

Federica FONTANA

Contaminazioni nei *sacra* del mondo greco e romano.  
«Sotto gli auspici dell'archeologia»\*

Il mio intervento si configura più come un'introduzione alle ragioni di un incontro che come un'articolata trattazione del tema così come verrà presentato in una prospettiva storico religiosa da Sabina Crippa<sup>1</sup>. D'altra parte, *Sacrum facere* come 'contenitore' è nato proprio come momento di confronto interdisciplinare su un ambito di ricerca molto attuale, che vede coinvolti specialisti di diversa formazione e differente approccio metodologico.

La necessità di questo confronto emerge con chiarezza a partire dal concetto di *sacrum*, che per gli storici delle religioni, soprattutto della religione romana, in qualche modo non esiste, nel senso che tutto è sacro ovvero sancito e in un certo senso garantito da un rituale nella vita pubblica come in quella privata al punto da non poter essere distinto da ciò che sacro non è<sup>2</sup>. Come è già stato detto, infatti, il dualismo sacro/profano, frutto di un'elaborazione teorica moderna, deve essere sostituito per il mondo antico da quello più pertinente di pubblico/privato, laddove anche il privato aveva una sua visibilità pubblica<sup>3</sup>.

Ciò nonostante, per me e per molti di quanti hanno partecipato a questo Seminario non risulta equivoco parlare di 'Archeologia del sacro', un ambito disciplinare all'interno

---

\* Questo mio titolo si ispira a quello della recente mostra «Sotto gli auspici dell'archeologia». Raffaele Pettazzoni: testi, documenti, reperti, (San Giovanni in Persiceto, 29 marzo-31 agosto 2014), dedicata alla vita e all'attività di Pettazzoni avviata, significativamente, nel segno dell'archeologia (allievo di Edoardo Brizio all'Università di Bologna, conseguì il diploma in Archeologia presso la Scuola Italiana di Archeologia di Roma; ricoprì, tra l'altro, il ruolo di ispettore sia presso il Museo Preistorico ed Etnografico Pigorini di Roma, sia presso il Museo Civico di Bologna per la Soprintendenza ai Musei e Scavi di Antichità dell'Emilia-Romagna).

<sup>1</sup> Si veda il contributo di Sabina CRIPPA *infra*.

<sup>2</sup> Per una messa a punto del problema cfr. SANTI 2004; CHIRASSI COLOMBO 2012; CHIRASSI COLOMBO 2013, pp. 11-19.

<sup>3</sup> Sulla contrapposizione *sacer/profanus* e *publicus/privatus*, SABBATUCCI 1951-1952, pp. 91-101; SABBATUCCI 1994, pp. 141-144; SCHEID 2000, pp. 22-23; SANTI 2004; SANTI 2006, pp. 239-250; XELLA 2006, pp. 10-12.

del quale gli archeologi analizzano tutti i dati per così dire materiali relativi a luoghi di culto e a rituali ad essi connessi. Spesso, purtroppo, senza avere piena consapevolezza dei problemi teorici intrinseci a questo settore di ricerca.

Si tratta di una ‘leggerezza’ sul piano metodologico che dovrebbe però essere limitata il più possibile per non generare ‘mostri’: lo storico delle religioni ha bisogno del dato archeologico interpretato per ragionare sulla consistenza e la diffusione di un determinato culto, ma l’archeologo deve essere in grado di coniugare gli aspetti tecnici della propria disciplina con una conoscenza adeguata della storia delle religioni antiche e delle fonti ‘altre’. Un esempio per tutti, quello della multiforme Iside che a seconda della presenza di una cornucopia, di un timone o di un serpente ha generato proposte sincretiche tra le più varie tra le quali *Iside/Fortuna*, *Iside/Igea* o *Iside/Bona dea*, quando non addirittura *Iside/Fortunal Bona Dea*, forme nate da interpretazioni discutibili sul piano iconologico diventate vere e proprie realtà divine prese in considerazione non solamente dagli archeologi del ‘sacro’, ma anche dagli storici delle religioni<sup>4</sup>.

In questo rapporto circolare, in definitiva, le competenze dell’uno restano ineludibili per l’altro e da qui l’iniziativa di *Sacrum facere*<sup>5</sup>.

Un ulteriore approfondimento merita il termine *contaminazioni*, che costituisce la specificità di questo Seminario. Per uno storico delle religioni ‘puro’ come Ileana Chirassi Colombo, con la quale ho discusso a tale riguardo, la parola richiama immediatamente alla mente il concetto di *pollution*<sup>6</sup>, *contaminazione*, quindi, intesa nel significato di perdita della purezza, con un chiaro riferimento sul piano rituale, mentre per me ha chiaramente un’accezione di mescolanza, di punto di contatto, di trasformazione come frutto di un confronto fra culture<sup>7</sup>.

Su questo, forse, varrebbe la pena di riflettere.

Ma veniamo alle *contaminazioni* più propriamente ‘archeologiche’.

Il problema più frequente con il quale l’archeologo si confronta è quello della *contaminazione* di tipo per così dire iconografico (ma anche architettonico, rituale, *etc.*), che però è strettamente legata al tema del ‘sincretismo’ e della cosiddetta *interpretatio*<sup>8</sup>.

Propongo qui in breve alcuni spunti di riflessione, una sorta di introduzione ai lavori, senza la pretesa di un discorso sistematico.

<sup>4</sup> Sul problema cfr. FONTANA 2010, pp. 74-86, con bibliografia di riferimento.

<sup>5</sup> Vedi anche FONTANA 2013, pp. 1-8.

<sup>6</sup> Cfr., ad esempio, PARKER 1983; LENNON 2014.

<sup>7</sup> Il concetto è più affine a quello di ‘acculturazione’, vedi, ad esempio, *Società indigene* 2010. Sul concetto di *mutazione religiosa*, cfr. da ultimo, PIRENNE-DELFORGE, SCHEID 2013.

<sup>8</sup> Cfr. il contributo di Sabina CRIPPA in questi Atti. Cfr. anche MURGIA 2013, pp. 66-93. Per alcuni aspetti della contaminazione iconografica, cfr. DUNAND 2013.

Per valutare fenomeni di contatto e/o prestito culturale l'archeologo ha a propria disposizione segni come il linguaggio formale, la tipologia di un manufatto, il tema e lo schema di una raffigurazione o la forma di un monumento o la consistenza e la tipologia di un deposito o, ancora, tracce di sacrifici. Ma per parlare di assunzione di elementi da una cultura all'altra è necessario partire da una conoscenza adeguata delle 'identità' coinvolte. Soprattutto non è lecito trarre da un eventuale contatto tra culture diverse rapporti cronologici in qualche modo predeterminati fra realtà autoctone – e quindi presumibilmente arcaiche – e realtà 'importate'.

Altrettanto rischiose possono essere le 'generalizzazioni', che costituiscono spesso formule tese ad una confortevole riduzione della complessità di un problema.

Un caso interessante a questo proposito è il concetto di *gallo-romain*, piuttosto utilizzato in letteratura<sup>9</sup>, ma dai contorni un po' troppo sfumati.

Si può essere certi che espressioni di questo tipo siano adottate per indicare forme 'proprie di una cultura romana in terre di tradizione gallica' o piuttosto come 'recupero di tradizione celtica nell'arte romana' o ancora come 'resistenze di un sostrato celtico in ambiente culturale romano'? E soprattutto quali possono essere strumenti efficaci nell'individuare il concetto in sé di 'gallico'?

Il ragionamento non può essere così lineare, come se ci si trovasse davanti ad un semplice passaggio da una cultura artistica o religiosa pre-esistente al 'romano' (o al greco) che a contatto con esso si trasforma o annullandosi o resistendo o, appunto, *contaminandosi* dando luogo a linguaggi propri di quella che a lungo si sono definite 'arte provinciale'<sup>10</sup> – per quanto riguarda la produzione artistica – o 'forme di sincretismo religioso' in ambito culturale<sup>11</sup>.

Sottolineo le convergenze tra questi due aspetti del problema perché hanno radici comuni.

Si prenda il caso di *Epona*<sup>12</sup>, oggi generalmente considerata una divinità celtica protettrice dei cavalli e degli animali da soma, sulla base della pertinenza della radice *epo-* alla lingua celtica<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Per una accurata messa a punto del problema sul piano dei *sacra* e dei luoghi di culto nelle province galliche, cfr. SCHEID 2000, pp. 19-21; RAEPSAET CHARLIER 2012, pp. 37-38.

<sup>10</sup> Cfr. BALDASSARRE 2012, con ampia discussione sul concetto di arte plebea.

<sup>11</sup> Sul concetto di sincretismo definitiva l'elaborazione in PIRENNE-DELFORGE, MOTTE 1994. Cfr. anche XELLA 2009. Vedi, inoltre, FONTANA 2010, pp. 74-86.

<sup>12</sup> Per un inquadramento generale sulla figura di *Epona*, cfr. *DictAnt s.v. Epona*, pp. 733-734 (G. LAFAYE); REINACH 1895; MAGNEN, THÉVENOT 1953; *EAA III, s.v. Epona*, pp. 377-378 (M. FLORIANI SQUARCIAPINO); DUVAL 1976; LINDUFF 1979; OAKS 1986; *LIMCV, s.v. Epona*, pp. 985-999 (S. BOUCHER); BOUCHER 1999; *Calendario* 2012, pp. 33-35.

<sup>13</sup> L'appartenenza del teonimo all'area celtica, dopo un primo momento di attribuzione al latino arcaico, è oggi comunemente accettata e utilizzata come evidenza per la celticità della dea, cfr. BOUCHER 1999, p. 13;

Quella che vorrei analizzare in questa sede è la questione del suo intrinseco ‘celtismo’, elemento che ha determinato la sua qualità di *déesse gallo-romaine* rispetto alla cultura romana e, con esso, della sua eventuale *pre-esistenza* o *re-sistenza* rispetto alla piena affermazione della romanità nelle province galliche. Si tratta, infatti, di un problema che si pone in qualche modo come paradigmatico per casi analoghi.

Da un punto di vista strettamente iconografico la dea si presenta in due schemi fondamentali (di temi non possiamo parlare dato che alla figura di *Epona* non si associa alcuna vicenda mitica)<sup>14</sup>; seduta all’amazzone sul dorso di un cavallo (figg. 1-2) (1) o assisa tra due o più cavalli (2) (figg. 3-5), munita a seconda delle circostanze di fiaccola, cornucopia, patera, cesto di frutta o fiori. Sembrerebbe una dea dotata di competenze non tanto come domatrice di puledri, quanto come protettrice di animali, quali cavalli, muli e asini, impiegati nei lavori dei campi e nei trasporti delle merci. In sostanza una divinità agreste più che della natura selvaggia.

L'iconografia che la rappresenta è di tradizione ellenistico-romana sia nel primo caso (schema simile a quello della Nereide sul toro<sup>15</sup>) sia nel secondo (schema araldico per cui si è proposto un accostamento alla *Potnia Theron*<sup>16</sup>); per quanto riguarda il linguaggio formale, dunque, non presenta caratteristiche ‘indigene’, diversamente da quanto accade, ad esempio, con *Sucellus* che si presenta in uno schema di tipo policleteo, ma abbigliato alla gallica (fig. 6)<sup>17</sup>.

Anche la cronologia costituisce un aspetto del problema piuttosto stimolante.

Il materiale archeologico e le iscrizioni riferibili a *Epona* sono tutte datate tra il II e il III secolo d.C. (ad eccezione di un’iscrizione dubitativamente datata alla fine del I secolo d.C.<sup>18</sup>) quando non si rivelano sostanzialmente indatabili; in ogni caso si tratta di documentazione di piena età imperiale<sup>19</sup>. La dea appare, all’inizio del II secolo d.C., anche nelle fonti letterarie: Giovenale (8.157) indica *Epona* come divinità ‘da stalla’ ma

DELAMARRE 2003, p. 163. Per un’interpretazione in chiave funeraria, cfr. BENOIT 1950.

<sup>14</sup> Nello Ps. PLU. *Parallela minora* C29, p. 312E si narra la vicenda di un certo *Fulvius Stellus*, irriducibilmente misogino, il quale avrebbe preferito accoppiarsi ad una giumenta, generando così *Epona*. Vedi, inoltre, HOFENEDER 2005, pp. 34-36.

<sup>15</sup> Cfr. REINACH 1895; *EAA* III, s.v. *Epona*, p. 377 (M. FLORIANI SQUARCIAPINO).

<sup>16</sup> Questo schema è più attestato in Europa centrale, ma si ritrova anche nella pittura perduta del Circo di Massenzio a Roma, cfr. LIMCV, s.v. *Epona*, p. 993, n. 198 (S. BOUCHER); BOUCHER 1999, p. 15.

<sup>17</sup> Cfr. BOUCHER 1999, p. 15.

<sup>18</sup> Si tratta dell’iscrizione di Entrains (Nièvre), la cui datazione è ancora molto discussa, *CIL* XIII, 2902. Cfr. BOUCHER 1999, p. 16; *Calendario* 2012, p. 33.

<sup>19</sup> Si tratta prevalentemente di rilievi, bronzetti, coroplastica e una pittura, cfr. BOUCHER 1999, pp. 14-18. Per le iscrizioni, cfr. BOUCHER 1999, pp. 14-16; JÜFER 2001, pp. 38-39. I bolli *EPO* su ceramica campana rinvenuti a Saint-Blaise non possono assolutamente essere riferiti *tout court* ad *Epona*, cfr. BOUCHER 1999, p. 16; *Calendario* 2012, p. 33.

non come ‘barbara’, estranea, cioè, alla cultura romana; allo stesso modo, più tardi, la connota Apuleio (*met.* 3.27), che ne descrive un’edicola ornata di rose all’interno di una stalla in cui si trova Lucio trasformato in asino<sup>20</sup>.

Il documento più antico in cui compare *Epona* – la cronologia, ancora discussa, oscilla tra l’età augustea e quella giulio-claudia – è il cosiddetto calendario di Guidizzolo rinvenuto alla fine dell’Ottocento nel territorio tra Brescia e Mantova<sup>21</sup>. Si tratta di un calendario feriale di cui è rimasta solo una piccola porzione scritta su una tegola, che indica il 18 dicembre come giorno di festa dedicato alla dea. Che si tratti di un vero calendario o di una lista di festività ad uso privato non rientra tra i nostri interessi specifici, ma certamente va notato come *Epona* si inserisca tra feste e divinità che si possono definire arcaiche – il manufatto menziona, tra gli altri, i *Saturnalia*, i *Volcanalia* e il *Septimontium*<sup>22</sup> – creando un’associazione piuttosto singolare.

Benché la parzialità del documento non consenta di dedurre che il calendario sia connotato coerentemente da festività arcaiche e di conferire, quindi, anche alla dea dei cavalli una sorta di arcaicità, la presenza di *Epona* è stata interpretata come un fenomeno di precoce ricezione, in età augustea, di una divinità allogena (arcaica) in ambiente romanizzato<sup>23</sup>. L’esistenza di tale divinità nella cultura religiosa gallica né di questo periodo, né tanto meno in precedenza, non è, tuttavia, supportata da alcuna evidenza.

Questi elementi consentono di risalire alle radici della cultura celtica? Credo sia importante riflettere a questo proposito sul fatto che le fonti disponibili non solo sono di età imperiale ma anche presentano una figura divina priva di tratti di ‘celtismo’, di carattere agreste, legata alla protezione degli animali da soma.

Conviene tornare, allora, alla definizione di *gallo-romaine* riferita ad *Epona*.

Come si è detto, la ragione di questo appellativo si troverebbe nella ‘celticità’ del teonimo e nell’area di diffusione delle attestazioni legate alla dea. Una lettura diversa dei dati è, tuttavia, possibile. Prima di tutto, la documentazione relativa alla divinità non è diffusa esclusivamente nelle province galliche, ma anche in quelle danubiane, oltre che in Portogallo, in Spagna, in *Britannia*, in Germania, in *Raetia*, in *Noricum*, in *Pannonia*,

<sup>20</sup> Allo stesso modo le fonti tarde, quali TERT. *apol.* 16, TERT. *nat.* 1.11; MIN. 28.7, PRUD. *apoth.* 147-149; FULG. *serm.* 11.115 esprimono il loro disprezzo rispetto a questa divinità definendola dea delle stalle. Sulle fonti letterarie relative alla dea *Epona*, cfr. HOFENEDER 2005.

<sup>21</sup> CIL I<sup>2</sup>, 253; *InscrIt* XIII, II, 40. Cfr., inoltre, DUVAL 1976, p. 70; BOUCHER 1999, p. 16; *Calendario* 2012, pp. 5-8.

<sup>22</sup> Cfr. *Calendario* 2012, pp. 26-32.

<sup>23</sup> Cfr., da ultima, *Calendario* 2012, pp. 33-35. Scettico sulla possibilità di seguire il passaggio da culturalità indigena a culturalità romana sulla base delle fonti disponibili SCHEID 2000, p. 24. Diversamente *ThesCRA* IV, s.v. *Aedes (romano-provinciali delle Gallie)*, p. 156 (M. CAVALIERI) considera il *fanum* il risultato di una «interpretatio Romana delle pratiche religiose».

in Macedonia, in Africa settentrionale e in Italia, soprattutto a Roma<sup>24</sup>. Se anche si volesse sorvolare sull'estrema genericità del termine 'celtico', riferito ad un gruppo etnico privo di un sistema culturale e culturale unitario<sup>25</sup>, a vantaggio di una delimitazione geografica che comprenda la *Gallia Narbonensis* e le cosiddette *Tres Galliae*, i dati non sarebbero in ogni caso coerenti.

Risultati più credibili si ottengono, invece, se si pone nella giusta prospettiva la funzione della dea, protettrice degli animali da stalla, qualità che la rende oggetto di particolare devozione proprio in quelle zone connotate dalla presenza degli eserciti o tradizionalmente legate all'allevamento del bestiame o alle attività agricole che impiegano animali da soma. Ovunque, quindi, ci siano cavalli, asini e muli.

Se, dunque, lo schema figurativo è di tradizione ellenistico-romana, la cronologia di età imperiale, l'area di diffusione riferibile alle competenze specifiche della dea, nulla impedisce di pensare che anche il teonimo possa essere riconsiderato e trarre origine piuttosto nel variegato e multietnico ambiente cisalpino, tradizionalmente legato all'allevamento dei cavalli<sup>26</sup>; in tal caso, la presenza di *Epona* sul calendario di Guidizzolo avrebbe una spiegazione più semplice.

Si tratta di ipotesi, naturalmente.

Un altro caso estremamente interessante – e di natura analoga – è quello 'architettonico' del cosiddetto 'tempio gallo-romano' o 'tempio a galleria', meglio noto in letteratura come *fanum*<sup>27</sup>. Si tratta di definizioni che designano grosso modo strutture a pianta centrale con una cella sopraelevata, che svetta come una torretta sopra il tetto spiovente del colonnato che la circonda<sup>28</sup>. Anche in questo caso, la tipologia architettonica dovrebbe corrispondere ad un tipo monumentale nato dalla 'fusione' di una tradizione indigena con quella romana. Tuttavia, a dispetto del nome, questo tipo di luogo di culto si afferma solamente durante le fasi più attive della romanizzazione delle province galliche (ma anche in Germania, *Raetia*, *Pannonia*, *Britannia*, *Noricum*) e si sviluppa nella piena età imperiale<sup>29</sup>. L'aspetto curioso è che di questa tipologia templare, di cui sono stati

<sup>24</sup> Sulla diffusione delle attestazioni relative ad *Epona*, cfr. HANOTEAU 1980; LIMC V, s.v. *Epona*, p. 996 (S. BOUCHER); BOUCHER 1999, pp. 14-18; LOBÜSCHER 2001; WEBSTER 2003; BECK 2009, pp. 33, 264; HERNÁNDEZ GUERRA 2011; *Calendario* 2012, p. 33.

<sup>25</sup> Nello specifico degli aspetti culturali, cfr. MURGIA 2013, p. 72, nt. 367.

<sup>26</sup> MURGIA 2013, pp. 3-12.

<sup>27</sup> Sul termine «ambiguo ma ormai tradizionale» e la sua storia cfr. il recente FAUDET, RABEISEN, DUPÉRE 2012, pp. 76-81, con ricca bibliografia. Per un bilancio sul problema, cfr. IZRI, NOUVEL 2011.

<sup>28</sup> Cfr. GROS 2001, pp. 217-219; *ThesCRA* IV, s.v. *Aedes (romano-provinciali delle Gallie)*, pp. 155-156 (M. CAVALIERI); FAUDET, RABEISEN, DUPÉRE 2012, pp. 76-77.

<sup>29</sup> Sono, in ogni caso, quasi tutti posteriori alla conquista della Gallia da parte di Cesare, cfr. GROS 2001, pp. 217-219 (con alcune indicazioni precedenti); *ThesCRA* IV, s.v. *Aedes (romano-provinciali delle Gallie)*, p. 156 (M. CAVALIERI); FAUDET, RABEISEN, DUPÉRE 2012, p. 79. Per cinque casi della metà del II secolo a.C., FAUDET 1993, p. 119.

censiti numerosi esemplari, nessuno è presente in Alvernia, il cuore della Gallia antica e, in un certo senso, della sua resistenza alla romanizzazione<sup>30</sup>.

Il cosiddetto ‘tempio gallo-romano’ è, dunque, veramente un prodotto dell’incontro fra le due culture?

Proprio nell’ambito del I Seminario di Archeologia del Sacro, la dott.ssa Bruno della Soprintendenza del Veneto – Nucleo Operativo di Verona, ha presentato i dati recenti dello scavo del tempio di Marano nella Valpolicella, da cui è emerso che la pianta ricostruita dell’edificio della fase augustea sembrerebbe ispirarsi proprio al tipo ‘gallo-romano’ (fig. 7), come molto probabilmente anche la precedente fase tardo-repubblicana (fine II-inizi I secolo a.C.)<sup>31</sup>.

Apro una breve parentesi su questa fase, documentata soprattutto da pitture le cui caratteristiche formali sono tali da aver indotto chi le ha studiate a parlare di ‘stile zero’<sup>32</sup>. Un livello qualitativo, in ogni caso, eccezionale attribuibile a botteghe urbane, se non ellenistiche, al seguito di una committenza di altissimo profilo; un intervento di questo livello in un territorio come quello veronese, ancora sullo scorcio del II secolo a.C., rende forse meno infondata la proposta di rivalutare altri atti evergetici dello stesso genere e la loro relativa cronologia, come sarebbe il caso del tempio ‘trionfale’ di Monastero ad Aquileia<sup>33</sup>. Proprio per il caso aquileiese, piuttosto che di «alcuni recenti dubbi del tutto immotivati» circa una datazione ‘alta’ preferirei parlare del fruttuoso esercizio del dibattito scientifico<sup>34</sup>.

Tornando a Marano, non entro nei dati di dettaglio, perché sono in corso di edizione, ma mi sembra interessante notare, come è stato fatto già in occasione del Seminario, come in tal caso si tratterebbe del più antico tempio ‘gallo-romano’ noto nel mondo romano. Non si trova, però, nelle province galliche e il committente è stato individuato con buoni argomenti in un esponente della classe dirigente di età repubblicana, dotato quindi di ‘cultura romana’<sup>35</sup>. Se così fosse e se il prototipo, se così si può dire, si trovasse

<sup>30</sup> Sull’assenza in Alvernia, cfr. GROS 2001, p. 219. Sul censimento dei *fana*, cfr. FAUDET 1993; GROS 2001, p. 218; *ThesCRA IV, s.v. Aedes (romano-provinciali delle Gallie)*, pp. 157-158 (M. CAVALIERI); FAUDET, RABEISEN, DUPÉRÉ 2012, pp. 76-81; si tratta di 653 siti e 843 schede.

<sup>31</sup> Presentato in occasione del *I Seminario di Archeologia del Sacro* (Trieste, 17-18 febbraio 2012) e della giornata di studi organizzata dal Collège de France *Temples d’Italie. Nouvelles fouilles et découvertes* (Paris, 1 marzo 2013), il sito di Marano di Valpolicella è rimasto sostanzialmente inedito, cfr. le brevi note di BRUNO 2012, pp. 96-100, in particolare p. 99 dove si specifica che il tempio sembrerebbe un *fanum* ‘celtico’.

<sup>32</sup> Nello specifico, alcuni pezzi mostrano un motivo ‘ad onde’, ricondotto al cosiddetto ‘stile zero’, PAGANI, MARIANI c.s.). Cfr., inoltre, MURGIA 2013, pp. 161-162, con approfondito commento.

<sup>33</sup> STRAZZULLA 2013, p. 86.

<sup>34</sup> Tra coloro che hanno espresso «alcuni dubbi recenti del tutto immotivati» sulla datazione al 129 a.C. del frontone di Monastero ad Aquileia, rialzandone la cronologia alla prima metà del II secolo a.C., sono certamente in buona compagnia, cfr. FONTANA 1997, pp. 39-51, COARELLI 2003, p. 59, KÄNEL 2005, p. 90.

<sup>35</sup> Gli scavi del tempio di Marano di Valpolicella hanno portato in luce numerosi intonaci dipinti, di

realmente in territorio italico, le ragioni della sua fortuna nelle province occidentali andrebbero piuttosto cercate nella funzione, nel significato, di questa specie di modello, forse non a caso collocato in posizione enfatica in cima al colle, a controllo di un territorio sottratto militarmente al 'barbaro'<sup>36</sup>.

In questo caso sarebbe ancora lecita la definizione di 'gallo-romano'?

Quelle che ho proposto sono chiaramente delle provocazioni, ma credo siano questioni che si devono porre per non cedere alle semplificazioni. I casi che ho citato e che hanno toccato solo parzialmente l'ampio tema del Seminario sono più che altro delle proposte di riflessione, una sorta di elogio alla complessità che andrebbe coltivata con ostinazione e non banalizzata, pur nel rispetto delle peculiarità delle rispettive discipline.

«Ognuno con propri metodi» ha detto Angelo Brelich, e nella consapevolezza dei propri limiti.

Desidero, infine, ringraziare tutti coloro che hanno contribuito alla buona riuscita di questo Seminario, prima di tutto la dott.ssa Maria Masau Dan, Direttrice del Museo di Arte Moderna 'Revoltella', e il dott. Maurizio Messina, Direttore della Biblioteca Statale di Trieste, che hanno messo a disposizione gli accoglienti locali in cui si è svolto l'incontro, e la Fondazione CRTrieste, che anche quest'anno ha contribuito alla realizzazione dell'evento; un grazie particolare alla dott.ssa Maria Angela Fantini, della Biblioteca Statale, per il suo sostegno e la sua disponibilità, e alla dott.ssa Emanuela Murgia, che ha curato con me l'organizzazione scientifica e la preparazione degli Atti.

---

eccezionale qualità, ascrivibili al II secolo a.C.; il ritrovamento sembra confermare quanto supposto su altre basi, ovvero che nella fabbrica del tempio furono impiegate maestranze per una committenza di altissimo profilo, non locale, MURGIA 2013, pp. 155-165 (diversamente BRUNO 2012, pp. 96-100 considera tra le ipotesi più attendibili «che l'iniziativa possa aver fatto capo a membri di cultura romana della comunità dell'*oppidum* di Verona (...) il centro abitato più importante e influente della zona e già dotato di edifici monumentali decorati con i modelli più in voga»).

<sup>36</sup> MURGIA 2013, p. 162. Un caso per certi versi simile, potrebbe essere quello del tempio di *Nauportus*, oggetto di indagini geofisiche, le cui forme sembrerebbero riproporre la tipologia 'gallo-romana' (Mušič, HORVAT 2007, p. 264). Significativa la cronologia relativa di questo luogo di culto: è noto, infatti, che con la fondazione di *Emona*, probabilmente dopo le guerre illiriche combattute da Ottaviano (35-33 a.C.) l'importanza di *Nauportus*, *vicus* di Aquileia, con funzione di avamposto commerciale e 'militare', cominciò rapidamente a diminuire in quanto sostituita dalla colonia di nuova fondazione, cfr. *Nauportus* 1990, HORVAT, MUŠIČ 2007, pp. 165-174, HORVAT 2009, pp. 366-369.



## BIBLIOGRAFIA

## BALDASSARRE 2012

I. BALDASSARRE, *Arte plebea. Una definizione ancora valida?*, in F. DE ANGELIS, J.-A. DICKMANN, F. PIRSON, R. VON DEN HOFF (a cura di), *Kunst von unten? Stil und Gesellschaft in der antiken Welt von der „arte plebea“ bis heute Internationales Kolloquium anlässlich des 70. Geburtstages von Paul Zanker, Rom Villa Massimo, 8-9 Juni 2007*, Wiesbaden, 17-25.

## BECK 2009

N. BECK, *Goddesses in Celtic Religion. Cult and Mythology: A Comparative Study of Ancient Ireland, Britain and Gaul*, Thèse de doctorat d'Études Anglophones, Université Lumière Lyon 2-University College of Dublin.

## BENOIT 1950

F. BENOIT, *Les mythes de l'outre-tombe. Le cavalier à l'anguipède et l'écyère d'Epona*, Bruxelles.

## BOUCHER 1999

S. BOUCHER, *Notes sur Epona*, in Y. BURNAND, H. LAVAGNE (a cura di), *Signa deorum. L'iconographie divine en Gaule romaine*, Paris, 13-22.

## BRUNO 2012

B. BRUNO, *Marano di Valpolicella, Monte Castelon. La campagna di scavo 2010 nell'area del santuario di Minerva*, «QuadAVen» 28, 96-100.

## Calendario

S. R. SOLANO (a cura di), *Il calendario di Guidizzolo (Mantova). Feste e culti in età romana*, Milano 2012.

## CHIRASSI COLOMBO 2012

I. CHIRASSI COLOMBO, *Riflessioni sul «sacro» tra phainomenon e genomenon*, in L. LA ROCCA, V. NIZZO (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto. Rappresentazioni e pratiche del sacro, Atti dell'Incontro internazionale di studi, Roma, Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini, 20-21 maggio 2011*, Roma, 189-202.

## CHIRASSI COLOMBO 2013

I. CHIRASSI COLOMBO, *Sacer, sacrum, sanctus, religiosus. Valutazioni e contraddizioni storico semantiche*, in *Sacrum facere*, 11-21.

## COARELLI 2003

F. COARELLI, *L'ellenizzazione dell'area adriatica dell'Italia in età ellenistica*, in «Hesperia. Studi sulla Grecità di Occidente» 17, 55-62.

## DELAMARRE 2003

X. DELAMARRE, *Dictionnaire de la langue gauloise*, Paris.

## DUNAND 2013

F. DUNAND, *Images de dieux en dialogue*, in *Panthée*, 191-232.

## DUVAL 1976

P.-M. DUVAL, *Les dieux de la Gaule*, Paris.

## Etudier les lieux de culte

O. DE CAZANOVE, P. MÈNIEL (a cura di), *Etudier les lieux de culte en Gaule romaine, Actes de la table-ronde de Dijon, 18-19 septembre 2009*, Montagnac 2012.

FAUDET 1993

I. FAUDET (a cura di), *Atlas des sanctuaires romano-celtiques de Gaule. Les fanums*, Paris.

FAUDET, RABEISEN, DUPÉRÉ 2012

I. FAUDET, E. RABEISEN, B. DUPÉRÉ, *Un siècle d'inventaires des sanctuaires de Gaule*, in *Etudier les lieux de culte*, 75-83.

FONTANA 1997

F. FONTANA, *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C.*, Roma.

FONTANA 2010

F. FONTANA, *Culti isiaci in Italia settentrionale, I. Verona, Aquileia, Trieste*, con un contributo di E. MURGIA, Trieste.

FONTANA 2013

F. FONTANA, *Archeologia e "sacro": le ragioni di un incontro*, in *Sacrum facere*, 1-11.

GROS 2001

P. GROS, *L'architettura romana dagli inizi del III secolo a.C. alla fine dell'alto impero. I monumenti pubblici*, Milano.

HANOTEAU 1980

M. T. HANOTEAU, *Epona, déesse des chevaux. Figurations découvertes en Suisse*, «HelvA» 11, 2-20.

HERNÁNDEZ GUERRA 2011

HERNÁNDEZ GUERRA, *La diosa Epona en la Península Ibérica. Una revisión crítica*, «HispanT» 35, 247-260.

HOFENEDER 2005

A. HOFENEDER, *Die Göttin Epona in der antiken Literatur*, in W. SPICKERMANN, R. WIEGELS (a cura di), *Keltische Götter im römischen Reich, Akten des 4. Internationalen Workshop "Fontes epigraphici religionis celticae antiquae" (F.E.R.C.A.N.) von 4.-6.10.2002 an der Universität Osnabrück, Möhensee*, 29-46.

HORVAT 2009

J. HORVAT, *Selected aspects of Romanisation in western and central Slovenia*, in G. CUSCITO (a cura di), *Aspetti e problemi della romanizzazione. Venetia, Histria e Arco Alpino Orientale. Atti della XXXIX Settimana di Studi Aquileiesi, 15-17 maggio 2008*, Trieste, 355-381.

HORVAT, MUŠIČ 2007

J. HORVAT, B. MUŠIČ, *Nauportus. A commercial settlement between the Adriatic and the Danube*, in M. CHIABÀ, P. MAGGI, C. MAGRINI (a cura di), *Le Valli del Natisone e dell'Isonzo tra Centroeuropa e Adriatico. Atti del Convegno Internazionale di Studi, San Pietro al Natisone (Ud), 15-16 settembre 2006*, Roma, 165-174.

IZRI, NOUVEL 2011

S. IZRI, P. NOUVEL (avec la collaboration de N. COQUET, P. BARRAL, M. JOLY), *Les sanctuaires du nord-est de la Gaule. Bilan critique des données*, in M. REDDÉ et alii (a cura di), *Aspects de la Romanisation dans l'Est de la Gaule*, Glux-en-Glenne, 507-532.

KÄNEL 2005

R. KÄNEL, *Le terracotte architettoniche di Monastero-Der Terrakottgiebel von Monastero*, in G. CUSCITO, M. VERZÁR BASS (a cura di), *Aquileia dalle origini alla costituzione del ducato longobardo. La cultura artistica in età romana (II secolo a.C.-III secolo d.C.)*. Atti della XXXV Settimana di Studi Aquileiesi, 6-8 maggio 2004, Trieste, 71-92.

LENNON 2014

J. J. LENNON, *Pollution and religion in ancient Rome*, Cambridge.

LINDUFF 1979

K. M. LINDUFF, *A Celt among the Romans*, «Latomus» 38, 817-837.

LOBÜSCHER 2001

J. LOBÜSCHER, Epona. *Eine gallo-römische Göttin in Dakien*, in C. COSMA, D. TAMBA, A. RUSTOIU (a cura di), *Studia archaeologica et historica Nicolae Gudea dicata*, Zaláu, 207-211.

MAGNEN, THÉVENOT 1953

R. MAGNEN, E. THÉVENOT, Epona, *déesse gauloise des chevaux, protectrice des cavaliers*, Bordeaux.

MURGIA 2013

E. MURGIA, *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*, Trieste.

MUŠIČ, HORVAT 2007

B. MUŠIČ, J. HORVAT, Nauportus. *An early Roman trading post at Dolge njive in Vrhnika. The results of geophysical prospecting using a variety of independent Methods*, «AVes» 58, 219-283.

Nauportus

J. HORVAT (a cura di), *Nauportus (Vrhnika)*, Ljubljana 1990.

OAKS 1986

L. S. OAKS, *The Goddess Epona. Concepts of Sovereignty in a changing Landscape*, in M. HENIG, A. KING (a cura di), *Pagan Gods and Shrines of the Roman Empire*, Oxford, 77-83.

PAGANI, MARIANI c.s.

C. PAGANI, E. MARIANI, *Nuovi dati sulla pittura di I stile dalle recenti indagini nell'area del santuario di Minerva sul monte Castelon di Marano di Valpolicella*, in *Atti della XII International Conference of AIPMA, Context and Meaning, Athens 16-20 september 2013*, c.s.

Panthée

L. BRICAULT, C. BONNET (a cura di), *Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leiden 2013.

PARKER 1983

P. PARKER, Miasma. *Pollution and purification in early Greek religion*, Oxford.

PIRENNE-DELFORGE, MOTTE 1994

V. PIRENNE-DELFORGE, A. MOTTE, *Du «bon usage» de la notion de syncrétisme*, «Kernos» 7, 11-27.

PIRENNE-DELFORGE, SCHEID 2013

V. PIRENNE-DELFORGE, J. SCHEID, *Qu'est-ce qu'une "mutation religieuse"?*, in *Panthée*, 309-313.

RAEPSAET CHARLIER 2012

M.-T. RAEPSAET CHARLIER, *Les cultes de la cité des Lingons. L'apport des inscriptions*, in *Etudier les lieux de culte*, 37-73.

REINACH 1895

S. REINACH, Epona, *la déesse gauloise des chevaux*, Paris.

SABBATUCCI 1951-1952

D. SABBATUCCI, Sacer, «StMatStorRel» 23, 91-101.

SABBATUCCI 1994

D. SABBATUCCI, *Terminologia sacrale in Roma*, in U. BIANCHI (a cura di), *The Notion of «Religion» in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVI<sup>th</sup> IAHR-Congress, Rome 3<sup>rd</sup>-8<sup>th</sup> September 1990*, Roma, 141-144.

*Sacrum facere*

F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste 17-18 febbraio 2012*, Trieste 2013.

SANTI 2004

C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma.

SANTI 2006

C. SANTI, *Il concetto di sacer in Dario Sabbatucci*, in I. BAGLIONI, A. COCOZZA (a cura di), *Dario Sabbatucci e la storia delle religioni. Atti del Convegno del 26-27-28 maggio 2004*, Roma, 239-250.

SCHEID 2000

J. SCHEID, *Réflexion sur la notion de lieu de culte dans les Gaules romaines*, in W. VAN ANDRINGA (a cura di), *Archéologie des sanctuaires en Gaule romaine*, Saint-Etienne, 19-26.

*Società indigene*

E. MIGLIARIO, L. TROIANI, G. ZECCHINI (a cura di), *Società indigene e cultura greco-romana, Atti del Convegno internazionale, Trento 7-8 giugno 2007*, Roma 2010.

STRAZZULLA 2013

M. J. STRAZZULLA, *La decorazione architettonica fittile*, in P. BASSO, G. CAVALIERI MANASSE (a cura di), *Storia dell'architettura nel Veneto. L'età romana e tardoantica*, Venezia, 86-97.

WEBSTER 2003

J. WEBSTER, *Art as resistance and negotiation*, in S. SCOTT, J. WEBSTER (a cura di), *Roman Imperialism and Provincial Art*, Cambridge, 24-51.

XELLA 2006

P. XELLA, *Archeologia e storia delle religioni. Riflessioni sulla terminologia e sul metodo*, in M. ROCCHI, P. XELLA (a cura di), *Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del «Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee». Roma-CNR 15 dicembre 2003*, Verona, 3-16.

XELLA 2009

P. XELLA, «Syncretisme» comme catégorie conceptuelle: une notion utile?, in C. BONNET, V. PIRENNE-DELFORGE, D. PRAET (a cura di), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006), Bilan historique et historiographique, Colloque de Rome, 16-18 novembre 2006*, Brussel-Rome, 135-150.

ILLUSTRAZIONI

Fig. 1 *Epona* su un rilievo da Fontaines-les-Chalon (da Boucher 1999, tav. VI, fig. 3).

Fig. 2 *Epona* su un rilievo Gannat (da Boucher 1999, tav. VI, fig. 1).

Fig. 3 *Epona* su un rilievo da Aptaat (da Boucher 1999, tav. III, fig. 2).

Fig. 4 *Epona* su un rilievo da Tessalonica (da Boucher 1999, tav. II, fig. 1).

Fig. 5 *Epona* su una pittura dal Circo di Massenzio a Roma (da Boucher 1999, tav. III, fig. 1).

Fig. 6 Bronzetto raffigurante *Sucellus*, Musée d'Archéologie Nationale, Château de Saint-Germain-en-Laye.

Fig. 7 Il tempio di Marano di Valpolicella, pianta (da Bruno 2012, p. 98).



1



2



3



4



5





