

Francesco BELFIORI

Sacra peregrina a Roma in età medio-repubblicana: il caso di *Iuno Regina*, dall'*evocatio* del culto alla diffusione in area medio-adriatica (IV-II secolo a.C.)

ABSTRACT

Iuno Regina was the main goddess of etruscan town of *Veii*. She was called in Rome by the specific ritual of *evocatio*. As other foreign divinities, the cult of *Iuno Regina* was included in the category of *sacra peregrina*. On one hand, ancient Authors show the importance of this goddess in the context of Roman state religion, specially during the Second Punic war; on the other hand, archaeology of cult places shows the spread of this cult in colonial territories between IIIrd and IInd century B.C., such as the Medio-Adriatic coast. The paper focuses on the role of this cult in the context of colonization and romanization of central Italy through the analysis of a study case: the roman sanctuary known as *lucus Pisauensis* near Pesaro, the ancient roman colony of *Pisaurum* (Italy, Marche region).

KEYWORDS

Lucus Pisauensis, *ager Gallicus*, romanization, archaeology of cult places

Introduzione: il lucus Pisauensis nel quadro della colonizzazione e della romanizzazione dell'ager Gallicus

Il complesso archeologico ed epigrafico pertinente al luogo di culto noto in letteratura come *lucus Pisauensis*, costituisce una delle attestazioni più significative della religiosità romana e latina di età medio-repubblicana proveniente dall'Italia centrale e, in particolare, dalla costa medio-adriatica (fig. 1). I quattordici altari iscritti (*CIL* I², 368-381 = *ILS* 2970-2983 = *ILLRP* 13-26) e il nucleo di materiale votivo a essi associato, riportati in luce a sud-ovest di Pesaro tra il 1734 e il 1737 e oggi conservati presso il Museo Oliveriano di Pesaro, sono stati oggetto di una recente revisione, che ha evidenziato l'importanza di questo luogo di culto nell'ambito della colonizzazione romana dell'*ager Gallicus*¹.

Come vedremo, il *lucus Pisauensis* costituisce un caso esemplare per lo studio dei processi di diffusione della cultura romano-latina al di fuori dei suoi confini geografici originari, contestualmente all'espansione romana in Italia centrale tra IV e III secolo a.C. e allo stanziamento di gruppi di coloni di origine romana e latina nei nuovi territori.

L'evocatio di Iuno Regina e l'istituzione del culto a Roma

Tra i culti presenti nel *lucus Pisauensis*, *Iuno* sembra essere la principale divinità venerata nel santuario. Tre sono infatti le are dedicate a Giunone e tra queste² particolare rilevanza assume quella di *Iuno Regina* la quale offre interessanti nozioni utili a comprendere la dialettica religiosa tra Roma e le sue diramazioni periferiche: in particolare, le modalità con le quali il culto fosse officiato nel santuario pesarese, rispetto alla maniera in cui lo stesso era concepito e strutturato a Roma (fig. 2). Al fine di condurre questo confronto nel migliore dei modi, non sembra fuori luogo ripercorrere le tappe che portarono all'istituzione del culto a Roma.

Come noto, il culto di *Iuno Regina* rappresenta uno degli unici due casi menzionati esplicitamente dalle fonti a proposito del rito dell'*evocatio*³. La cooptazione di divinità

¹ Cfr. ora BELFIORI 2017, con bibliografia precedente; COARELLI 2000. Sull'annessione del settore medio-adriatico e in particolare dell'*ager Gallicus*, e sulla sua conseguente colonizzazione, una recentissima sintesi è in SILANI 2017.

² Mi riferisco a *CIL* I², 370 (IVNONE – *Iuno*) e a *CIL* I², 371 (IVNO · LO|VCINA – *Iuno Lucina*) *CIL* I², 378 (IVNONE · RE – *Iuno Regina*).

³ L'altro caso di *evocatio* noto è quello che interessò le divinità tutelari della città e del popolo cartaginesi, in occasione dell'assedio del 146 a.C., la cui relativa testimonianza scritta (*MACR. Sat.* 3.9.7-8) non riporta tuttavia i nomi delle divinità in questione, ma soltanto il *carmen evocationis*.

straniere da parte di Roma è un fatto caratterizzante e strutturante il sistema religioso romano. Le divinità straniere facevano il loro ingresso nel *pantheon* romano *per pacem* (in seguito a richieste formali, alla consultazione dei Libri Sibillini, a responso oracolare) o in seguito a un apposito e specifico rituale, l'*evocatio* appunto, praticato durante gli assedi delle città nemiche⁴. Attraverso un apposito *carmen*, la divinità poliade di queste città veniva convinta ad abbandonare il luogo al quale era radicata e il popolo e la città sui quali esercitava la sua tutela. In entrambi i casi (o pacificamente o in seguito a *evocatio*), l'ingresso a Roma della nuova divinità avveniva tramite l'accettazione pubblica e ufficiale da parte del Senato che, così facendo, la cooptava e la integrava nei culti ufficiali di Stato conferendole cittadinanza e residenza, tramite la consacrazione di un tempio⁵. I culti 'importati' a Roma di origine straniera erano inclusi all'interno della categoria dei *sacra peregrina*⁶.

L'ingresso del culto di *Iuno Regina* a Roma trae origine dalla presa di Veio (396 a.C.), città della quale era divinità poliade: è in quell'occasione che Camillo, dopo aver invocato la dea assieme ad Apollo, recitò la formula di *evocatio* con la quale convinse *Iuno* ad abbandonare la città, a passare dalla parte dei Romani e a trasferirsi a Roma⁷. In seguito all'*evocatio* e al trasferimento del suo *signum* a Roma, Camillo dedicò un tempio a *Iuno Regina* in *Aventino* (392 a.C.). Contestualmente, Camillo istituì un *ordo matronarum* coinvolto direttamente nell'inaugurazione del tempio e, come vedremo, nella gestione del suo culto in diverse occasioni⁸.

⁴ MACR. *Sat.* 3.9.2-3; PLIN. *nat.* 28.18. Sull'*evocatio* in generale, BETTINI 2014, pp. 93-101 e, recentemente, DE SANCTIS 2016 con bibliografia precedente.

⁵ Sulle modalità di voto, di costruzione e di dedica dei templi a Roma in età repubblicana cfr. ZIOLKOWSKI 1989-1990 e ZIOLKOWSKI 1992.

⁶ FEST. 14 p. 268 Lindsay: *Peregrina sacra appellantur quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conlata, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*. Cfr. BETTINI 2014, pp. 93-101, il quale insiste sul concetto di 'cittadinanza' conferita agli dèi stranieri. È interessante sottolineare come nella concessione della cittadinanza, nella cooptazione in Senato e nel riconoscimento ufficiale di nuovi culti si utilizzasse il medesimo verbo, *adscisco* ovvero 'riconosco'. Da questo fatto linguistico, continua Bettini, si evince perfettamente la dimensione politica e civica della religione romana, per cui le *res sacrae* nascono e vengono concepite unicamente in funzione della Città, della quale sono conseguenza. Al tempo stesso, il concetto di 'conferire cittadinanza agli dèi' permette di comprendere la concezione tutta romana della *civitas*, all'interno della quale uomini e dèi sono concittadini, sottoposti all'autorità statale.

⁷ Cfr. *LTUR* III, *s.v. Iuno Regina*, pp. 125-126 (M. ANDREUSSI). Inoltre Liv. 5.21.1-3 per la formula di evocazione recitata da Camillo con la quale invocò *Iuno Regina* e *Apollo Delphicus*, al quale promise la decima del bottino; nella stessa occasione Camillo si impegnò a restaurare il tempio di *Mater Matuta* (Liv. 5.19.6), evidentemente quello del Foro Boario.

⁸ Liv. 5.21-22; Liv. 5.31.3: *eodem anno aedes Iunonis reginae (...) dedicatur, celebratamque dedicationem ingenti matronarum studium tradunt*; Liv. 5.52.10: *Iuno regina transueta a Veiis nuper in*

A Roma, dunque, *Iuno Regina* entrò a far parte dei culti pubblici e ufficiali di Stato, ricevette un tempio sull'Aventino e al suo culto fu preposto un *ordo matronarum* dalle competenze rituali specifiche. Nel 187 a.C. un secondo tempio a *Iuno Regina* venne votato (insieme a un altro per *Diana*) da M. Emilio Lepido, il quale lo dedicò nel 179 a.C. durante la sua censura⁹.

Il culto di Iuno Regina a Roma: funzioni e aspetti rituali

Le valenze del culto di *Iuno Regina* a Roma sembrano catalizzarsi attorno a due funzioni principali: la prima, quella della tutela della maturazione sessuale, della fecondità e della procreazione femminile¹⁰; la seconda, la poneva a difesa delle strutture portanti della società e, in ultima analisi, di Roma stessa. In realtà, a un'analisi più approfondita emerge come le due funzioni siano strettamente correlate tra loro.

Riguardo al primo punto, il coinvolgimento di *Iuno Regina* nei rituali di passaggio propri del mondo femminile e la tutela accordata alla donna nel corso della sua evoluzione biologica e sessuale sembrano funzionali a una dimensione più ampia. Infatti, la maturazione sessuale della donna e la conseguente capacità di concepire e partorire costituivano i presupposti per il suo ingresso nella società adulta dei cittadini; la donna era in grado quindi di contrarre un *conubium* legittimo, nell'ambito del quale mettere al mondo figli che sarebbero diventati a loro volta nuovi cittadini¹¹. Tali funzioni ascrivibili alla potestà divina di *Iuno Regina*, lungi dall'essere confinate alla dimensione individuale e privata, rispondono dunque a un bisogno primario della comunità, i cui bisogni di continuità biologica e di equilibrio demografico risultano ricondotti a un quadro civico e sociale religiosamente formalizzato, ritualmente regolato e legalmente riconosciuto¹².

Aventinoquam insigni ob excellens matronarum studium celebrique dedicata est die; VAL. MAX. 1.8.3; PLU. Cam. 6.1-2.

⁹ Cfr. *LTUR* III, s.v. *Iuno Regina, aedes in Campo, ad Circo Flamini* (A. VISCOGLIOSI). Si tratta, come noto, del tempio che doveva sorgere accanto a quello di Giove Statore, entrambi compresi entro la *porticus Metelli* successivamente ribattezzata *porticus Octaviae*.

¹⁰ Questa funzione è coerente alla figura di *Iuno* quale divinità 'degli inizi', anche per quanto riguarda l'organizzazione del calendario e il computo del tempo. A lei erano consacrate le calende di ogni mese (mesi lunari, cui erano collegati i cicli femminili): ogni primo giorno del mese si sacrificava a *Iuno* che, assistita da Giano, permetteva al mese (e alla luna nuova) di 'nascere'. Per lo stesso motivo il primo giorno dell'anno, il 1 marzo, coincideva con il *dies natalis Iunoni Lucinae*. Cfr. SCHEID 2009, p. 55 e *LIMC* V, s.v. *Iuno* (E. LA ROCCA).

¹¹ MARCATTILI 2012.

¹² Cfr. nt. precedente e CRESCI MARRONE, MENNELLA 1984, pp. 131-137.

La seconda specificità ravvisabile nel culto di *Iuno Regina*, che ne costituisce il tratto più evidente ed eminentemente politico, risiede nel ruolo a lei affidato quale protettrice di Roma. Nei momenti di grave pericolo e di minaccia per lo Stato era lei a essere chiamata a garantire la *salus publica*, del popolo e della città di Roma.

Questa considerazione è particolarmente verificabile se si considera come *Iuno Regina* fosse una delle divinità maggiormente onorate in relazione al verificarsi dei *prodigia*: erano questi delle manifestazioni, degli eventi sorprendenti e inusuali di varia natura che annunciavano qualche avvenimento importante, favorevole o, più frequentemente, sfavorevole per le sorti dello Stato¹³. Essi erano imputati alla diretta iniziativa degli dèi che, così facendo, manifestavano apertamente il loro dissenso e la loro ira nei confronti di infrazioni di natura sacrale e religiosa, che avevano portato alla rottura della *pax deorum*. I *prodigia* necessitavano di specifici rituali di purificazione e di espiazione pubblica (la *procuratio prodigiorum*), con modalità, soluzioni e cerimonie di volta in volta stabilite in relazione allo specifico *prodigium*, così come in ogni occasione occorreva individuare quale o quali erano le divinità da placare¹⁴. Il fine ultimo era quello di ristabilire la *pax deorum* e quindi, il corretto equilibrio tra lo Stato, le sue componenti e il mondo divino.

Iuno Regina risulta la divinità più specificatamente coinvolta nelle *procuraciones prodigiorum* per tutto il corso dell'età repubblicana, con un apice di *prodigia* registrati (e conseguenti rituali riparatori celebrati pubblicamente) negli anni della seconda Guerra Punica. In particolare, per l'anno 207 a.C. le fonti ricordano una vera e propria crisi religiosa, aggravata dalla discesa di Asdrubale in Italia; le sorti della guerra, in quel momento sfavorevoli per i Romani, erano evidentemente da imputare alla rottura della *pax deorum*. La narrazione degli eventi, riportata da Livio¹⁵, insiste dunque sulle particolari attenzioni rituali rivolte a *Iuno Regina*; essa viene invocata come la divinità principale cui

¹³ SCHEID 2009, pp. 110-111. Sulle tipologie dei *prodigia* cfr. CIC. *Div.* 1.93; e *ThesCRA* III, s.v. *portenta, prodigia, monstra* (A. MAGGIANI); DE SANCTIS 2012, pp. 33-40. Si trattava solitamente di fenomeni atmosferici e tellurici, di epidemie, di nascite di uomini o di animali deformati, di comportamenti inusuali da parte degli animali ma anche di avvenimenti apparentemente più trascurabili.

¹⁴ Tutto quanto di attinente ai *prodigia* rientrava nelle competenze dei sommi magistrati della *res publica*, i consoli che, sentiti i testimoni, riferivano in Senato. Era il Senato a stabilire la procedura rituale più adatta per espriare il *prodigium*, poi affidata alle massime autorità religiose, ovvero il collegio pontificale e i *decemviri sacris faciundis* per la consulta dei Libri Sibillini.

¹⁵ Cfr. LIV. 27.37.7-15 per l'episodio, nel 207 a.C., della caduta di un fulmine sul tetto del tempio di *Iuno Regina* in *Aventino* e sulla processione lustrale che, partendo dal tempio di *Apollo Medicus*, si concluse davanti al suddetto tempio con il sacrificio officiato dalle *matronae* di due vacche bianche e con l'offerta di due statue in legno di cipresso raffiguranti la dea. Su questo cfr. PERUZZI 1990, pp. 29-37; HÄNNINEN 1999, pp. 41-42.

venivano demandate la tutela e la salvaguardia dello Stato e le sorti stesse della guerra¹⁶. Nello svolgimento delle liturgie e delle cerimonie (le *procuratio prodigiorum*) officiati per placare *Iuno Regina*, un ruolo specifico e di primaria importanza spettava alla componente femminile (l'*ordo matronarum* già menzionato precedentemente), che interveniva a nome dello Stato¹⁷. Dalle fonti suddette si apprende dell'organizzazione e dello svolgimento di *supplicationes*, di *lectisternia* e di grandi sacrifici accompagnati da canti e da inni sacri; dell'offerta di doni votivi. In più di un'occasione, durante le processioni, le donne compaiono in numeri precisi, organizzate in *chorus* e accompagnate dal collegio dei *decemviri sacris faciundis*. All'*ordo matronarum* si affidava il compito di confezionare i doni da offrire a *Iuno Regina* e di sacrificare sul suo altare¹⁸.

La descrizione di modalità rituali specifiche, quali appunto lo svolgimento di letti-sterni, l'esistenza di cori di fanciulle e la recitazione di inni conferma quanto sappiamo da fonti più tarde¹⁹, ovvero che i sacrifici svolti in onore di *Iuno Regina* venivano officiati *ritu graeco* e non secondo la norma (o *romano more*); ciò risulta di nuovo coerente con l'origine "straniera" del culto e la sua appartenenza alla categoria dei *sacra peregrina*²⁰.

¹⁶ Nella tradizione, *Iuno* è costantemente la divinità protettrice dei nemici di Roma: a titolo di esempio si ricordi l'opposizione di *Iuno* nei confronti di Enea e le testimonianze di Ennio, Silio Italico e Valerio Massimo che ricordano come *Iuno* fosse la principale divinità protettrice di Cartagine (fonti raccolte e commentate in HÄNNINEN 1999, pp. 44-45). La stessa *Iuno Regina* era stata divinità poliade di Veio. Questo fatto spiega il motivo per cui, per i Romani, *Iuno* dovesse essere oggetto di speciali cure e attenzioni rituali. A proposito della *procuratio prodigii* a cui ci si riferisce nel testo e delle principali funzioni di *Iuno Regina* cfr. CRESCI MARRONE, MENNELLA 1984, p. 135: «le mozioni che stanno all'origine del rito sono duplici: istanza di sollecitare una decisiva vittoria militare e, nel contempo, viva preoccupazione per un equilibrio demografico tanto pericolosamente insidiato dal sanguinoso conflitto annibalico».

¹⁷ Lo stesso *ordo* era stato coinvolto nell'inaugurazione del tempio sull'Aventino; cfr. nt. 8, PERUZZI 1990, pp. 31-33 e *LTUR* III, s.v. *Iuno Regina*, pp. 125-126 (M. ANDREUSSI).

¹⁸ In occasione della processione menzionata in nt. 15, il *chorus* era composto da ventisette fanciulle; allo stesso modo LIV. 31.12.6-10 in occasione di una *procuratio prodigi* da compiersi nel 200 a.C. in seguito al manifestarsi di *monstra* (una categoria di *prodigia*, ovvero il parto di esseri mostruosi come ermafroditi, uomini o animali deformi) conferma questa modalità rituale: *decemviri ex libris res divinas easdem quae proxime secundum id prodigium factae essent imperarunt. Carmen praeterea ab ter novenis virginibus cani per urbem iusserunt donumque Iunoni reginae ferri*.

¹⁹ Si tratta dei protocolli e dei resoconti dei Giochi Secolari, conservati in duplice copia (17 a.C. e 204 d.C.); il contesto è quello dei sacrifici diurni del secondo giorno. Cfr. SCHEID 2011, pp. 285-286.

²⁰ Il 'rito greco' rappresenta in realtà una sequenza liturgica con delle differenziazioni e delle integrazioni rispetto a quella canonica, normalmente identificata come *mos romanus*, sulla quale SCHEID 2011, pp. 10-45. Tra gli elementi specifici del cosiddetto 'rito greco', si ricordino l'uso dell'acqua pura per la purificazione dell'altare, degli officiati e delle vittime; inoltre, la *prothusia* (l'equivalente dell'*immolatio*, ovvero la consacrazione della vittima) avveniva con lo spargimento di orzo sulla fronte dell'animale e il successivo taglio di un ciuffo di peli. Gli officiati portavano corone di alloro e non erano velati. Per le problematiche che pongono le fonti scritte in termini di ricostruzione delle peculiarità e delle dinamiche che caratterizzano il rito greco nell'ambito dei *sacra* romani cfr. SCHEID 2011, pp. 86-104 per il quale «I culti

Iuno Regina e le matronae pisaureses: *dialettica tra centro e periferia*

Alla luce dei tratti connotanti il culto di *Iuno Regina* a Roma e delle specificità di natura rituale annesse, sembra ora opportuno volgere l'attenzione all'iscrizione proveniente dal *lucus Pisaurensis*. In *CIL I*², 378 si legge (fig. 2):

IVNONE · RE | MATRONA | PISAURESE | DONO · DEDROT

Partendo da questa e integrando l'analisi con i dati offerti dallo studio della restante documentazione archeologica del santuario, è possibile dedurre alcuni elementi utili e circoscrivere le funzioni del culto di *Iuno Regina* nel *lucus* pesarese.

Come approfondito nel paragrafo precedente, *Iuno Regina* era una divinità matronale e insieme ad altre divinità presenti nel *pantheon* pesarese, quali *Diana* e *Mater Matuta*²¹, doveva essere chiamata a tutelare le donne in occasione dei riti di passaggio e dei momenti più importanti della loro vita, patrocinando la maturazione sessuale, il matrimonio e il parto, garantendo loro la fecondità e ricoprendo anche funzioni curatriche nei confronti della loro prole. Sembra dunque possibile proporre un nesso tra questi culti e la notevole quantità, nell'ambito del regime delle offerte caratterizzante il *lucus Pisaurensis*, di *ex voto* fittili quali uteri, statue di bambini fasciati e teste votive femminili, le cui iconografie rimandano alla figura della *nubenda*²² (fig. 3).

romani di rito greco costituiscono una categoria religiosa complessa e ambigua»; infatti, «la categoria del rito greco non era soltanto selettiva, ma anche arbitraria» perché «non significa che essa comprendesse i culti di tutte le divinità “greche” (...). Bisogna inoltre considerare l'appartenenza dei culti di rito greco alla stessa classe dei culti stranieri (*peregrina sacra*). I “culti stranieri” (*peregrina sacra*) erano celebrati, scrive Festo, secondo il rito della religione da cui erano stati trasferiti a Roma, e ciò li distingueva dai culti romani di rito greco, poiché continuavano ad essere considerati come culti stranieri (...). Comunque sia, i culti di rito greco, i culti greci e i culti stranieri delle nostre fonti hanno in comune il fatto di essere differenti dai culti o dal rito romani». In conclusione, «i servizi religiosi di rito greco erano un miscuglio di comportamenti rituali romani e di qualche gesto che rinviava al mondo greco».

²¹ Rispettivamente *CIL I*², 376 e *CIL I*², 372, 379.

²² Per una rassegna completa dei manufatti votivi del santuario si rimanda a BELFIORI 2017 dove emerge come risulti decisamente arduo, in mancanza di indicazioni esplicite, dedurre a quale divinità specifica, tra quelle attestate, questi votivi fossero dedicati: da un lato la presenza di divinità dalle funzioni e dalla *potestas* sovrapponibili, dall'altro l'intrinseca genericità di queste offerte non consentono di stabilire nessi inequivocabili. Tuttavia, ferma restando l'associazione tra altari e materiale, sembra possibile condividere le considerazioni di LIPPOLIS 2014, in particolare p. 59 (anche se riferite a contesti magno-greci arcaici): «L'uso della coroplastica non caratterizza tutti i culti in maniera eguale, ma solo alcuni, e in particolare sembra ricollegabile ad azioni gestite dai membri femminili del gruppo sociale, fatto che ne spiega la maggiore frequenza nei luoghi di culto più specificatamente dedicati a divinità connesse con i diversi ruoli assolti dalle donne». Inoltre, «una serie di elementi spinge a considerare con attenzione una pertinenza prevalentemente femminile: l'uso di *plasmata* (anche se non in terracotta) appannaggio di sacerdoti femminili; la prevalente

L'esistenza di un *ordo matronarum* 'locale' poi, evidentemente preposto all'organizzazione e alla gestione delle liturgie che venivano officiate nel *lucus Pisaurensis* e indirizzate al culto della dea, sembra lasciar intravedere una strutturazione dell'apparato rituale pesarese analoga a quella già vista per Roma: le *matronae* di Pesaro costituirebbero il corrispettivo dell'*ordo matronarum* istituito da Camillo a Roma. La dedica incisa sull'altare sembra del resto confermare tale chiave di lettura: il *collegium* opera ritualmente su un piano eminentemente pubblico e ufficiale, come si evince dal termine *pisaurese*²³.

È probabile quindi che anche nel caso in esame i tratti del culto possano essere ricondotti a un quadro religioso più ampio, che se da una parte rispondeva alle esigenze devozionali delle singole devote, dall'altra superava la dicotomia tra individuo e società. In questi termini, le facoltà attribuite a *Iuno Regina* anche nel *lucus Pisaurensis* dovevano essere rivolte *in primis* alla salvaguardia e alla tutela della comunità, della sua continuità e del suo equilibrio demografico. Alla luce di quanto proposto, non sembra dunque casuale la presenza, tra i culti officati nel santuario, di *Salus*: essa dovrà essere intesa quale personificazione divina di un concetto che non riguarda tanto l'integrità fisica (*ualetudo*), quanto piuttosto la coesione e la stabilità socio-politiche del gruppo che frequentava il luogo di culto²⁴.

In ultima analisi, il ruolo e le funzioni di *Iuno Regina* nel *lucus Pisaurensis* sembrano prossime e assimilabili a quelle già analizzate nel contesto di Roma e della religione di Stato, proiettate e calate nel contesto coloniale in esame. Anche l'ambito cronologico risulta coerente: tanto a Roma, quanto in ambito adriatico le fonti a nostra disposizione (scritte, archeologiche ed epigrafiche) sono riferibili a un orizzonte di III-inizio II secolo a.C.²⁵.

destinazione delle terrecotte figurate a ritualità femminili (riti di passaggio legati ai culti di Artemide, ai culti matrimoniali, ai culti funerari, anch'essi in genere competenza delle donne); l'amplessima preponderanza di soggetti femminili (che si tratti di divinità o delle più frequenti fedeli in atto di offerta o legate a varie 'situazioni' cerimoniali) (...). Una manipolazione femminile potrebbe essere possibile anche quando le figure identificano uomini in diversi stadi di età, bambini, giovani e maturi, dal momento che, nonostante il dibattito sui contesti in cui queste iconografie sono attestate sia ancora aperto, è molto alta la possibilità che possa trattarsi di manifestazioni legate a culti di fertilità (aspettativa o ringraziamento in funzione della nascita del bambino) o di carattere funerario (banchettanti ed eroi guerrieri)».

²³ Questo non andrà necessariamente riferito alla colonia di *Pisaurum*. Il termine con ogni probabilità è più antico, derivante dall'idronimo dell'omonimo fiume presso la cui foce venne dedotta la colonia romana. Cfr. *infra*.

²⁴ *CIL* I², 373. Cfr. questa con la *Salus publica populi romani* il cui tempio era stato dedicato nel 302 a.C. dal dittatore C. Giunio Bubulco Bruto durante le guerre sannitiche (cfr. Liv. 10.1.7-9).

²⁵ Si consideri inoltre il diretto coinvolgimento di questo settore dell'*ager Gallicus* nella guerra annibalica: proprio nel 207 a.C., quando a Roma vennero organizzate le grandi cerimonie espiatorie in onore di *Iuno Regina*, si svolse la Battaglia del Metauro, non lontano dal sito del *lucus Pisaurensis*.

Conclusioni

Un'ultima questione rimane aperta, ovvero cercare di definire meglio, a nome di quale entità politica l'*ordo matronarum* opera e dedica un altare a *Iuno Regina* nel *lucus Pisauensis*. Tale problematica risulta strettamente connessa a quella più ampia inerente alla datazione del santuario pesarese e ai rapporti vigenti tra questo e la colonizzazione dell'*ager Gallicus*: su questa questione, nel corso del tempo, le opinioni degli studiosi si sono orientate su due ipotesi principali²⁶.

La prima, avanzata da Emilio Peruzzi, che l'altare menzionante l'*ordo matronarum* sia tra i più recenti del santuario e, insieme a tutti gli altri, debba essere datato dopo la fondazione della colonia di *Pisaurum* ed entro la prima metà del II secolo a.C.²⁷. L'*ordo* delle *matronae* menzionato dall'altare sarebbe quindi un collegio sacerdotale istituito nell'ambito di una realtà coloniale urbana già esistente, che avrebbe donato il manufatto a nome di tutta la colonia a una divinità facente parte dei suoi *sacra publica*.

Tuttavia tale ricostruzione presenta anche dei punti deboli: il primo riguarda la datazione *post* 184 a.C. del *lucus Pisauensis*, che risulta oramai da tempo superata dai più recenti studi²⁸; il secondo e più cogente argomento risiede invece nell'evidenza archeologica, epigrafica e numismatica restituita dal sito, per la quale alla luce delle recenti ricerche è possibile ora proporre delle valide ipotesi circa le associazioni fisiche (e quindi stratigrafiche) al momento del rinvenimento: nel suo insieme essa sembra essere in modo convincente databile entro il III secolo a.C., con la presenza di un nucleo di materiali più tardi ascrivibili comunque entro la prima metà del II secolo a.C.²⁹. A questi dati si aggiunga il rinvenimento di strutture di III secolo a.C., sotto l'ex farmacia Boscia a Pesaro, che hanno confermato l'esistenza di un nucleo abitato romano sul sito di *Pisaurum* prima della deduzione della colonia³⁰.

Ne consegue una seconda ipotesi di lavoro, ad oggi la più probabile, per cui sembra oramai possibile ascrivere l'attivazione del santuario all'iniziativa dei primi gruppi di po-

²⁶ Discusse in BELFIORI 2017, pp. 14-20.

²⁷ PERUZZI 1990 proponeva una datazione del complesso sacro pesarese *post* 184 a.C. proprio sulla base della menzione di un *ordo matronarum*, la cui esistenza non potrebbe essere concepita al di fuori di una *colonia civium romanorum*. Il Peruzzi proseguiva anche fornendo un termine cronologico preciso per la datazione dell'altare di *Iuno Regina* e delle *matronae*: secondo l'Autore, l'altare in esame testimonierebbe la *procuratio prodigii* operata dall'*ordo matronarum* pesarese in occasione di un *prodigium* che Giulio Ossequente ricorda essersi verificato proprio a *Pisaurum* nel 163 a.C. (OBSEQ. 14.48).

²⁸ COARELLI 2000; DI LUCA 2004; *ThesCRA* IV, s.v. *Fanum* (M. TORELLI); SISANI 2007; PACI 2010; BERTRAND 2015.

²⁹ Cfr. BELFIORI 2017, per la seriazione cronologica dei manufatti e delle iscrizioni.

³⁰ BARTOLINI 2008.

polazione di origine romana e latina, stanziati nell'*ager* della futura colonia di *Pisaurum* (dedotta nel 184 a.C.), in un momento assai risalente nell'ambito del III secolo a.C.: ovvero, entro un lasso cronologico compreso tra gli eventi bellici che portarono all'annessione dell'*ager Gallicus* (la battaglia di *Sentinum* – 295 a.C. – e la campagna militare di M'. Curio Dentato contro i Galli Senoni – 284 a.C. –), e le assegnazioni viritane con le quali tutto il territorio venne capillarmente pianificato e occupato a partire dal 232 a.C., anno della *lex Flaminia de agro Gallico et Piceno viritim dividundo*³¹. In questa fase, la presenza romana antecedente alla deduzione della colonia di *Pisaurum* sembra organizzarsi e gravitare su almeno due poli principali, posti a brava distanza tra loro (circa 3 km), di cui uno di tipo insediativo-abitativo, l'altro eminentemente sacrale, creato *ex novo* presso l'attuale località S. Veneranda³². In questo contesto quindi, le *matronae* dovevano operare nel *lucus* ma fare riferimento a un *vicus* o a un *conciliabulum civium romanorum*, precocemente organizzatosi sul sito che solo nel 184 a.C. ospiterà la colonia di *Pisaurum*. Quest'ultima con ogni probabilità incluse tra i suoi *sacra publica* le più antiche divinità già venerate nel santuario.

Al pari di altri siti del territorio, il *lucus Pisauensis* sembra quindi accertare l'esistenza di dinamiche demografiche e di fenomeni insediativi precoci e anteriori alle iniziative ufficiali registrate dalle fonti scritte. Nel caso in esame inoltre, tali dinamiche si segnalano all'insegna della discontinuità rispetto alle forme di popolamento e di stanziamento di età preromana.

Oltre a questo, le testimonianze archeologiche restituite dal sito, esclusivamente pertinenti all'ambito sacro, mostrano la diffusione della cultura romano-laziale in area medio-adriatica contestualmente al progressivo stanziamento di genti allogene: da un lato, il materiale votivo di tipo 'etrusco-laziale-campano', denuncia la comparsa in questo territorio di una prassi rituale e di un linguaggio devozionale prima sconosciuti³³; dall'altra,

³¹ La *lex Flaminia* del 232 a.C., viene tradizionalmente considerata quale termine cronologico 'alto' per ammettere con certezza la presenza romana stabile in questo comparto territoriale al di fuori delle fondazioni urbane, ovvero *Sena Gallica* (284-3 a.C.) e *Ariminum* (268 a.C.). Tuttavia, la documentazione archeologica restituita da un numero ormai consistente di contesti sta mostrando come sia comunque ammissibile l'esistenza di fenomeni di *occupatio* del territorio prima di tale data. Cfr. BANDELLI 2002, BANDELLI 2005, BANDELLI 2007, BANDELLI 2008. Per una casistica di siti del territorio che hanno restituito orizzonti archeologici e cronologici precedenti la seconda metà del III secolo a.C., cfr. la sintesi in BELFIORI 2017, in particolare pp. 82-83 e 97-98, con bibliografia di riferimento.

³² Lo studio esaustivo del materiale ha fatto infatti emergere la totale assenza di manufatti di età preromana utili a dimostrare l'esistenza di un luogo di culto autoctono precedente il santuario romano. Una ricostruzione analoga è stata proposta per le prime fasi della colonia di *Sena Gallica*, sulla quale LEPORE 2012; LEPORE 2013; LEPORE 2014.

³³ Sul materiale votivo cosiddetto 'etrusco-laziale-campano' quale indicatore archeologico della colonizzazione romano-repubblicana cfr. da ultimi STRAZZULLA 2013; DE CAZANOVE 2015; DE CAZANOVE

i teonimi attestati epigraficamente sugli altari del santuario mostrano la presenza in un territorio periferico di culti propri del *pantheon* ufficiale di Roma medio-repubblicana, che non sembrano stratificarsi sopra culti precedenti ed encorici. Essi si segnalano per funzioni e per tratti marcatamente politici, strettamente connessi alla dimensione civica e sociale dell'individuo e della collettività coloniale. Da questo punto di vista, occorre dunque porre l'attenzione su un ulteriore fattore di discontinuità connotante l'interpretazione storica delle evidenze archeologiche in esame: discontinuità che riguarda gli aspetti prettamente cultuali e rituali, più in generale culturali, rispetto alla situazione preromana³⁴.

2016, con ampia casistica e bibliografia.

³⁴ Questa valutazione emerge, ovviamente, per il contesto specifico in esame. Altri luoghi di culto dell'*ager Gallicus* hanno restituito dati che parlano a favore di una continuità delle medesime sedi cultuali di età preromana, ma alla luce di una discontinuità che riguarda i culti e le forme del rito, ora caratterizzati nettamente in senso romano-latino. Sul contesto sociale e culturale cui fa riferimento la colonizzazione dell'*ager Gallicus*, così come essa traspare dai culti del *lucus Pisaurensis* cfr. anche COARELLI 2000, che parimenti propone per il santuario una cronologia alla prima metà del III secolo a.C. TORELLI 1982 richiama il *lucus Pisaurensis* come confronto per il santuario romano di Macchia Grande di Veio, anche questo impiantato *ex novo* in seguito alla caduta della città etrusca un secolo prima del nostro e caratterizzato dalla presenza di altari in arenaria recanti teonimi analoghi a quelli in esame, di un deposito votivo di materiale confrontabile puntualmente con quello pesarese e di una religiosità dai tratti nettamente 'plebei' prossima a quella testimoniata nel *lucus Pisaurensis*.

BIBLIOGRAFIA

BANDELLI 2002

G. BANDELLI, *La colonizzazione medio-adriatica fino alla seconda guerra punica: questioni preliminari*, in M. LUNI (a cura di), *La battaglia del Metauro. Tradizioni e studi*, Urbino, 21-53.

BANDELLI 2005

G. BANDELLI, *La conquista dell'ager Gallicus e il problema della colonia Aesis*, «AquilNost» 76, 15-54.

BANDELLI 2007

G. BANDELLI, *Considerazioni sulla romanizzazione del Piceno (III-I sec. a.C.)*, in *Il Piceno romano dal III sec. a.C. al III sec. d.C. Atti del XLI Convegno di Studi Maceratesi, Abbadia di Fiastra, Tolentino, 26-27 novembre 2005*, Pollenza, 1-26.

BANDELLI 2008

G. BANDELLI, *Romani e Picenti dalla stipulazione del foedus (299 a.C.) alla deduzione di Firmum (264 a.C.)*, in M. LUNI, S. SCONOCCHIA (a cura di), *I Piceni e la loro riscoperta tra Settecento e Novecento. Atti del Convegno Internazionale, Ancona, 27-29 ottobre 2000*, Urbino, 336-351.

BARTOLINI 2008

C. BARTOLINI, *Lo scavo dell'ex farmacia Boscia a Pesaro: analisi dei materiali ceramici*, «Picus» 28, 79-119.

BELFIORI 2017

F. BELFIORI, «*Lucum concludere romano more*». *Archeologia e religione del "lucus" Pisauensis*, Bologna.

BERTRAND 2015

A. BERTRAND, *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impérial (Italie médio-adriatique, IIIe s. av. n. è-IIe s. de n.è)*, Roma.

BETTINI 2014

M. BETTINI, *Elogio del politeismo. Quello che possiamo imparare dalle religioni antiche*, Bologna.

DE CAZANOVE 2015

O. DE CAZANOVE, *Per la datazione degli ex voto anatomici in Italia*, in T. D. STEK, G. BURGEES (a cura di), *The impact of Rome on Cult Places and Religious Practices in Ancient Italy*, London, 29-66.

DE CAZANOVE 2016

O. DE CAZANOVE, *Offerte della e dall'Italia centrale. Teste e uteri di terracotta come spie delle dinamiche di diffusione*, in *Percorsi della "romanizzazione"*, 273-289.

COARELLI 2000

F. COARELLI, *Il lucus Pisauensis e la romanizzazione dell'ager Gallicus*, in C. BRUUN (a cura di), *The Roman Middle Republic: Politics Religion and Historiography c. 400-133 B.C. Papers from a conference at the Institutum Romanum Finlandiae, September, 11-12 1998*, Rome, 195-205.

CRESCI MARRONE, MENNELLA 1984

G. CRESCI MARRONE, G. MENNELLA, *Pisaurum I. Le iscrizioni della colonia*, Pisa.

DE SANCTIS 2012

G. DE SANCTIS, *La religione a Roma*, Roma.

DE SANCTIS 2016

G. DE SANCTIS, *Il "linguaggio" del politeismo e i percorsi della romanizzazione*, in *Percorsi della "romanizzazione"*, 257-272.

DI LUCA 2004

M. T. DI LUCA, *Il lucus Pisauensis*, Pesaro.

HÄNNINEN 1999

M.-L. HÄNNINEN, *Juno Regina and the Roman Matrons*, in P. SETÄLÄ, L. SAVUNEN (a cura di), *Female networks and the public sphere in roman society*, Rome, 39-52.

LEPORE 2012

G. LEPORE, *Il santuario dei primi coloni di Sena Gallica?*, «Picus» 32, 77-106.

LEPORE 2013

G. LEPORE, *L'origine della colonia di Sena Gallica*, in G. PACI (a cura di), *Epigrafia e archeologia romana nel territorio marchigiano. Atti del Convegno di Studi, Macerata, 22-23 aprile 2013*, Tivoli, 93-118.

LEPORE 2014

G. LEPORE, *La colonia di Sena Gallica: un progetto abbandonato?*, in M. CHIABÀ (a cura di), *Hoc quoque laboris praemium. Scritti in onore di Gino Bandelli*, Trieste, 219-242.

LIPPOLIS 2014

E. LIPPOLIS, *Alcune osservazioni sull'uso e sulla diffusione delle coroplastica rituale nei depositi dell'Italia meridionale: il caso di Locri Epizefiri*, in F. FONTANA, E. MURGIA (a cura di), *Sacrum facere. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 19-20 aprile 2013*, Trieste, 55-93.

MARCATTILI 2012

F. MARCATTILI, *Per un'archeologia dell'Aventino. I culti della media Repubblica*, «MEFRA» 124-1, 109-122.

PACI 2010

G. PACI, *Le tribù romane nella Regio V e nella parte adriatica della Regio VI*, in M. SILVESTRINI (a cura di), *Le tribù romane. Atti della XVI Rencontre sur l'épigraphie, Bari, 8-10 ottobre 2009*, Bari, 15-20.*Percorsi della "romanizzazione"*M. ABERSON et alii (a cura di), *L'Italia centrale e la creazione di una koiné culturale? I percorsi della "romanizzazione". E pluribus unum? L'Italie, de la diversité préromaine à l'unité augustéenne*, 2, Frankfurt 2016.

PERUZZI 1990

E. PERUZZI, *I romani di Pesaro e i Sabini di Roma*, Firenze.

SCHEID 2009

J. SCHEID, *Rito e religione dei Romani*, Bergamo.

SCHEID 2011

J. SCHEID, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Roma-Bari.

SILANI 2017

M. SILANI, *Città e territorio: la formazione della città romana nell'ager Gallicus*, Bologna.

SISANI 2007

S. SISANI, *Fenomenologia della conquista. La romanizzazione dell'Umbria tra il IV sec. a.C. e la guerra sociale*, Roma.

STRAZZULLA 2013

J. M. STRAZZULLA, *Forme di devozione nei luoghi di culto dell'Abruzzo antico*, in F. FONTANA (a cura di), *Sacrum facere. Atti del I Seminario di Archeologia del Sacro, Trieste, 17-18 febbraio 2012*, Trieste, 41-94.

TORELLI 1982

M. TORELLI, *Veio, la città, l'arx e il culto di Giunone Regina*, in H. BLANK, S. STEINGRÄBER (a cura di), *Miscellanea Archaeologica Tobias Dohrn dedicata*, Roma, 117-128.

ZIOLKOWSKI 1989-1990

A. ZIOLKOWSKI, *Una dimora per le divinità: aedes publica come offerta votiva in età repubblicana*, «ScAnt» 3-4, 762-771.

ZIOLKOWSKI 1992

A. ZIOLKOWSKI, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Rome.

ILLUSTRAZIONI

- Fig. 1 Localizzazione del *lucus Pisauensis* nell'*ager Gallicus* nel III secolo a.C. (elaborazione dell'Autore).
- Fig. 2 I tre altari dedicati a *Iuno*: *CIL* I², 370, 371, 378 (elaborazione dell'Autore, da Sisani 2007).
- Fig. 3 Manufatti votivi di tipo 'etrusco-laziale-campano' pertinenti al deposito rinvenuto in associazione agli altari: 1. teste votive femminili velate; 2. statue di bambini in fasce, miniaturizzate o di dimensioni reali; 3. uteri votivi (fotografie dell'Autore).



