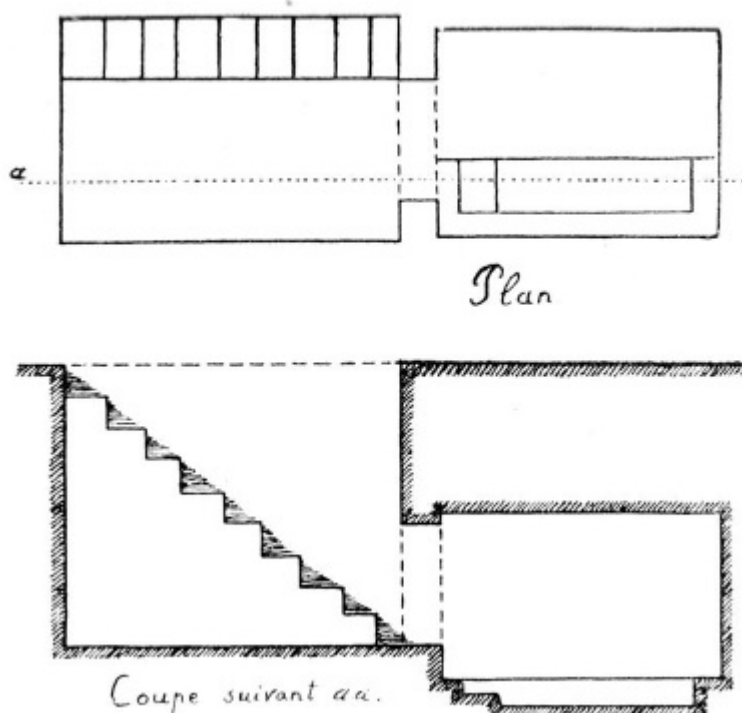


Fig. 18. Tomba con anticamera e gradini su un solo lato del dromos, da Thapsus (Anziani, 1912).

A Tharros la situazione dei corredi ceramici in seguito alla conquista cartaginese si presenta simile a quella appena descritta ma non uguale (fig. 19-20): anche qui infatti le forme ceramiche assumono fogge di chiara matrice nordafricana, ma alcune forme tipicamente puniche come la doppia patera sono attestate solo sporadicamente (Acquaro, Del Vais, Fariselli, 2006: 196), mentre accanto al piatto ombelicato non scompare come

ceramica da offerta l'olla: anche nel pieno V secolo a.C. nel corredo compaiono pentole, estranee al gusto punico centro-campidanese, ma usuali nella Tharros arcaica e in altre necropoli fenicie di Sardegna (Guirguis, 2010), e attestate a Cartagine solo in poche tombe, tutte concentrate sulla collina di Byrsa e molto coerenti (Lancel, Morel, Thuillier, 1982), mentre sono ad oggi assenti nel resto del Nord Africa punico. Si noti a questo riguardo che sia l'estrema limitatezza dei contesti chiusi e inviolati studiati a Tharros, che non permette di avere precise associazioni di corredi, sia la nostra ignoranza quasi totale sulle necropoli arcaiche di Cagliari e Nora, che ci impedisce di sapere se l'olla fosse lì attestata in età fenicia (e dunque poi sparita) o meno, ci impediscono di fare ulteriori deduzioni basate sui dati tharrensi.

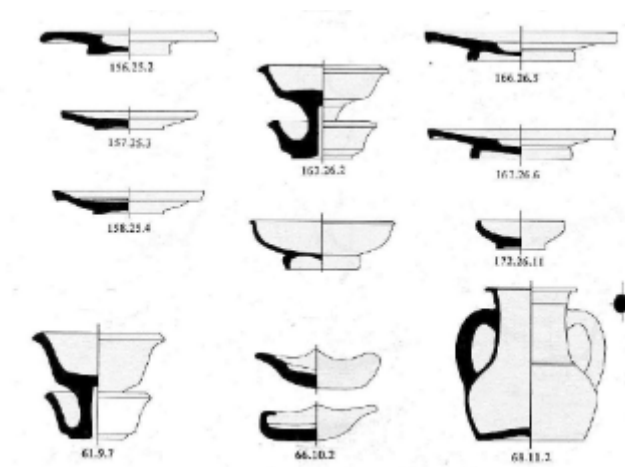


Fig. 19. Esempi di ceramiche dai corredi della necropoli punica di Nora (Bartoloni, Tronchetti, 1981).

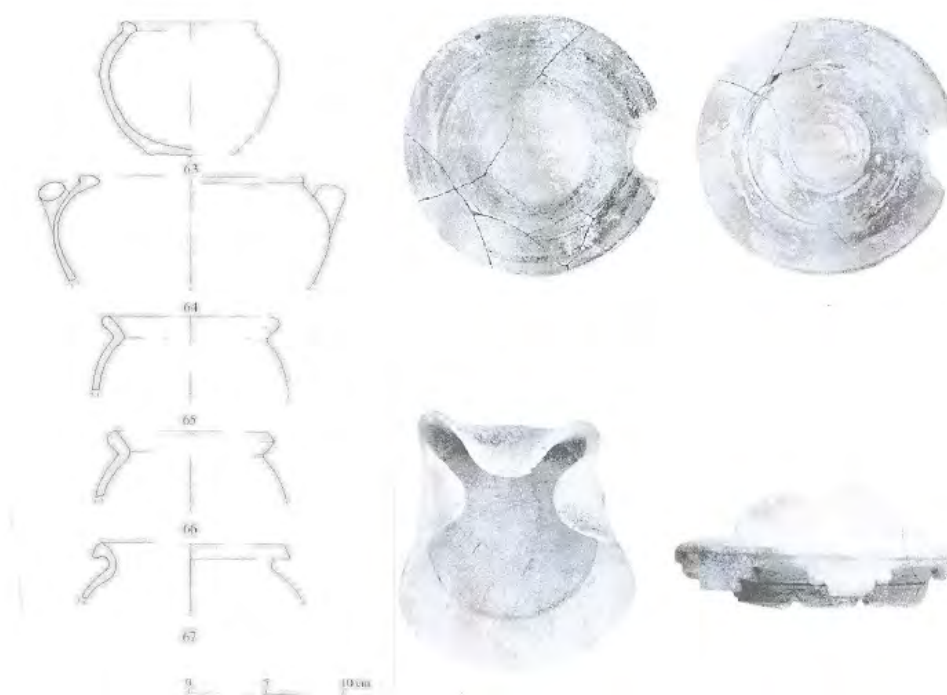


Fig. 20. Piatti, lucerne e cooking pot (olle) dai corredi punici di Tharros (Acquaro et al., 2006).

Radicalmente diversa è la situazione nel Sulcis, in particolare nel grande centro di Sant'Antioco, il primo insediamento fenicio di Sardegna ad avere *status* urbano (Tronchetti, 1989: 8-9): qui le mode puniche, per quanto riguarda il corredo ceramico, non paiono avere successo, le forme restano sostanzialmente quelle del periodo precedente sia nel tipo sia nella realizzazione (Bartoloni, 1987: 67; Tronchetti, 1989; fig. 21); inoltre come ceramica da offerta, senza peraltro che ciò escluda l'attestazione di altre forme come il piatto ombelicato, si utilizza l'anfora da mensa, fatto quasi totalmente estraneo sia al mondo punico nordafricano (solo in poche tombe arcaiche da Byrsa si trova questa forma [Lancel, Morel, Thuillier, 1982]) sia al resto della Sardegna punica al di fuori del Sulcis. Si noti che a fronte di forme di corredo conservative ed "arcaizzanti", troviamo nelle stesse necropoli tipologie tombali che paiono rielaborazioni locali di mode nordafricane (*infra*) ed elementi, come la pittura rossa alle pareti, anch'essi di matrice alloc-tona: dunque la conservatività e poca "punicità" delle forme di corredo non può essere legata, come scritto da alcuni (Melchiorri, 2007: 83), ad un isolamento e attardamento dell'insediamento antiocense, ma deve essere legato ad una scelta deliberata, sulla quale torneremo al momento delle conclusioni. Per quanto riguarda Monte Sirai, sito ricettore di gusti e mode più che creatore degli stessi, i corredi presentano diverse affinità con quelli di Sant'Antioco, ma l'anfora non è presente in tutte le tombe, è a volte sostituita dal piatto ombelicato, mentre altre volte le due forme si presentano insieme; tuttavia l'analisi di questo sito periferico, in cui quasi sicuramente l'evoluzione del gusto era dovuta in parte alla migrazione di alcuni coloni dal Nord Africa e in parte alla vicinanza con la più importante *Sulky*, difficilmente può regalarci informazioni determinanti nell'analisi di un quadro generale.



Fig. 21. Elementi di corredo dalla necropoli punica di Sant'Antioco (Bartoloni, 1987)

Nelle necropoli di Bithia e Othoca, centri in chiara crisi in seguito all'intervento cartaginese sull'isola, i corredi di rado si presentano "completi", ovvero con le due brocche e una ceramica da offerta (Bartoloni, 1996: 163), fatto che richiede una spiegazione specifica: potrebbe essere dovuto a "tagli" perpetuati nel rituale vista la nuova difficile situazione economica, ma probabilmente la spiegazione è molto più complessa di questa e ad oggi, con i dati in nostro possesso, non può essere trovata.

Concludendo, si sarà avuto modo di notare che la parte ceramica del corredo, nella sua componente più puramente punico-rituale, sembra portare a una divisione delle necropoli di Sardegna in tre grandi gruppi (Campidano centro-meridionale; Sulcis; Tharros), che corrispondono esattamente ai gruppi che si erano ottenuti studiando la tipologia delle tombe ipogee. È altamente improbabile che questa corrispondenza sia frutto del caso, o dovuta a falle e parzialità nella ricerca archeologica: è questo un altro indizio che conduce a rafforzare l'ipotesi riguardo l'esistenza di differenze etniche e culturali nelle popolazioni di queste diverse aree della Sardegna, e probabilmente di un diverso atteggiamento di Cartagine nel primo periodo dopo la conquista, che potrebbe aver portato a una migrazione dal Nord Africa più o meno massiccia a seconda dei diversi centri e delle diverse regioni dell'isola, o alla migrazione di coloni provenienti da aree anche molto diverse del Nord Africa.

Posizione della necropoli

Di tutti gli aspetti analizzati, la posizione delle necropoli (fig. 22) è quello che forse cambia meno in seguito alla conquista punica della Sardegna, ma non per questo è meno meritorio d'essere studiato.



Fig. 22. Posizionamento di alcune necropoli fenicie e puniche di Sardegna: Tharros, Bithia, Monte Sirai, Pani Loriga.

Le nuove necropoli a inumazione, infatti, in tutti i casi documentati, si collocano in prossimità della necropoli fenicia ad incinerazione, o addirittura (nei casi di Bithia, Nora, Othoca) le due condividono lo stesso spazio, senza alcun tipo di differenziazione o separazione. A livello simbolico/ideologico, il condividere lo stesso cimitero è di norma un fatto pregnante e carico di significato: se le comunità puniche di Sardegna continuano ad utilizzare, per seppellire, gli spazi usati dalle comunità fenicie che li avevano precedenti, o spazi comunque attigui a quelli, senza alcuna soluzione di continuità, parrebbe potersi dedurre che i Punici di Sardegna sentivano di appartenere alle comunità fenicie di Sardegna evolutesi, e non a due comunità diverse; ciò significa che la discontinuità culturale che noi osserviamo archeologicamente, basandoci sulla cultura materiale, non era forse percepita così tanto tra gli abitanti della Sardegna di quell'epoca: non si deve dimenticare che "Fenici" e "Punici" sono etichette che utilizziamo noi, ma con ogni probabilità i Fenici di Sardegna del VII-VI secolo a.C., così come i Punici di V a.C., avevano identità etniche fluide e in evoluzione, e probabilmente non utilizzavano per autodefinirsi etnonimi contrapposti, anzi esiste la possibilità che entrambi definissero sé stessi "Tirii" (Xella, 2014; Álvarez, Ferrer, 2009; Aubet, 2009): comunque sia, è chiaro che non esisteva una netta linea di demarcazione etnica tra le due comunità.

Unitamente agli altri aspetti qui analizzati, ma forse più degli altri, i dati riguardanti la posizione della necropoli (fattore altamente simbolico quando vi sono sconvolgimenti politico culturali, dato che si tratta un elemento estremamente visibile e palese) lasciano, tra le altre cose, apertissimo il problema dell'intervento militare cartaginese in Sardegna nella seconda metà del VI secolo a.C.. Spesso, infatti, quando un gruppo sociale o etnico, proveniente da fuori, occupa il territorio di un altro, o quando in seguito a un intervento militare, o a una rivolta interna, vi è una sostituzione ai vertici del potere, la nuova comunità dominante si dota di necropoli o tombe posizionate in maniere che denotano un chiaro cambio, in luoghi diversi da quelli dei gruppi ora sottomessi, o magari al centro delle necropoli preesistenti, e così via (Parker Pearson, 2006: 124-141): niente di neppure vagamente simile accade in Sardegna in seguito alla conquista punica. Tuttavia questa non è l'unica soluzione possibile, altre volte il nuovo gruppo dominante, conquistata l'egemonia, evita atti e soluzioni che palesino il cambio avvenuto, cercando il più possibile di apparire in continuità con il passato, e tra questi cambiamenti evitabili vi è anche la costruzione di un cimitero diverso da quello del resto della comunità. La cultura punica nordafricana alla fine del VI secolo a.C. ha chiaramente conquistato l'egemonia sulla Sardegna anche a livello ideologico e funerario, come denota il passaggio da incinerazione ad inumazione e una serie di altri elementi, in parte già analizzati in questo contributo, ma questo evidentemente non porta in alcun modo alla necessità di spostare i cimiteri e mostrare un palese segno di discontinuità con le preesistenti comunità di Sar-

degna; discontinuità che esiste sia a livello politico sia culturale, ciò è noto, ma che non per questo deve essere deliberatamente palesata a tutti i livelli. In definitiva, la posizione delle necropoli puniche non ci dà alcuna risposta sui modi e sull'entità dell'intervento militare cartaginese in Sardegna.

Peraltro le nuove necropoli, ma anche le nuove sepolture, sono realizzate nella quasi totalità dei casi nell'assoluto rispetto di quelle precedenti, fatto che confermerebbe le informazioni giunteci attraverso le fonti¹³, che ci parlano del grande rispetto e della grande pietà che i Punici avevano per i defunti, anche per quelli non appartenenti alla loro comunità (Ribichini, 2005; Guirguis, 2010: 14-15). Le pochissime eccezioni a riguardo (in particolare a Bithia e a Monte Sirai) non mutano il quadro generale in quanto frutto di azioni di singoli e non generalizzate, e per questo necessitano di un'apposita spiegazione che, con i dati ad oggi in nostro possesso, non è possibile fornire.

Senza poter entrare nella descrizione dettagliata di ogni singola necropoli, a livello di analisi generale possiamo notare un solo vero e proprio cambiamento: le nuove necropoli, o le nuove porzioni di necropoli, impiantate dalla fine del VI secolo a.C. in poi, non vengono più posizionate nei banchi sabbiosi, come avveniva a Tiro e come avveniva in diversi insediamenti del mondo fenicio occidentale, anche in Sardegna (Bartoloni, 1996; 2005). Difficilmente si tratta di una casualità: era forse venuto lentamente meno il sostrato ideologico che portava il popolo fenicio a seppellire i propri cari sulle spiagge, atto che di norma caratterizza popoli che percepiscono le proprie esistenze come intimamente legate al mare. Il posizionamento standard resta quello nei banchi rocciosi su fianchi collinari (Ramos, 1990), anche nel caso di nuovi insediamenti (Monte Luna, Villamar) posti al centro di ampi territori che erano ormai in mano punica: qui trovano spazio sia le tombe ipogee, che dovevano necessariamente essere scavate su roccia, sia quelle più semplici a fossa.

La struttura interna

A differenza della posizione delle necropoli, la struttura delle stesse, all'alba dell'età punica, muta considerevolmente, divenendo indice della trasformazione in corso.

Anzitutto le necropoli diventano più inclusive, vi sono più sepolture (ciò però può essere dovuto anche a un incremento demografico) e un maggior numero di infanti sepolti; si diffondono largamente poi le tombe di famiglia, nel tipo ipogeo, che prima erano attestate solo in pochissimi casi¹⁴ (ad esempio le due camere costruite di Othoca

13 Ad esempio Val. Max. V 1, 6; Plut., *Marc.*, 30,2; e poi moltissime fonti che si concentrano in particolare sulla pietà dei Cartaginesi e di Annibale Barca, che tentano di seppellire anche i cadaveri dei nemici morti in guerra: Pol., I 81, 2 e 10; Diod. Sic., XXV 3; Diod. Sic., XXIV 9; Liv. XXII 7,5; Diod. XXVI 16. Estesa analisi dei passi in Ribichini, 2005: 53-54.

14 Si ricordi che in età fenicia le tombe ad incinerazione sono individuali ma molto spesso raggruppate per famiglia (Ramos, 1990).

[Nieddu, Zucca, 1991]); i diversi tipi tombali, familiari o individuali, si dispongono nella necropoli in modo apparentemente poco ordinato, e in ogni caso non divisi per tipo, ma sono tuttavia riscontrabili gruppi di tombe simili, forse realizzate dalla stessa maestranza; le necropoli ora sembrano dare un'idea di *horror vacui*, le tombe si accavallano l'una sull'altra e si cerca di utilizzare tutto lo spazio disponibile, in una ricerca spasmodica del banco roccioso; infine la realizzazione delle tombe diviene appannaggio di pochi gruppi di artigiani specializzati, la cui mano sembra rilevabile in diversi settori della stessa necropoli. In definitiva, si può dire che si passa a piccole necropoli per insediamenti limitati, ad ampie necropoli urbane, che rispecchiano l'enorme cambiamento avvenuto in diversi siti come ad esempio Nora, Cagliari, Tharros; nella struttura delle stesse, in ogni caso, non sembra di poter mai scorgere una pianificazione complessiva organizzata. Da questo quadro si discosta in parte la necropoli di Monte Sirai, in cui le tombe si dispongono in maniera diversa, a "pelle di leopardo", ma questa potrebbe essere un'eccezione, che riguarda comunque un piccolo insediamento di periferia, dovuta alla particolare storia del sito (Guirguis, 2010).

Cosa si può dedurre da ognuna di queste caratteristiche?

Anzitutto, dalla struttura delle necropoli traspare chiaramente che il ruolo della famiglia, del lignaggio, non sia venuto meno nel passaggio tra età fenicia ed età punica: se in età fenicia le necropoli presentavano diverse tombe individuali raggruppate (forse per famiglia, appunto) alternate a poche tombe isolate (Ramos, 1990: 30-31), in età punica compaiono nelle necropoli alcune grandi tombe familiari ipogee, che possono contenere decine di cadaveri, alternate a tombe individuali. Ciò che si deduce è che anche in età punica, nonostante molti insediamenti fossero passati dall'essere semplici abitati/emporio a vere e proprie città, non viene meno il costume di seppellirsi con la famiglia, e per questo motivo sembra potersi afferire che il nucleo familiare e la famiglia allargata restano centrali, quantomeno a livello ideologico, nella struttura e nell'organizzazione sociale della Sardegna punica. Resta invece da comprendersi perché alcuni individui scelgano di farsi seppellire in tombe individuali e non familiari: in ogni caso non è da escludere che tali tombe individuali facessero parte di gruppi più ampi, in particolare nei casi in cui queste avessero stessa orientazione, realizzazione simile e collocazione in prossimità di altre tombe.

Rispetto all'età fenicia v'è un altro aspetto che sottolinea ancor più la rilevanza dell'istituzione familiare nel mondo punico: l'aumento delle sepolture di bambini e adolescenti. Se questo fenomeno nella necropoli di Cartagine si configura quasi come una svolta netta (il 90% dei bambini sepolti si trova in tombe datate dal V secolo a.C. in poi, vedi Benichou Safar, 1982: 342), in Sardegna, pur non assumendo le stesse proporzioni, le sepolture di bambino, che già stavano aumentando nel corso del VI secolo a.C., sem-

brano aumentare decisamente dalla fine dello stesso secolo più o meno ovunque (Botto, Salvadei, 2005; Bartoloni, 2005: 123); il fenomeno, pur nelle sue differenze regionali, sarà in ogni caso da considerarsi legato a ciò che avviene contemporaneamente nella necropoli cartaginese. La presenza di sepolture di bambini nella necropoli sembra denotare un avvenuto cambio ideologico, si ricordi infatti che né nella necropoli di Tiro (Aubet, 2004) né nella necropoli di Achziv (Mazar, 2001) erano attestate sepolture di infanti; tuttavia questo può essere dovuto solo in parte ad una rinnovata centralità del lignaggio e del gruppo familiare, infatti l'aumento delle sepolture di bambini si colloca a livello cronologico contemporaneamente all'aumento delle sepolture in senso più ampio. Ciò parrebbe significare che siamo di fronte a una maggiore inclusività delle necropoli e a nuove norme sociali che permettono di essere sepolti anche a individui facenti parte di quelle categorie che erano in precedenza escluse dalle necropoli: un cambiamento nell'ideologia funeraria assolutamente rilevante e profondo, di cui la sepoltura di infanti costituisce solo una delle conseguenze.

Questi dati portano a pensare che la costruzione di nuove e forti identità urbane, per questi rinnovati insediamenti che stavano assumendo il rango di città, all'interno delle quali convivevano persone di diverse etnie ma che ormai stavano aderendo ad un comune sostrato punico/punicizzante, passi anche nell'includere *tutti* nelle necropoli, solamente in quanto cittadini, facendo dunque venire meno tutti quei vincoli (sociali? Legati al lignaggio o alla famiglia? O di tipo etnico/tribale? Questo non lo sappiamo) che permettevano solo a una parte degli abitanti dell'insediamento di essere sepolti nella necropoli, e ne escludevano altri.

La nuova e più complessa organizzazione degli insediamenti, ormai lontanissimi dai primi abitati fenici forse stagionali da cui avevano tratto le mosse qualche secolo prima, è rispecchiata nelle necropoli anche dall'azione di quelle che sembrano evidentemente maestranze specializzate. Le tombe realizzate apparentemente dalla stessa maestranza sono vicine l'una all'altra, presentano lo stesso orientamento e sono molto simili, quando non apparentemente identiche: la realizzazione delle tombe era demandata dalla famiglia e dai cari perciò ad officine e imprese di scalpellini, e forse anche di quelli che oggi potremmo definire "operatori funerari", fatto questo piuttosto diffuso all'interno delle società ad alto grado di complessità, come ad esempio la nostra, e fatto anche questo che contribuisce ad uniformare, quantomeno a livello di apparenza superficiale, le tombe, e dunque di conseguenza la necropoli nel suo complesso.

Nonostante ciò, non si può negare che le necropoli puniche diano, soprattutto per quanto riguarda quelle più grandi (Tharros, Tuvixeddu...), un'idea di necropoli con

15 Si tenga presente che questo *tutti*, è usato nell'accezione del mondo antico, da cui restavano esclusi moltissimi abitanti dell'insediamento o della città, a partire da centinaia di schiavi e individui di condizione servile.

tombe sì omogenee, sì tutte simili l'una all'altra, sì frutto di una stessa cultura e di una società organizzata e urbana, ma tuttavia disposte in maniera tutt'altro che ordinata (fig. 23-24). E in effetti l'apparenza in questo caso non inganna, le tombe come detto si dispongono per gruppi, non seguono lo stesso orientamento, e sembrano occupare tutto lo spazio disponibile, andando ad utilizzare occasionalmente anche lo spazio rimasto non scavato nella roccia soprastante le camere ipogee; insomma alla grande omogeneità delle tombe e a una loro realizzazione di norma ben strutturata e rifinita, non corrisponde una volontà di disposizione delle stesse in un qualsivoglia ordine. O meglio, le tombe sono ordinate per gruppi e sembrano presentare una logica, nella loro disposizione, che le lega a questo o quest'altro gruppo, questa o quest'altra tomba: è la necropoli nel suo complesso a non sembrare per niente ordinata.

Ora, non si deve dimenticare, nel commentare questo elemento, che la nostra concezione di armonia e di ordine, sostanzialmente geometrica ed euclidea, appare sostanzialmente sconosciuta in moltissime civiltà antiche, così come è notoriamente sconosciuta a molti popoli contemporanei; i Fenici e poi i Punici, quantomeno fino al radicarsi dei contatti con la civiltà greca, sembrano rientrare tra i popoli che non fanno propria questa concezione geometrica ed euclidea dell'ordine, ciò lo si può dedurre, ad esempio, dalla sostanziale inesistenza del concetto di simmetria nel mondo punico (fatto che si può dare per assodato, date le misurazioni di edifici e tombe puniche). Ciò significa che tutte le osservazioni da noi fatte sulla disposizione delle tombe sono corrette, ma la necropoli che noi percepiamo come assolutamente "disordinata" non è detto lo fosse per i Punici che la utilizzavano; anzi, probabilmente loro non la percepivano in nessun modo come "disordinata". Tuttavia l'organizzazione delle necropoli per gruppi di tombe, senza una pianificazione collettiva, con le tombe collocate, parrebbe, a seconda dell'opportunità del momento e degli spazi disponibili, fornisce l'immagine di una società che pur facente parte di una medesima cultura dominante, e di realtà urbane complesse, restava tuttavia al proprio interno divisa per gruppi, per famiglie, che continuavano a formare i nuclei fondanti di una realtà complessiva, e a mantenere una certa autonomia; quanto però questa immagine, assolutamente plausibile per i vari dati che abbiamo riguardo la società punica, corrisponda alla realtà, non ci è possibile saperlo, anche perché non sappiamo fin dove si spinge l'ideologia e dove invece inizia la necessità: l'apparente "disordine" infatti, è probabilmente dato anche dalla necessità di utilizzare tutto lo spazio disponibile nel banco roccioso, e spesso sembra essere proprio la mancanza di spazio ad accavallare le tombe una sull'altra, più che una scelta deliberata.

16 Non si dimentichi che le tombe sembrano realizzate sempre secondo una medesima unità di misura di base, il cubito punico che misura 0,52 m, altro fattore che accresce l'apparenza di omogeneità delle tombe.

17 Secondo alcuni sarebbe di matrice e origine greca, ma in ogni caso dai Greci (in particolare Euclide) questa è stata perfezionata e poi passata ai Romani, e da loro alla nostra società attuale.

Prima di concludere, si noti che sostanzialmente a Monte Sirai, a differenza di tutti gli altri siti, v'è meno omogeneità e maggior distanza e differenziazione tra i vari gruppi di sepolture: questa potrebbe essere una specificità locale sulla quale oltre ci soffermeremo (*infra*).

ECCEZIONI E CONFRONTI: PER UNA MULTICULTURALITÀ DELLA SARDEGNA PUNICA

Questo rapido elenco delle caratteristiche generali delle necropoli sarde all'indomani della conquista punica, delle persistenze e dei cambiamenti che si registrano nelle stesse, porta chiaramente a due considerazioni: il cambiamento non è uguale, né ugualmente profondo in tutta l'isola; gli elementi di origine alloctona sono moltissimi, denotando con chiarezza l'esistenza di una migrazione di un certo rilievo (Moscati, Bartoloni, Bondi, 1997), ma non siamo in presenza di un solo e unico modello che viene esportato. Resta da comprendersi invece che forma assumano, se ancora esistono, gli elementi culturali di matrice "locale".

Per comprendere qualcosa di più su ciò che accade nella cultura funeraria sarda tra VI e V secolo a.C., è necessario uscire dall'isola. In questo modo si potrà notare che parlare di migrazione *punica* in Sardegna e di una cultura funeraria *punicizzata*, è un uso che porta a nascondere una realtà più complessa: molti degli elementi di novità introdotti nella cultura funeraria della Sardegna infatti, o di alcune sue aree, sono attestati solo in alcune aree del Nord Africa dominato da Cartagine, aree che spesso erano in realtà abitate da culture indigene nordafricane che si stavano "punicizzando", dopo secoli di contatti e commistioni con i Cartaginesi, ma puniche non erano¹⁸. Perciò analizzando i singoli elementi si avrà modo osservare la realtà di una migrazione che risulta essere molto più sfaccettata e complessa di quanto potrebbe apparire se ci si limitasse ai soli dati sardi.

Solo le tipologie tombali del Campidano centro-meridionale, con camere ipogee con pozzo d'accesso verticale, rimandano ai modelli ipogei cartaginesi, in uso nella capitale africana sin dal VII secolo a.C. (Benichou Safar, 1982). Le altre tipologie di tombe ipogee che compaiono in Sardegna negli ultimi anni del VI secolo, o all'inizio del V a.C., non sono di tradizione cartaginese. La camera ipogea con accesso a *dromos* gradinato che occupa tutta la larghezza del corridoio d'accesso, tipo standard a Sant'Antioco e Monte Sirai, ma attestato anche a Tharros, è attestato solo fuori da Cartagine, ed è dunque un tipo originatosi dall'incontro tra la cultura funeraria berbera e quella fenicio-cartaginese (Sghaier, 2010; Baradez, 1968; fig. 23); anche per trovare il tipo con corridoio d'accesso con gradini su uno solo dei due lati, usuale a Tharros, si deve andare in aree del Nord Africa berbere, che si stavano in quel momento "punicizzando"¹⁹ (Anziani, 1912; fig. 24).

18 Peraltro l'influenza della cultura indigena e berbera sulla cultura cartaginese, o punica, è troppo spesso ignorata (Camps, 1979).

19 L'utilizzo di questi accessi ampi e gradinati alle camere ipogee, dunque, parrebbe almeno dai pochi



Fig. 23. Veduta di un settore della necropoli di Tuvixeddu.

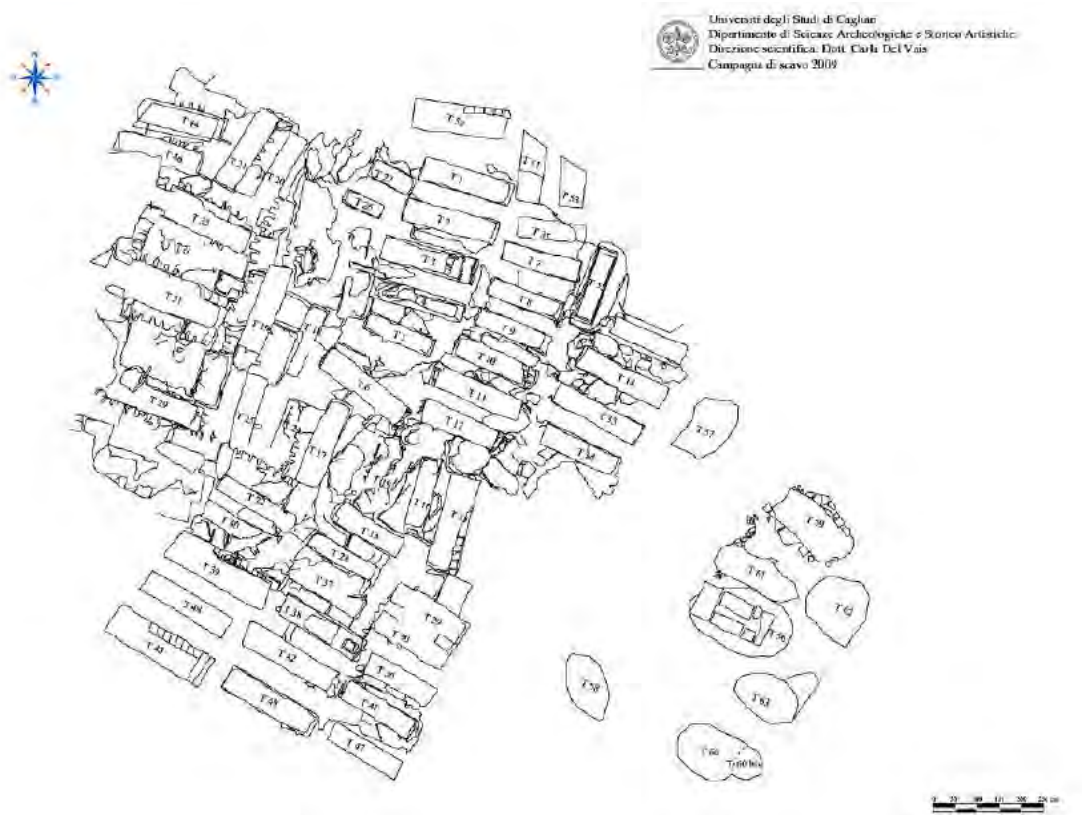


Fig. 24. Pianta di un settore della necropoli settentrionale di Tharros in corso di scavo (Del Vais, 2013).

Altro elemento che rimanda al mondo nordafricano non-semitico è la pittura rossa nelle tombe, usuale nel mondo berbero e nelle tombe *haouanet* (Sghaier, 2010; Stiglitz, 1999: 51-52; fig. 25), per niente usuale a Cartagine, ma attestata invece spesso a Tuvixeddu (Stiglitz, 1999: 51; fig. 26), Sant'Antioco (Bernardini, 2005), Monte Luna (Costa, 1983), Monte Sirai (Guirguis, 2010). Infine, come già detto (*supra*), anche il rituale di deposizione sul fianco rannicchiata, che gode di un paio di attestazioni nella

dati in nostro possesso di matrice e origine berbera, e da alcuni studiosi (Camps, 1979) viene ricondotta al fatto che le popolazioni berbere avessero di norma grandi tombe con accessi semplici (Camps, 1979: 51-52), dunque adattino i nuovi modelli punici di tombe a camera ipogea alle loro esigenze e ai loro modelli mentali.

Sardegna punica, sembra essere di tradizione e origine indigena nordafricana (Guirguis, 2011: 14).

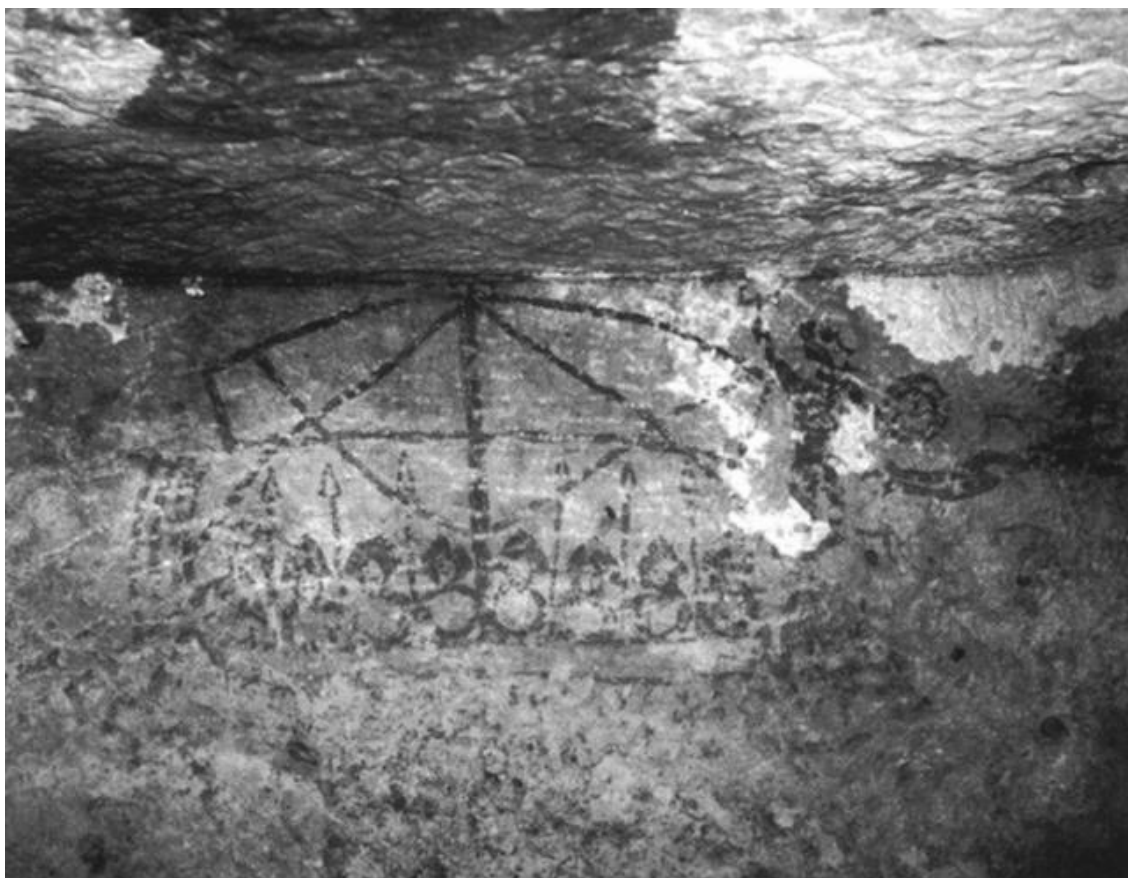


Fig. 25. Decorazione a pitture rosse dall'haouanet di Kef el-Blida.



Fig. 26. Decorazione a pitture rosse da una camera ipogea di Tuvixeddu (Stiglitz, 1999).

Tutti questi dati e confronti non sono stati esposti per creare ipotesi sulla base di automatismi privi di ogni valore storico, non si vuole credere che le famiglie berbere si facessero costruire la tomba “alla berbera” e quelle cartaginesi la tomba “alla cartaginese” (solo per i rituali di deposizione sul fianco, che si contano sulle dita di una mano, si può ipotizzare una relazione diretta con l’etnia del defunto). Ciò che si è cercato di mettere in luce è la rilevanza della cultura indigena nordafricana e non semitica all’interno delle trasformazioni avvenute in Sardegna dopo la conquista cartaginese: visti questi dati, ci sembra indubbia la presenza di individui non Cartaginesi e non semitici nella grande migrazione che aveva luogo dal Nord Africa alla Sardegna, ma dato che la distribuzione anzitutto delle tipologie tombali nella Sardegna punica è regionale, si possono cautamente ipotizzare componenti etnico-culturali diverse nella cultura, superficialmente definibile come “punica”, delle diverse regioni della Sardegna: a sostegno di ciò giunge l’analisi dei corredi funerari, anch’essi più o meno legati a modelli cartaginesi a seconda dell’area geografica sarda, con una apparente corrispondenza con le tipologie tombali (*supra*).

Oltre a palesare questa fondamentale componente berbera, l’analisi delle necropoli della Sardegna punica mette in luce l’esistenza di alcune chiare eccezioni al quadro generale, il cui significato appare da indagarsi. Tali eccezioni possono caratterizzare alcune singole sepolture o tombe, oppure la realtà complessiva di alcuni siti.

Eccezioni, in quanto largamente minoritari, sono i rituali di semicombustione e di inumazione a decubito laterale, già descritti (*supra*). A queste si aggiungono una serie di altre sepolture che presentano tratti “eccezionali”, che potrebbero rimandare a diversità etnico-culturali.

La tomba più “eccezionale” di Sardegna, è la tomba 7 di Sant’Antioco (Bernardini, 2005); datata agli ultimi decenni del V secolo a.C., presenta un *dromos* d’accesso gradinato con tredici gradini, e senza dubbio fu usata una sola volta. La camera presenta una struttura, per ora unica nella necropoli sulcitana e molto rara in Sardegna (una sola attestazione a Monte Sirai), a pilastro centrale isolato (fig.27); tutta la camera era decorata da motivi a bande geometriche e a falsa porta (motivo iconografico che rimanda all’Oriente e all’Egitto), rigorosamente in pittura rossa. La cosa che più sorprende è il pilastro centrale, su cui è scolpita, verso l’ingresso, un’immagine antropomorfa e barbata, incedente, con gonnellino, e che tiene in mano, vicino al petto, un rotolo (fig.28); gli unici colori utilizzati sono il nero e il rosso, e la conservazione degli stessi è davvero straordinaria. Sul fondo della tomba, lungo il lato destro rispetto all’ingresso, sopra due blocchi di pietra squadrati, era posto il feretro ligneo, conservatosi quanto basta per potervi identificare una decorazione antropomorfa che rimanderebbe all’individuo scolpito sul pilastro. Nonostante la perfetta leggibilità dell’immagine scolpita, data la sua unicità ne

risulta ad oggi impossibile l'identificazione, se non in via del tutto ipotetica; le proposte finora portate, pur con validi argomenti (Bernardini, 2005: 75), non paiono risolutive. Per quanto riguarda il corredo, questo presenta una lucerna e un'anfora da mensa, un supporto di clessidra, un *kernos*, inoltre un piatto era posto sull'ottavo gradino del *dro-mos* d'accesso; erano inoltre deposte nella tomba due pernici e diverse uova di uccello. Si noter  l'assenza delle due brocche rituali, che difficilmente pu  essere casuale, unita a diversi elementi che rimandano all'Egitto, sia nella decorazione sia nel corredo (Bernardini, 2005: 78-79). Che il personaggio ivi sepolto non fosse di cultura semitica non si pu  ad oggi affermare con certezza, data l'assenza di confronti, ma proprio la straordinariet  di questa sepoltura all'interno di una necropoli che in quel momento vedeva standardizzarsi tipologie tombali e corredi (Muscuso, 2011: 70), impone di tenere in considerazione questa ipotesi.

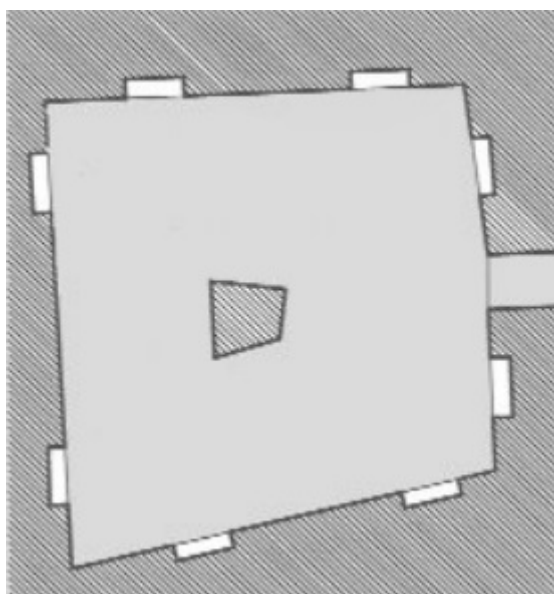


Fig. 27. Pianta della tomba 7 di Sant'Antioco (Bernardini, 2005).



Fig. 28. Pilastro decorato e decorazione parietale della tomba 7 di Sant'Antioco (Bernardini, 2005).

Tante altre sepolture della Sardegna punica presentano elementi che, pur non dando luogo a un quadro così palesemente unico quale quello della tomba 7 di Sant'Antioco appena presentata, appaiono eccezioni nel quadro della cultura funeraria punica.

Oltre ai già citati rituali, gli elementi che sembrano poter essere più significanti dal punto di vista identitario-culturale sono i corredi, ma non nel modo che ci si potrebbe aspettare. Nella Sardegna della prima età punica infatti non sembrano esistere elementi di corredo che, coi dati assolutamente parziali che ad oggi possediamo, possano essere considerati indicatori dell'appartenenza del defunto ad una determinata etnia o cultura: troppo omologate le forme ceramiche per poterne riconoscere una che rimandi a una specifica cultura, così come invece troppo varia è la parte non ceramica del corredo per poter riconoscervi una validità identitaria²⁰, soprattutto visto quanto la parte non ceramica del corredo vari nella capitale cartaginese (Benichou Safar, 1982: 304).

Ma se non vi sono elementi di corredo che possano per ora rivelarsi "indicatori", ciò non significa che non ve ne siano in toto. Anzitutto, l'estrema ripetitività degli elementi del corredo ceramico all'interno della stessa necropoli, che ci impedisce di trovarvi all'interno elementi di chiara diversificazione significativa, potrebbe di converso portarci a pensare che un possibile "indicatore" sia proprio l'assenza di certe forme ceramiche dal corredo. È chiaro che questa è un'asserzione che formuliamo a livello di pura ipotesi, ma se nel costume funerario di una certa comunità punica di Sardegna era assolutamente normale porre sempre nella sepoltura le due brocche rituali e la ceramica per offerta, quando queste non sono presenti probabilmente i parenti del defunto avevano un motivo per fare ciò.

Un altro possibile indicatore identitario, forse però ancor più labile e bisogno di nuovi dati per essere individuato rispetto a quello appena enunciato, è quello legato alla posizione del corredo. Abbiamo già detto che la posizione di certe forme ceramiche, pur subendo alcune modificazioni, sembra continuare ad avere una certa costanza e regolarità, dalla Fenicia della prima Età del Ferro fino alla Sardegna punica (vedi *supra*). Chi, nella Sardegna di V secolo a.C., veniva inumato con il corredo ceramico collocato in posizioni decisamente "semitico-occidentali"²¹, poteva forse avere un'origine, una storia familiare e culturale, diversa da quelli che si fanno inumare con i vari elementi di corredo sistemati con collocazioni decisamente poco usuali sia nella

20 Alcune associazioni di materiali, a differenza dei singoli pezzi non associati, parrebbero poter essere indicatori di "qualcosa" (si pensi ad esempio all'associazione di uova di struzzo con rasoi in bronzo e scarabei (Stigitz, 1999: 66), ma ancora non siamo in grado di comprendere se queste associazioni rimandino ad un'appartenenza etnica (ed eventualmente, a quale etnia), ad un particolare ruolo o rango, o siano solamente una moda priva di reale valore identitario: solo il proseguo degli studi potrà fornirci delle risposte.

21 Si usa qui tale termine per intendere tradizioni che non erano solo di quell'area che noi oggi definiamo Fenicia, ma di un'area più ampia compresa tra gli odierni Israele, Libano e Siria, che comprendeva gli altri regni dell'Occidente semitico (Xella, 2014).

madrepatria Fenicia, sia nelle più arcaiche inumazioni fenicie-occidentali (ovvero quella cartaginesi e maltesi)? A nostro avviso l'ipotesi deve essere tenuta in considerazione, dato che se scompaiono corredi e sepolture riconoscibili come indigene, i "non-punici" (sia nordafricani sia sardi) devono aver iniziato ad utilizzare, molto rapidamente, rituali e corredi punici, probabilmente più per moda o opportunità che per obbligo e costrizione: ciò potrebbe aver portato diversi individui, che decidevano di farsi inumare "alla punica", a non fare *tutto* il rituale esattamente come prevedeva l'antica norma "semitico-occidentale", perché forse, avendo appreso il rituale da persone straniere, che non facevano parte della loro famiglia, non avevano colto tutti gli aspetti del rituale, o non avevano colto quali aspetti fossero punici e quali fossero nordafricani, o, ancora, avevano modificato il rituale adattandolo alle loro esigenze culturali, in maniere che però per noi sono impossibili da cogliere.

Oltre a queste eccezioni e particolarità che riguardano le singole tombe e sepolture, vi sono anche alcuni siti, alcune necropoli, che nel loro complesso si presentano come eccezioni nel panorama della Sardegna punica. L'analisi delle necropoli rende chiarissimo il fatto che l'occupazione punica della Sardegna e della migrazione dal Nord Africa non abbia avuto uguali forme, tempi ed effetti in tutta l'isola.

Bithia (Bartoloni, 1996) e Othoca (Nieddu, Zucca, 1991) entrano in una profonda crisi. Le loro necropoli vedono un calo netto nel numero delle sepolture, non presentano tombe ipogee, e nel caso di Bithia, meglio conosciuto, non sono attestate ad oggi sepolture tra la metà del V secolo a.C. e la metà del IV a.C. (Bartoloni, 1996). Tali siti, forse a causa del loro posizionamento geografico, poco funzionale alla nuova politica cartaginese di controllo territoriale, sembrano essere colpiti da un totale disinteresse da parte di Cartagine, che invece sembra investire risorse e uomini (lo si vede anche dalle caratteristiche e dal numero delle sepolture) a Tharros, nel Campidano centro-meridionale (Nora, Cagliari) e, parrebbe, anche nel Sulcis (*infra*).

La Sant'Antioco punica invece rappresenta una vera e propria particolarità nel panorama della Sardegna, particolarità che ci appare lungi dall'essere casuale. Sant'Antioco, l'antica città fenicia di *Sulky*, la più antica della Sardegna (Tronchetti, 1989), al momento dell'espansione cartaginese vive un momento di crisi davvero breve, per poi riprendersi rapidamente. La necropoli punica è testimonianza di questa ripresa repentina: già dalla fine del VI secolo vi sono ampi ipogei, numerose tombe, ceramica d'importazione attica. Qui però sia gli ipogei, sia i corredi ceramici, rimandano a modelli che non sono cartaginesi. Degli ipogei si è già parlato (*supra*), mentre per quanto riguarda le forme ceramiche, queste sono conservative, "arcaizzanti", molto più simili alle forme ceramiche sulcitane di VI secolo a.C. che alle forme ceramiche nordafricane contemporanee, le stesse attestate nelle altre necropoli puniche di Sardegna.

Forse proprio perché questa città possedeva un'identità più forte delle altre, e forse anche un maggior numero di abitanti, qui l'intervento cartaginese potrebbe essere stato meno massiccio che in altri luoghi, e la città di Sant'Antioco, una volta ricondotta da Cartagine sotto il proprio dominio, potrebbe essere stata "lasciata in pace" e integrata nel sistema del nuovo Stato cartaginese.

Se fosse così, e a noi appare plausibile, l'insediamento di Sant'Antioco sarebbe stato l'unico a non aver vissuto forti sconvolgimenti demografici e di composizione etnica tra VI e V secolo a.C., e questo spiegherebbe il perché la comunità sulcitana non abbia acquisito in blocco il "pacchetto" della cultura materiale punica, ma solo alcuni elementi, pur rilevanti, quali le tombe a camera e il rituale, scelti per motivi a noi ignoti, rimanendo invece attaccata alle proprie tradizioni e ai propri costumi per quanto riguarda altri elementi del costume funerario²².

La necropoli di Sant'Antioco sembra far emergere un'identità collettiva, un'identità comunitaria, diversa da quelle delle altre comunità della Sardegna, ma d'altronde anche l'identità culturale che sembra trasparire dalle sepolture e dalla necropoli della comunità di Nora, è diversa da quella che traspare per la comunità di Tharros, e così via. Quanto queste diversità della cultura funeraria e materiale siano dovute a una diversità etnica, non è dato saperlo ancora, ma certo potrebbero essere legate almeno in parte alla diversa composizione delle comunità, come abbiamo avuto modo di spiegare illustrando i vari aspetti del mondo funerario.

La necropoli di Monte Sirai, infine, si presenta con caratteristiche proprie: le sepolture sono disposte a gruppi, a "macchia di leopardo" (Guirguis, 2010: 115; fig.29), i corredi sembrano cambiare da gruppo a gruppo, v'è estrema varietà dei rituali (Guirguis, 2010: 179), gli ipogei (solo 13 in tutto [Bartoloni, 2000]) sono riservati a poche famiglie. Anche se la visione può essere in parte distorta dal fatto che questa sia la necropoli decisamente meglio conosciuta della Sardegna fenicia e punica, sembra potersi dedurre dai dati attuali una grande polarizzazione della società siraiana, divisa, più delle altre comunità, per gruppi sociali ed etnici. Per questo piccolo centro periferico, senza dubbio multiculturale fin dalla sua fondazione in età arcaica (Botto, 2014; fig.30) e probabilmente colpito (unico tra i siti citati in questo contributo) da un'azione militare violenta da parte di Cartagine alla fine del VI secolo a.C. (Guirguis, 2013), questa apparenza di comunità divisa e polarizzata tra vecchi e nuovi venuti, potrebbe non essere molto distante dalla realtà storica.

²² Per alcuni aspetti la situazione di Sant'Antioco sembra accostabile a quella di Cadice, altra grande e antica città fenicia che in periodo punico sembra mostrare una certa volontà di conservazione, a livello di costume funerario (Torres, 2010; Ramos, 1990: 62). Ma le differenze sono sostanziali, anche perché Cartagine sembra disinteressarsi dell'area atlantica e dunque di Cadice, a differenza di ciò che accade nell'area sulcitana.

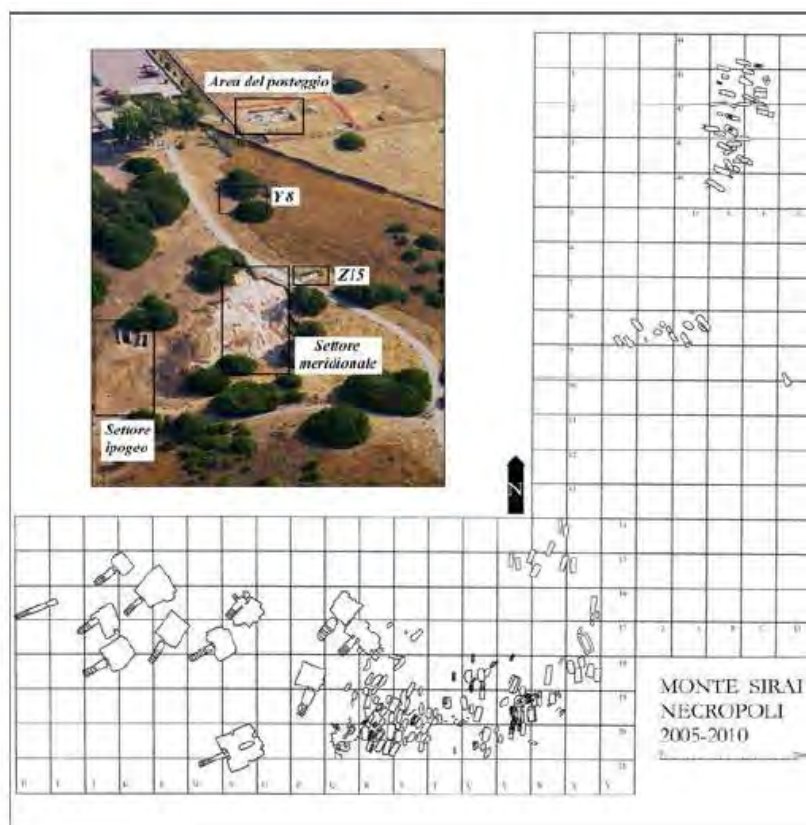


Fig. 29. Pianta della necropoli di Monte Sirai (Guirguis, 2012).

CONCLUSIONI

Questo brevissimo *excursus* non ha nessuna pretesa di essere esaustivo, ma speriamo abbia aiutato a mettere in luce una serie di fattori rimasti troppe volte in ombra nei precedenti studi, i quali si concentravano su diversi obbiettivi.



Fig. 30. Bronzetto di foglia fenicia con individuo che versa con brocca askoide, di chiara tradizione indigena sarda (Botto, 2012).

Anzitutto l'ampiezza, la profondità e la rapidità dei cambiamenti registrati non lasciano spazio a dubbi: Cartagine, come lascia intendere anche il già citato trattato romano-cartaginese del 509 a.C., investe in Sardegna risorse economiche e umane, tanto da portare a una rapidissima "punicizzazione" della cultura dell'isola, anche per quanto riguarda un aspetto posto a confine tra la sfera pubblica e quella privata quale quello funerario.

Questo dato assume ancor più valore se confrontato con quanto si registra negli altri territori caduti alla fine del VI secolo a.C. in mano cartaginese: solo l'isola di Ibiza conosce una punificazione simile a quella sarda²³ (Gómez Bellard, 1984); molto meno conforme alle mode puniche è la cultura funeraria della

²³ Con la fondamentale differenza però che, a differenza di quanto accade in Sardegna, nell'Ibiza punica sembra non fossero presenti popolazioni di origine indigena (Krings, 1995: 792)

Sicilia occidentale (Spanò Giammellaro, 2005; Di Stefano, 2009); mentre radicalmente diversa è la situazione della Penisola Iberica meridionale, dove il passaggio da incinerazione ad inumazione è meno rapido, e le tipologie tombali dominanti sono molto diverse da quelle sarde o cartaginesi (Ramos, 1990).

La cultura punica diviene dominante ed egemone in Sardegna a tutti i livelli, in pochissimi anni, anche se, come abbiamo avuto modo di spiegare anche in questo contributo, l'etichetta *punica* nasconde realtà, uomini, storie diverse: la Sardegna punica sembra una realtà tutt'altro che omogenea dal punto di vista etnico-culturale, e anche all'interno delle necropoli puniche di Sardegna esistono una serie di eccezioni, pur poche, che ci parlano di individui di cultura non semitica.

Se dunque con questo studio ci auguriamo di essere riusciti a strappare il velo che ci impediva di vedere la realtà della Sardegna punica in tutta la sua disomogeneità, resta il fatto che il mondo indigeno sardo e la sua cultura materiale, anche in seguito alla nostra analisi, non risultano riconoscibili, è impossibile individuare un solo elemento di cultura materiale che sia di matrice indigena sarda (a differenza di quanto accadeva in età fenicia, vedi *supra*, e a differenza di quanto accade ad esempio nella Penisola Iberica coeva [Torres, 2005]). Non essendoci né nelle fonti scritte, né in quelle archeologiche, segno di massacri e violenze ai danni di comunità indigene sarde, non si può ipotizzare una loro eliminazione fisica né una loro violenta esclusione dalle comunità cittadine puniche all'indomani della conquista. Alla luce dei dati ad oggi noti appare del tutto plausibile e giustificato invece parlare di un'*integrazione* delle popolazioni indigene sarde nella cultura prima fenicia e poi punica, ovvero di una serie di azioni, consce o inconsce, portate avanti dalla comunità indigena per poter essere più facilmente accettata all'interno della comunità dei nuovi venuti o anche semplicemente essere accettata o tollerata dal nuovo potere statale egemone, in modo che non le fosse arrecato disturbo. Si noti che si è scritto "cultura prima fenicia e poi punica" non a caso, in quanto questo processo di progressiva integrazione, che dopo la conquista cartaginese è arrivato a far scomparire qualsiasi elemento di cultura materiale definibile come indigeno sardo, a noi appare essere iniziato molto tempo prima (Bernardini, 2011), perché nei secoli precedenti si registrano sepolture indigene in necropoli fenicie, con corredo in parte fenicio, che denotano già un processo di *integrazione* di individui di origine indigena nelle nuove comunità. Questa *integrazione* progressiva di individui e di elementi culturali nelle comunità e nella cultura dei nuovi venuti, iniziata probabilmente per moto spontaneo da parte degli indigeni sardi, o delle loro classi dirigenti, oltre a denotare chiari rapporti di forza, ha portato senza dubbio, a lungo termine, elementi *alteranti* e *disintegratori* (Wagner, 2005:

268) nella cultura indigena isolana, che nel corso dei secoli, ben prima dell'intervento cartaginese, avevano mutato per sempre la cultura indigena sarda, e, in seguito all'arrivo nell'isola di un ben più ingombrante e potente vicino (i Cartaginesi appunto, oltre a centinaia o migliaia di Nordafricani), la portarono a confluire, quantomeno nei suoi tratti più immediatamente visibili ed esteriori (quelli materiali) nella cultura e nella moda punica.

Tuttavia è anche chiaro, sia dai pochi dati storici sia da quelli archeologici, che al di sotto di questa unica forma viva una realtà sfaccettata, sfumata, ricca, diversa: le necropoli e le sepolture, con le loro numerose, anche se pur minime, eccezioni e varianti al "pacchetto culturale" punico, sono indice di questa variegata realtà. Non si vuole assolutamente fare un paragone con una realtà che è senza dubbio radicalmente diversa, ma per avere un'idea di cosa si intenda quando si parla di una realtà molto più variegata di quello che l'apparenza lasci supporre, si può trarre ad esempio la Sardegna contemporanea. In quest'isola, dove risiede un popolo orgoglioso, apparentemente omogeneo dal punto di vista culturale, si incontrano persone che parlano due diverse lingue sarde (Campidanese e Lugodurese), con numerosi dialetti, due diverse lingue corse (Sassarese e Gallurese), la lingua corsa propriamente detta, un'antica forma di ligure, una particolare forma di catalano, oltre ovviamente all'italiano, la lingua che oggi fa da tramite e comune a tutta l'isola (Moseley, Asher, 2010): questo solo per quanto riguarda la cultura dei "nativi" sardi. Se nel XXI secolo, nell'epoca della globalizzazione, in Sardegna esistono tutte queste differenziazioni, che a volte sono etniche, a volte solo culturali, altre volte ancora solo linguistiche, e nell'isola il confine tra lingua, cultura ed etnia diviene flebile, sfumato e mutevole, non ci risulta così complicato immaginare che nella Sardegna della prima età punica, saldamente in mano cartaginese, al di sotto di una materialità quasi totalmente punica si nascondesse un patrimonio immateriale, per noi irrimediabilmente perduto, di lingue, culture ed etnie diverse. Non si vuole cadere in un determinismo del tutto ingiustificato, ma ci appare interessante notare che i tre gruppi di necropoli che abbiamo delineato, sulla base dei dati materiali qui esposti, per il periodo punico (fig. 31) corrispondono a tre aree in cui oggi sono parlati tre diversi dialetti della lingua Campidanese: corrispondenza che difficilmente potrà essere considerata casuale.

Detto del rapporto generale tra i Cartaginesi e le altre etnie e culture presenti sull'isola, resta da chiarirsi la situazione delle varie altre etnie presenti sull'isola.

L'etnia che sembra aver posto le maggiori resistenze sembra essere stata quella fenicia, intendendo con questo termine l'etnia a cui appartenevano i discendenti dei migranti giunti in Sardegna dall'Oriente tra VIII e VI secolo a.C.: le discusse distruzioni di Cuccureddus di Villasimius e di Monte Sirai (Moscati, Bartoloni, Bondì, 1997) fanno pensare a una resistenza fisica e forse violenta, mentre per quello che ci riguarda più da vicino, le necropoli e le sepolture (*supra*) ci parlano di un parziale resistenza di forme e

culti che non rimandano al Nord Africa punico. È chiaro che questa cultura fenicia di Sardegna, non essendo troppo lontana da quella dei nuovi dominatori (si pensi banalmente al fatto che con ogni probabilità questi parlavano una stessa lingua, o molto simile), se in un primo tempo, lasciate perdere le forme di resistenza palesi, può aver continuato a vivere senza grossi problemi, in un secondo momento proprio questa limitata differenziazione tra la cultura dominante e quella dominata, avrà portato la cultura fenicia di Sardegna a perdere man mano tutti i suoi tratti distintivi e propri e confluire in quella punica, o sardo-punica, dominante, soprattutto di fronte alla nuova ondata migratoria di IV secolo a.C..



Fig. 31. Carta linguistica della Sardegna contemporanea: si noti la quantità di lingue (non dialetti ma propriamente lingue [Moseley, Asher, 2010]) locali presenti nell'isola.

Un'altra ipotesi si vuole presentare, da tenersi in considerazione come elemento di dibattito: è possibile che alcuni degli indigeni che volevano palesare la loro alterità dalla dominante cultura punica, dati i rapporti e le secolari convivenza con i Fenici, abbiano utilizzato costumi e rituali fenici, arcaizzanti, perché erano ormai percepiti come costumi "locali"²⁴, o comunque molto "più locali" di quelli dei nuovi arrivati Nordafricani, ma anche più accettabili e meno turbativi dell'ordine per i nuovi signori dell'isola rispetto

²⁴ La trasformazione di elementi di chiara origine alloctona in aspetti considerati fondamentali nella cultura locale e indigena non è un evento raro. Per fare un esempio sardo, la lingua locale di Alghero è una forma particolare di catalano: nessuno dubita della sua origine alloctona, ma questo non le impedisce di essere percepita come parte della cultura "locale".

ai costumi propriamente indigeni. Sono questi dunque altri aspetti, altri elementi, in cui si può nascondere la cultura indigena sarda, trasformata però, in questo caso, da cultura indigena a cultura “creola locale”. Ribadiamo che questa possibilità ci appare assolutamente plausibile soprattutto per le comunità che erano interculturali da lungo periodo, e si rimanda all’esempio delle semicombustioni di Monte Sirai di V secolo a.C. (*supra*); si tratta in ogni caso di interessanti suggestioni che esigono ulteriori approfondimenti prima di divenire ipotesi concrete.

Tutte le altre culture (o manifestazioni culturali materiali), molto più lontane e diverse da quella punica rispetto alla cultura fenicia di Sardegna, sembrano invece essersi adattate e trasformate, a livello materiale, molto più rapidamente: le tombe riconducibili chiaramente a ritualità indigene nordafricane si contano sulle dita di una mano, quelle riconducibili ad indigeni sardi ancor si discute se esistano o meno, come visto nei precedenti paragrafi. In ogni caso gli elementi che si discostano più palesemente dalla ritualità punica, come il rito di semicombustione, ad oggi presentano le loro ultime attestazioni nel V secolo a.C., apparendo come un ultimo tentativo di tracciare linee di demarcazione culturali, senza seguito, una sorta di “canto del cigno”.

Le diverse culture ed etnie “subalterne” arrivano a utilizzare dunque, come linguaggio comune, il linguaggio materiale e culturale punico, pur probabilmente declinandolo in diverse maniere. Perciò dobbiamo immaginare che i rapporti tra le varie culture subalterne presenti sull’isola, a partire da quella indigena sarda e da quelle nordafricane non-puniche, sarà stato di sostanziale rispetto e coesistenza pacifica, mediata però sempre dalla cultura egemone punica, non solo materiale, dato che possiamo immaginare che tutti i “non-punici” per comunicare tra loro utilizzassero la lingua punica, ad esempio. Questa situazione, a lungo andare, avrà portato probabilmente a un processo inesorabile di omologazione della cultura non solo materiale ma anche immateriale, ma ciò esce con ogni probabilità dal nostro campo cronologico, e nuovi studi potranno darci risposte in questa direzione.

In conclusione, vogliamo sperare di aver aiutato a comprendere quanto uno studio comparato sul dato funerario, in un contesto colpito da continui spostamenti di genti quale quello del Mediterraneo antico, possa aiutare a gettare luce su questioni che le fonti scritte trattano poco, e con un punto di vista prettamente parziale: l’immagine di una Sardegna in cui di colpo, in seguito a un intervento militare, tutto diviene punico in maniera improvvisa e quasi inspiegabile, è un’immagine da considerarsi superata. La realtà è che ci sono tantissime questioni, questioni chiave per comprendere la Storia non solo della Sardegna ma anche del Mediterraneo antico, che potranno essere risolte grazie a nuovi dati archeologici e nuove indagini, ma anche grazie a nuove analisi specifiche su determinati argomenti.

Le necropoli, le sepolture, questo ambito sempre posto al limite tra il pubblico e privato, in cui le emozioni più intime non possono slegarsi mai dalla rappresentazione sociale della morte, ci forniscono un'idea chiara di una Sardegna viva e varia, in cui si mescolano scelte individuali e collettive, in cui identità nascono e muoiono, in cui culture ed etnie si incontrano e convivono, gettate però ormai in un Mediterraneo occidentale in cui l'ascesa di Cartagine stava rompendo per sempre gli equilibri. Speriamo che la nostra analisi, e le nostre conclusioni, abbiano contribuito a rendere un po' meno convulso questo quadro, e che nei prossimi anni, grazie all'attiva e dialettica unione di dati archeologici con dati paleoantropologici ed osteologici (che già ha preso avvio), si possa illuminare e raccontare senza preconcetti un capitolo fondamentale, e ancora troppo oscuro, della Storia sarda e mediterranea.

lb16175@bristol.ac.uk

BIBLIOGRAFIA

- Acquaro, E.; Del Vais, C.; Fariselli, A. C., (2006): *1. Tharrhica: la necropoli meridionale di Tharros*, S.I., Agorà.
- Alvarez Martí-Aguilar, M.; Ferrer Albelda, E., (2009): "Identidad e identidades entre los Fenicios de la Península Ibérica en el período colonial", en Wulff Alonso, F. (ed.), *Identidades, culturas y territorios en la Andalucía prerromana*, 165-204.
- Anziani, D., (1912): "Nécropoles Puniques du Sahel Tunisien (pl. VII-XII)", *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, 32, 1, 245-304. doi:10.3406/mefr.1912.7070.
- Aubet, M. E., (2004): "La necrópolis de Tiro al-Bass (Líbano)", *Bienes Culturales. Revista del Instituto del Patrimonio Histórico Español (IPHE)*, 3. Exacavaciones arqueológicas en el exterior, 87-96.
- (2009): *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Bellaterra, Barcelona.
- (2010): "The Phoenician cemetery of Tyre", *Near Eastern Archaeology*, 73, 2-3, 144-155.
- (2012): "La nécropole phénicienne de Tyr al-Bass: idéologie et société d'après les don-nées archéologiques", en *l'Histoire de Tyr au témoignage de l'archéologie. Actes du Seminaire international Tyr 2011, BAAL, Hors-Série VIII*, Beirut.
- Baradez, J., (1968): "Les nécropoles de Tipasa: tombes du cimetière Occidental côtier", *Antiquités Africaines*, 2, 1, 77-93.
- Bartoloni, P., (1983): "Monte Sirai 1982. La necropoli (campagna 1982)", *Rivista di Studi Fenici*, 11, 205-217.
- (1987): "La tomba 2 AR della necropoli di Sulcis", *Rivista di Studi Fenici*, 15, 57-73.
- (1996): *La necropoli di Bitia-I*, Consiglio nazionale delle ricerche, Istituto per la civiltà fenicia e punica.
- (2000): *La necropoli di Monte Sirai*, Roma, Istituto per la Civiltà fenicia e punica.
- (2005): "Le necropoli della Sardegna fenicia", en *El Mundo Funerario: Actas del III Seminario Internacional sobre temas Fenicios, Guadamar Del Segura, 3 a 5 de Mayo de 2002*, 117-30.
- Bartoloni, P.; Tronchetti, C., (1981): *La necropoli di Nora*, CNR, Istituto per la Civiltà Fenicia e Punica.
- Bartoloni, P.; Moscati, S.; Bondi, S. F.; (1997): *La penetrazione fenicia e punica in Sardegna, trent'anni dopo*, Accademia nazionale dei lincei, Roma.
- Bedini, A.; Tronchetti, C.; Ugas, G.; Zucca, R., (2012): *Giganti di pietra. Monte Prama: l'Heroon che cambia la storia della Sardegna e del Mediterraneo*, Fabula, Cagliari.
- Bénichou-Safar, H., (1982): *Les tombes puniques de Carthage: topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Editions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

- Bernardini, P., (2005): "Recenti scoperte nella necropoli punica di Sulcis", *Rivista di Studi Fenici*, 33, 1, 63–80.
- (2008): "La morte consacrata. Spazi, rituali e ideologia nella necropoli e nel tofet di Sulky fenicia e punica", in Dupré Raventós, X.; Ribichini, S.; Verger, S. (eds.), *Saturnia tellus: definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico: atti del Convegno internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, 639–58.
- (2011): "Necropoli della prima Età del Ferro in Sardegna: una riflessione su alcuni secoli perduti o, meglio, perduti di vista", *In Tharros Felix*, 4, Carocci editore, Roma, 351–386
- Bonetto, J., (2009): *Nora. Il foro romano 1, 1*, Università degli Studi di Padova, Dipartimento di Archeologia, Padova.
- Botto, M., (2008): "Forme di interazione e contatti culturali fra Cartagine e la Sardegna sud-occidentale nell'ambito del mondo funerario", in *L'Africa Romana. Atti del XVII Convegno Internazionale di Studi: le ricchezze dell'Africa (Sevilla 2006)*, Roma.
- Botto, M., (2012): "Alcune considerazioni sull'insediamento fenicio e punico di Pani Loriga", *Rivista di Studi Fenici* XL/2.
- Botto, M., (2014): "Fenici e indigeni nella necropoli arcaica di Monte Sirai: nuove evidenze", in Arruda, A. M., (ed.), *Fenícios e Púnicos, por terra e mar. Actas do VI Congresso Internacional de estudos Fenícios e Púnicos*, Vol. II.
- Botto, M.; Salvadei, L., (2005): "Indagini alla necropoli arcaica di Monte Sirai. Relazione preliminare sulla campagna di scavi del 2002", *Rivista Di Studi Fenici*, 33, 81-167.
- Camps, G., (1979): "Les Numides et la civilisation punique", *Antiquités Africaines*, 14, 1, 43-53.
- Costa, A. M., (1983a): "La necropoli punica di Monte Luna. Tipologia tombale", *Rivista di Studi Fenici*, 11, 21-38.
- (1983b): "Monte Luna: una necropoli punica di età ellenistica", in *Atti del I Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici (Roma, 5-10 novembre 1979)*, Roma.
- Delgado, A.; Ferrer, M., (2007): "Alimentos para los muertos: mujeres, rituales funerarios e identidades coloniales", *Treballs d'Arqueologia*, 13, Barcellona, 29-68.
- Del Vais, C., (2012): "Tomba ad inumazione di età arcaica nella necropoli di Othoca (loc. Santa Severa, Santa Giusta-OR)", in Del Vais, C. (ed.), *EPI OINOPA PONTON. Studi sul Mediterraneo antico in ricordo di Giovanni Tore*, Oristano.
- (2013): "Nuove ricerche nella necropoli settentrionale di Tharros (campagne 2010-2011): l'Area A", *ArcheoArte*, 2, 333-334.
- Del Vais, C.; Fariselli, A. C., (2010): "Tipi tombali e pratiche funerarie nella necropoli settentrionale di Tharros", *OCNUS Quaderni della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici Alma Mater Studiorum*, Università di Bologna.
- Demartis, G. M., (1986): *La necropoli di Anghelu Ruju*, C. Delfino.

- Di Stefano, C. A., (2009): *La necropoli punica di Palermo: dieci anni di scavi nell'area della Caserma Tukory*, Fabrizio Serra, Roma.
- Dixon, H. M., (2013): *Phoenician Mortuary Practice in the Iron Age I – III (ca. 1200 – ca. 300 BCE) Levantine “Homeland”*, Ph.D. Program in Ancient Civilizations and Biblical Studies (ACABS), Department of Near Eastern Studies, University of Michigan.
- Gómez Bellard, C., (1984): *La necrópolis del Puig des Molins (Ibiza: campaña de 1946)*, Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Archivos, Subdirección General de Arqueología y Etnografía. Series Excavaciones arqueológicas en España, 132, Madrid.
- Guirguis, M., (2010): *Necropoli fenicia e punica di Monte Sirai: indagini archeologiche 2005-2007*, Ortacesus, Sandhi.
- (2011) “Il pianoro di Monte Sirai tra VIII e I sec. a.C.: nuovi dati dall’abitato e dalla necropoli”, in Guirguis, M.; Pompianu, E.; Unali, A. (eds.), *Summer School di Archeologia Fenicio-Punica*.
- (2012) “Dal fuoco alla terra: le necropoli fenicie del Sulcis (VIII-VI sec. a.C.)”, in Guirguis, M.; Pompianu, E.; Unali, A. (eds.), *Summer School di Archeologia Fenicio-Punica. Atti 2011 (Quaderni di Archeologia Sulcitana, 1)*, Carlo Delfino Editore, Sassari, 55-61.
- (2013): *Monte Sirai: 1963-2013 mezzo secolo di indagini archeologiche*, Carlo Delfino editore, Sassari.
- Jiménez Flores, A. M., (1996): *Ritual funerario y sociedad en las necrópolis fenicias de época arcaica de la Península Ibérica*, Gráf. Sol, Écija.
- Khalil, W., (2014): “Les travaux de la mission archeologique de Carloforte”, in Guirguis, M.; Unali, A. (eds.), *Summer School di archeologia fenicio-punica. Atti 2012 (Quaderni di archeologia sulcitana 5)*.
- Krings, V. (ed.), (1995): *La civilisation Phénicienne et Punique: Manuel de Recherche*, Handbuch Der Orientalistik, Bd. 20, E.J. Brill, Leiden; New York.
- Lancel, S.; Morel, J.-P.; Thuillier, J.-P. (eds.), (1982): *Byrsa 2. Rapports préliminaires sur les fouilles 1977-1978: niveaux et vestiges puniques*, Rome.
- Levi, D., (1952): “La necropoli di Anghelu Ruju e la civiltà eneolitica della Sardegna”, *Studi Sardi*, X-XI, Gallizzi, Sassari.
- Lilliu, G., (1999): *La Civiltà Nuragica*, Carlo Delfino Editore.
- Mazar, E., (2001): “The Phoenicians in Achziv, the Southern Cemetery: Jerome L. Joss Expedition, final report of the excavations, 1988-1990”, *Cuadernos de Arqueología Mediterránea*, 7, 1-215.
- (2004): “The Phoenician family tomb n.1 at the Northern Cemetery of Achziv (10th-6th Centuries BCE)”, *Cuadernos de Arqueología Mediterránea*, 10, 11-254.
- Melchiorri, V., (2008): “La tomba 10 AR di Sulci (Cagliari): la tipologia tombale e il corredo ceramico”, *Daidalos*, 8, 61-102.

- Moseley, C.; Asher, R. E., (2010): *The Atlas of the World's Languages in Danger of Disappearing*, UNESCO, Paris.
- Muscuso, S., (2012): "La necropoli punica di Sulky", en Guirguis, M.; Pompianu, E.; Unali A., (eds.), *Summer School di Archeologia Fenicio-Punica, Atti 2011*, Sassari, 67-75.
- Nieddu, G.; Zucca, R., (1991): *Othoca: una città sulla laguna*, S'Alvure, Oristano.
- Parker Pearson, M., (2006): *The Archaeology of Death and Burial*, College Station, Texas A&M University Press.
- Pisano, G., (1996): "Santu Teru (Senorbì): note su alcuni gioielli dalla necropoli di Monte Luna", en Pisano, G., *Nuove Ricerche Puniche in Sardegna (Studia Punica 11)*, Roma, 111-122.
- Pompianu, E., (2014): "La necropoli punica di Villamar", en Guirguis, M.; Unali, A. (eds.), *Summer School di Archeologia Fenicio-Punica, Atti 2012, Quaderni di Archeologia Sulcitana*, 5, Carbonia, 39-45.
- Ponisch, M., (1969): "Influences pheniciennes sur les populations rurales de la region de Tanger", en *Tartessos y sus problemas: V Symposium Internacional de Prehistoria Peninsular, Jerez de la Frontera, Septiembre 1968*, Universidad de Barcelona.
- Ramos Sáinz, M. L., (1990): *Estudio sobre el ritual funerario en las necrópolis fenicias y pùnicas de la Península Ibérica*, Servicio de Publicaciones 1, 2, Universidad Autónoma de Madrid.
- Ribichini, S., (2005): "Sui riti funerari Fenici e Punici: tra Archeologia e Storia delle Religioni", en *El Mundo Funerario: Actas del III Seminario Internacional sobre temas Fenicios, Guadamar Del Segura, 3 a 5 de Mayo de 2002*, 43-75.
- Rivara, P., (1996): "Annotazioni sulle necropoli puniche olbiensi: per una rilettura delle necropoli puniche di Olbia di Doro Levi", en Mastino, A.; Ruggeri, P. (eds.), *Da Olbia ad Olbia. 2500 anni di storia di una città mediterranea (Atti del Convegno internazionale di Studi, Olbia, 12-14 maggio 1994)*, Sassari, 219-233.
- Sader, H., (2005): "Panorama du Monde Funéraire dans l'Orient Phénicien", en *El Mundo Funerario: Actas del III Seminario Internacional sobre temas Fenicios, Guadamar Del Segura, 3 a 5 de Mayo de 2002*, 77-97.
- Santocchini Gerg, S., (2014): *Incontri tirrenici: le relazioni fra Etruschi, Sardi e Fenici in Sardegna (630-480 a. C.)*, Bononia University Press.
- Sghaïer, Y., (2010): "L'architecture funéraire punique: etude comparative entre le Cap Bon, la Sicile et la Sardaigne", en Ferjaoui, A. (ed.), *La Carthage punique, diffusion et permanence de sa culture en Afrique antique Actes du 1er Séminaire, Tunis 28 décembre 2008*.
- Spanò Giammellaro, A., (2000): "Appunti sulla circolazione di categorie artigianali e tipi figurativi tra nord Africa, Sicilia e Sardegna", en *Tuvixeddu: la necropoli occidentale di Karales atti della Tavola rotonda internazionale la necropoli antica di Karales*

- nell'ambito mediterraneo Cagliari, 30 novembre-1 dicembre 1996*, Edizioni della torre, Cagliari.
- (2005): "I luoghi della morte. Impianti funerari nella sicilia fenicia e punica", in *El mundo funerario: actas del III Seminario Internacional sobre Temas Fenicios, Guadamar del Segura, 3 a 5 de mayo de 2002*, 205-251.
- Stiglitz, A., (1999): *La necropoli punica di Cagliari. Tuvixeddu, un colle e la sua memoria*, Cagliari.
- Torres Ortiz, M., (2005): "Las Necrópolis Tartésicas", in *El Mundo Funerario: Actas Del III Seminario Internacional Sobre Temas Fenicios, Guadamar Del Segura, 3 a 5 de Mayo de 2002*, 425-455.
- (2010): "Sobre la cronología de la necrópolis fenicia arcaica de Cádiz", in Niveau de Villedary y Mariñas, A. M. (eds.), *Las Necrópolis de Cádiz: apuntes de arqueología gaditana en homenaje a J. F. Sibón Olano*.
- Tronchetti, C., (1989): *S. Antioco*, C. Delfino, Sassari.
- Van Dommelen, P., (1998): *On colonial grounds: a comparative study of colonialism and rural settlement in first millennium BC West Central Sardinia*, 2, University of Leiden, Leiden.
- Wagner, C. G., (2005): "Colonización, aculturación, asimilación y mundo funerario", in *El Mundo Funerario: Actas del III Seminario Internacional sobre temas Fenicios, Guadamar Del Segura, 3 a 5 de Mayo de 2002*, 267-98.
- Xella, P., (2014): "«Origini» e «identità»", in *Mélanges de l'École française de Rome-Antiquité*, 126, 2. <http://mefra.revues.org/2278>.
- Zamboni, L.; Zaroni, V., (2011): "Ossa e cenere. Le pratiche di 'semicombustione' o 'semicremazione' nel I millennio a.C.", in *Pagani e Cristiani, Forme e attestazioni di religiosità del mondo antico in Emilia*, All'insegna del Giglio, Firenze.