



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI TRIESTE

Scuola Dottorale in Scienze Umanistiche – Indirizzo Antichistico

Université Paris 1 Panthéon – Sorbonne
École doctorale d'Archéologie, Anthropologie, Ethnologie, Préhistoire (ED 112) - UMR 7041
Archéologies et Sciences de l'Antiquité

Collège de France
Religion, institutions et société de la Rome antique

XXIV ciclo

*Culti romani e non-romani nella fase di romanizzazione dell'Italia nord-orientale:
resistenze e sopravvivenze, strutture, rituali e funzioni*

L-ANT/07 – ARCHEOLOGIA E STORIA DELL'ARTE GRECA E ROMANA

Dottoranda

Emanuela MURGIA

Coordinatore

Prof. Michele FARAGUNA

Tutori:

Dott.ssa Federica FONTANA

Prof.ssa Giovannella CRESCI MARRONE

Prof. Olivier DE CAZANOVE

Prof. John SCHEID

Anno Accademico 2010/2011

INDICE

PARTE I - Culti e romanizzazione: *status quaestionis* e prospettive di ricerca

I. Introduzione

1. Obiettivi della ricerca	4
2. Dove: il contesto geografico, etnico e poleografico	4
3. Quando: fasi e forme della romanizzazione	15
4. Chi: divinità e devoti	25
5. Perché: lo <i>status quaestionis</i>	29
6. Come: la metodologia della ricerca	33

II. Questioni di metodo

1. Luoghi di culto	38
1. Luoghi di culto e quadro storico	40
2. Luoghi di culto e quadro topografico	57
3. Luoghi di culto e natura giuridica	64
4. Luoghi di culto e fonti	69
2. Culti in realtà pluristratificate	80
3. I nomi degli dei e la cosiddetta <i>interpretatio</i>	93
4. Problemi iconografici	128

PARTE II - Analisi di alcuni contesti territoriali

I. Verona e il suo territorio

1. Notizie storiche	147
2. Luoghi di culto, una visione di insieme	151
1. Un tempio a <i>Iuppiter Lustralis</i> ?	158
2. Il <i>pagus Arusnatium</i> e i suoi luoghi di culto	164
3. Il tempio di Marano di Valpolicella (Vr)	177
4. La stipe votiva di Bosco della Rocca di Garda (Vr)	190

II. *Patavium* e il suo territorio

1. Notizie storiche	195
2. Luoghi di culto, una visione di insieme	208

1.	Il tempio di Giunone	219
2.	Un tempio a Concordia?	247
3.	Il tempio di Fortuna	261
4.	Il deposito di Altichiero (Pd)	267
5.	Luoghi di culto presso le <i>aquae calidae Patavinorum</i>	275
6.	Il santuario di Lova di Campagna Lupia (Ve)	286
III.	<i>Aquileia e il suo territorio</i>	
1.	Notizie storiche	297
2.	Luoghi di culto, una visione di insieme	309
1.	Il tempio trionfale in località Monastero	314
2.	Il cosiddetto tempio "Gallet" e il culto di <i>Fortuna</i>	320
3.	<i>Hercules</i> e il <i>forum pecuarium</i>	323
4.	Minerva a Prepotto	330
5.	<i>Belenus</i>	335
6.	L'area sacra al <i>Timavus</i>	345
IV.	<i>Iulium Carnicum e il suo territorio</i>	
1.	Notizie storiche	351
2.	Luoghi di culto, una visione di insieme	357
1.	<i>Aedes Belini</i>	361
2.	<i>Aedes Herculis</i>	367
	APPENDICE: il culto di <i>Neptunus</i> a <i>Patavium</i>	372
	CONCLUSIONI	381
	BIBLIOGRAFIA	387
	TAVOLE	493

PARTE I

Culti e romanizzazione: *status quaestionis* e prospettive di ricerca

I. Introduzione

1. Obiettivi della ricerca

Obiettivo generale della ricerca è la ricostruzione di un quadro omogeneo dei fenomeni religiosi nell'Italia nord orientale nella fase di romanizzazione, attraverso alcune analisi campione, con particolare riferimento alle persistenze dei cosiddetti "culti di sostrato", nelle varie forme di adattamento e monumentalizzazione di contesti preesistenti.

Definirò, innanzitutto, i limiti geografici, cronologici e tematici della ricerca.

2. Dove: il contesto geografico, etnico e poleografico¹

Chiarire il quadro geografico entro il quale sviluppare la ricerca potrebbe sembrare, apparentemente, compito di estrema facilità se non si tenesse nella giusta prospettiva che a diversi concetti territoriali come, per esempio, "Gallia Cisalpina"²,

¹ Si intende, quindi, per "contesto territoriale" un'area geografica, controllata e modificata dalla comunità umana. Per quanto riguarda gli aspetti geomorfologici e paesaggistici, che qui non si tratteranno, cfr. CASTELLETTI, ROTTOLI 1998, pp. 46-57, FORABOSCHI 1998, p. 58.

² Così erano definite dalle fonti antiche le regioni oltre gli Appennini, cfr. BANDELLI 1998b, p. 147, nt. 3. La trasformazione della Gallia Cisalpina in provincia si collocherebbe in età sillana secondo LURASCHI 1979, pp. 179-189, SARTORI 1981, pp. 108-109, 119, CAPOZZA 1987, p. 24, GABBA 1990b, pp. 199-200, GABBA 1990c, p. 713, GALSTERER 1991, pp. 166-167, LAFFI 1992, pp. 12-13, GALSTERER 2009, p. 25. Filippo Càssola pone, invece, la riorganizzazione amministrativa della Cisalpina nel periodo immediatamente successivo alle invasioni dei Cimbri e dei Teutoni, tra il 143 e il 95 a.C., CÀSSOLA 1991, pp. 30-40 (un'opinione, però diversa in CÀSSOLA 1972, p. 55 dove si afferma che la Cisalpina non fu provincia fino a Silla), BANDELLI 1996a, p. 98, BANDELLI 1998a, p. 35, BANDELLI, CHIABÀ 2005, p. 441, nt. 9, MASTROCINQUE 2005, p. 39 (intorno al 102 a.C.). Propende per una cronologia alta, anteriore all'età sillana, anche ROSSI 1991a, p. 513, ROSSI 2008, p. 149. Cfr., inoltre, MARINO 1984, p. 167, secondo il quale la Cisalpina non fu mai rivestita dello statuto di *provincia*: AUSBÜTTEL 1988, pp. 117-122, propone che il passaggio a *provincia* sia avvenuto con un processo graduale e spontaneo e non per decisione politico amministrativa. Sulla questione, cfr. SARTORI 1994, pp. 16-17, BANDELLI 1998b, p. 153, BUCHI 1999, p. 306. Sulla soppressione della provincia e il suo inserimento nell'Italia, cfr. BANDELLI 1986, p. 46, LURASCHI 1986, pp. 61-62, ZACCARIA 1986, pp. 65-66, CAPOZZA 1987, p. 24, BUCHI 1989, pp. 211-212, LAFFI 1990, pp. 170-175, LAFFI 1992, pp. 10-12, 16-23, SARTORI 1994, p. 20. I confini della provincia Cisalpina erano costituiti dalle Alpi, a nord, dal fiume Varo, a nord-ovest, dall'Arno, a sud-ovest, e dal Rubicone, a sud-est, cfr. LAFFI 1992, pp. 6-7 con bibliografia precedente. Quanto al confine nord-orientale della Gallia Cisalpina, il rinvenimento di un cippo delimitante i confini tra l'agro di *Aquileia* e quello di *Emona*, ha permesso di attribuire anche il secondo all'Italia romana, quanto meno

“Transpadana”³, “*Venetia et Histria*”⁴, corrispondono aree con precisa identità storica e amministrativa. Nella letteratura di settore, talvolta, tali definizioni sono adottate indifferentemente al pari di sinonimi⁵. L’obiettivo della ricerca, ovvero l’analisi dei contatti, nella sfera del “sacro”, tra elemento romano ed elemento “indigeno”, pone, tuttavia, l’esigenza di circoscrivere, con estrema precisione, il contesto (geografico, etnografico, poleografico) di appartenenza di quest’ultimo. “Le religioni dell’Italia antica non possono essere considerate come delle suddivisioni locali di una religione universale, italica o romana; esse formano dei micro-sistemi omologhi ma autonomi. Bisogna dunque studiare le testimonianze sulla vita religiosa nel loro contesto geografico, istituzionale e sociale”⁶. A questa fondamentale necessità si contrappone, però, il fatto che spesso non esiste un rapporto univoco tra *ethnos* e unità territoriale istituzionalmente definita: il più delle volte, infatti, si può riscontrare la presenza di una stessa *facies* etnica in più realtà territoriali e

dal periodo augusteo-tiberiano. Sulla questione del confine orientale, cfr. STARAC 1993-1994, pp. 5-37, VEDALDI IASBEZ 2000, pp. 329-352, ŠAŠEL KOS 2002, cc. 245-260, ŠAŠEL KOS 2003, pp. 373-382, ZACCARIA 2009, pp. 73, 80. Sull’annessione dell’Istria, ŠAŠEL KOS 2000, pp. 286-288. Sui problemi connessi all’inquadramento della Gallia Cisalpina cfr. BANDELLI 1986, pp. 43-64, BANDELLI 1988a, BANDELLI 1988c, pp. 105-116, BANDELLI 1999a, pp. 285-301, BANDELLI 2004b, pp. 15-27, BANDELLI 2009b, pp. 41-42.

³ Con questo termine si può intendere sia l’area geografica a nord del *Padus* (Po), sia la *regio XI* augustea. Per quanto riguarda la prima accezione, la distinzione tra una Transpadana e una Cispadana assume un valore significativo in termini di “romanizzazione amministrativa”, cfr. le osservazioni proposte da GALSTERER 1991, p. 167. PLIN. *nat.* 3, 49 documenta che la *regio XI* era denominata Transpadana, benché tale distretto comprendesse solo la parte occidentale dell’intero territorio transpadano. Cfr. anche la testimonianza di TAC. *hist.* I, 70, 2: *firmissima Transpadanae regionis municipia, Mediolanum ac Novarium et Epediam et Vercellas*. Sul concetto di *Transpadana Italia*, cfr. VEDALDI IASBEZ 1985, pp. 7-47.

⁴ Con l’espressione *Venetia et Histria* si designa sia la provincia tardo-imperiale, sia, convenzionalmente, l’unità amministrativa definita da Augusto *Regio X*. È necessario ricordare, a questo proposito, che tale denominazione compare in fonti tarde ed indica, propriamente, la provincia istituita da Diocleziano, sul tema cfr. ZACCARIA 1986, pp. 73-78, 100-101, riserve espresse, invece, da GALSTERER 1994a, pp. 313-314. Sulla questione, cfr. LAFFI 2007, pp. 100-101. Sulla definizione in letteratura della *Venetia* come territorio a nord del Po, cfr. CHIABÀ 2009a, p. 221. Cfr. anche SARTORI 1991, pp. 483-495, che distingue una *Venetia prima*, riferibile ai Veneti antichi, una *Venetia secunda* romana, una *Venetia tertia* veneziana.

⁵ Non è raro, per esempio, l’uso di “Cisalpina” in luogo di “Transpadana”, cfr., per esempio, GHEDINI 1998, pp. 342-348.

⁶ COARELLI, SCHEID 2008, p. 5.

amministrative contermini⁷ o, viceversa, di più *facies* in un unico centro⁸. Il riferimento a distretti territoriali e amministrativi si rivela, quindi, non del tutto soddisfacente⁹.

Alla luce di queste considerazioni, non si potrà che riferirsi ad un comprensorio territoriale genericamente definibile come "Italia nord-orientale", in parte coincidente a quell'area della Transpadana orientale, inclusa originariamente nella provincia repubblicana Cisalpina, poi nella *X Regio* dell'ordinamento augusteo e, da ultimo, nella provincia tardo antica della *Venetia et Histria*¹⁰.

Un accenno al quadro etnografico e poleografico prima dell'avvento dei romani appare indispensabile¹¹.

⁷ A titolo esemplificativo si può citare il caso dei Cenomani, insediati tra *X e XI Regio*, cfr. la carta di distribuzione dei rinvenimenti cenomani proposta da BONINI 1998, p. 92. Significativo, inoltre, nella *Tabula Peutingeriana* si definisca un settore dell'Italia settentrionale non con il nome del distretto amministrativo ma con quello derivato dal popolo che vi abitava in età preromana, ovvero gli Insubri, GRASSI 1998, p. 87.

⁸ Un caso esemplare è quello di Verona sulla cui origine le fonti antiche sono discordi. L'insediamento è di origine cenomane secondo LIV. 5.35.1 e LIV. 32.30.6, CATULL. 67. 34, IUST. 20. 5.8, PTOL. 3.1.31. Strabone (STR. 5.1.6) cita Verona tra le grandi città della Transpadana e non la include nell'elenco di quelle tra quelle "vicine alle paludi" che comprende tutti i centri veneti. Secondo PLIN. *nat.* 3.130, invece, Verona sarebbe città di Reti ed Euganei. La duplice o triplice tradizione sulle origini di Verona (cenomane, retica, euganea) trova spiegazione nella sua collocazione topografica, all'incrocio tra diverse aree culturali. Le testimonianze archeologiche sembrerebbero, in effetti, confermare che l'insediamento di Verona si sviluppò su iniziativa cenomane, su un substrato culturale retico, largamente influenzato dai Veneti, e conosciuto nella storia degli studi come "gruppo di Magrè", cfr. MALNATI, SALZANI, CAVALIERI MANASSE 2004, pp. 347-378. *Facies* molteplici presentano anche *Tridentum* e *Feltria* dove la componente retica subiva, rispettivamente, l'influsso celtico e quello veneto, BANDELLI 1985a, pp. 12-13, con bibliografia precedente.

⁹ Nella redazione del *Corpus* dei luoghi di culto dell'Italia antica, il quadro prescelto è stato quello delle regioni augustee, esclusivamente per il fatto che si tratta delle sole unità geografiche ed istituzionali di cui si conoscono con precisione i limiti. Rinvii alle realtà vicine permettono di ristabilire l'unità dei popoli italici, i cui territori, troppo poco conosciuti per servire da quadro di riferimento, appartengono a volte a più *regiones*, cfr. COARELLI, SCHEID 2008, p. 5.

¹⁰ Questo spazio geografico non comprenderà, quindi, tutti i centri pertinenti alla *X Regio* o alla *Venetia et Histria*.

¹¹ Sulla realtà indigena in area padana prima della romanizzazione la bibliografia è vasta. Cfr., tra gli studi fondamentali, *Galli e l'Italia* 1978, PEYRE 1979, pp. 25-39, *Celti d'Italia* 1981, BANDELLI 1985a, pp. 6-7 (con vasta bibliografia precedente in nt. 5 suddivisa per ambiti regionali), BALDACCIO 1986, pp. 93-98, *Celti ed Etruschi* 1987, *Italia* 1988, *Etruschi a nord del Po* 1989, BANDELLI 1990a, pp. 251-253, *Celti* 1991, *Europe celtique* 1992, CHELOTTI, BURSIĆ-

Senza voler approfondire la fase preistorica e protostorica, va ricordato come, già in un periodo compreso tra XIII e XII secolo a.C., l'area transpadana orientale sia stata caratterizzata da un'unità culturale da cui restavano escluse la Lombardia occidentale, il Piemonte, la Liguria¹². Tra XII e IX secolo a.C.¹³ comincia a definirsi e diffondersi una *facies* etnica e culturale, di lingua indoeuropea, nota come civiltà "veneta" o "venetica"¹⁴. In tale orizzonte cronologico si collocano, invece, su altri fronti, le culture di Golasecca, nella zona compresa tra Lombardia occidentale, Piemonte orientale e Canton Ticino¹⁵, e di Villanova, a Bologna e Verucchio (Rn) e diffusa più ampiamente nell'area etrusca tra Tevere, Arno e Tirreno¹⁶. Tra VII e VI secolo a.C. si registra l'espansione transpadana degli Etruschi, presenti, in area emiliana, veneta e nel mantovano, dove prende vita un consistente fenomeno empirico¹⁷.

MATIJAŠIĆ, CASSOLA GUIDA 1993, pp. 332-338, con la rassegna bibliografica sul "sostrato" di Veneto e Friuli Venezia Giulia, Slovenia, Croazia, VIOLANTE 1993, *Etruschi e l'Europa* 1995, GRASSI 1995, *Protostoria tra Sile e Tagliamento* 1996, ARDOVINO 1998, pp. 37-44, GRASSI 1999a, GRASSI 1999b, pp. 101-108, *Protostoria e storia* 1999, DEFENTE 2003, *Guerrieri, principi ed eroi* 2004, *Celti d'Italia* 2004. La ripresa degli studi sul "celtismo", secondo una prospettiva multidisciplinare, ha fatto progredire considerevolmente le conoscenze sulla realtà indigena dell'Italia settentrionale: un migliore inquadramento ha avuto, per esempio, la cultura "La Tène", grazie al confronto con i contesti transalpini. Si è, inoltre, riconosciuta una "celticità" linguistica anteriore al IV secolo a.C., ovvero prima delle note migrazioni, caratterizzante l'ambito culturale golasecciano. Si sono definite, con maggiore precisione, le popolazioni accomunate da un'unica realtà archeologica (quella di Golasecca), ma alle quali erano attribuiti nomi diversi (Liguri, Leponzi, Celti). Bibliografia specifica per ogni tribù citata sarà indicata *infra*.

¹² CAPUIS 1998, p. 100.

¹³ MALNATI 2002a, p. 66. Si veda anche BANDELLI 1985a, pp. 7-8 che propone il IX secolo a.C., FOGOLARI 1996, p. 20 che pone come inizio "storico" della civiltà veneta l'VIII secolo a.C.

¹⁴ Superate ormai le definizioni convenzionali di civiltà "atestina" e "paleoveneta", CAPUIS 1998, p. 100, ARDOVINO 1998, p. 37. Tra i numerosi contributi sui Veneti, cfr. FOGOLARI 1984, pp. 661-692, *Veneti antichi* 1988, CAPUIS 1993, FOGOLARI 1996, pp. 19-23, CAPUIS 1998, pp. 100-104, MALNATI 2002a, pp. 65-72, *Veneti* 2003, RUTA SERAFINI 2004, pp. 277-283, *Veneti antichi. Novità* 2008.

¹⁵ Sulla cultura golasecciana, cfr. DE MARINIS 1991a, pp. 93-102, DE MARINIS 1997, pp. 10-41, BINAGHI 2000, pp. 58-64, SASSATELLI 2000, pp. 50-57, DE MARINIS 2004, pp. 293-303, GAMBARI 2004, pp. 305-313.

¹⁶ Su Verucchio (Rn), cfr. VON ELES 2004, pp. 259-261 con bibliografia precedente.

¹⁷ Sulla presenza etrusca a nord del Po e sul ruolo svolto nei confronti dell'area celtica e veneta, cfr. CAPUIS 1991, pp. 1199-1211, con particolare riferimento ai culti, CAPUIS 1992, pp. 27-44, CAPUIS 1993, pp. 175-181, 197-236, ADAM *et alii* 1995, pp. 180-195, AIGNER-FORESTI

A distinguere le varie "culture" sono anche le forme di insediamento: in ambito veneto, infatti, si formano insediamenti "protourbani", se non vere e proprie "protocittà" con un numero sempre maggiore di centri satellite nell'"agro"¹⁸, mentre

1995, pp. 158-167, KRUTA 1995, pp. 206-213, MALNATI 2000, p. 13, *Principi etruschi* 2000, VALVO 2003, pp. 13-22, MALNATI 2004, pp. 249-258, SASSATELLI 2004, pp. 263-276, CAPUIS 2009, pp. 193-194. Sulla funzione "ellenizzante" degli Etruschi in area padana, cfr. TORELLI 1998a, pp. 29-30. Su Bagnolo San Vito (Mn), cfr. BANDELLI 1985a, p. 9, nt. 8, con bibliografia precedente, DE MARINIS 1990, pp. 38-40, DE MARINIS 1991b, pp. 75-85, DE MARINIS 1991c, pp. 237-259, DE MARINIS, CASINI, CATTANEO, DEGASPERI, FRONTINI 1995, pp. 534-549. Mantova, estrema sopravvivenza dell'Etruria padana, sembra subire un'eclissi in seguito all'ascesa di Cremona, cfr. *Storia della Lombardia* 2001, p. 33.

¹⁸ Un'ipotesi ritiene che la cultura venetica, al pari di quella di Golasecca, non raggiunse lo stadio urbano, se non dalla fine del VI secolo a.C. con l'apporto decisivo degli Etruschi, NEGRONI CATAACCHIO, GIORGI, MARTINELLI 1983, p. 33: il territorio a nord del Po "avrebbe raggiunto la soglia della civiltà urbana, sotto l'influenza etrusca", BANDELLI 1990a, pp. 251-252, con bibliografia precedente. Un apporto decisivo all'argomento è stato dato da recenti ricerche archeologiche. Per l'ambito venetico si è dimostrato, infatti, che nella prima età del Ferro veneta, ovvero all'inizio dell'VIII secolo a.C., si assiste alla nascita dei cosiddetti *central places*, come Este (Pd), Padova, Oderzo (Tv) e Concordia (Ve), vitali fino alla romanizzazione. Il fenomeno costituisce una frattura netta rispetto al Bronzo finale caratterizzato da forme di popolamento sparso e diffuso. Nuovi poli urbani e direzionali si sviluppano tra VII e VI secolo a.C.: Vicenza, che determina il ripopolamento dell'area collinare limitrofa, Altino (Ve), allo sbocco del sistema Brenta e Piave, cui dipende la ripresa dell'area lagunare e del Veneto orientale, Adria (Ro), che con Frattesina permette di rivitalizzare, il comprensorio polesano. Cfr., in generale, CAPUIS 1998, p. 100-101. Sulla nascita dei centri di potere nel VIII secolo a.C., CAPUIS 1993, pp. 114-123, CAPUIS 1999c, pp. 657-658, MALNATI 2002a, p. 66, MALNATI 2003a, pp. 33-36. Sulla fase di sviluppo tra VI e V secolo a.C., ovvero sul "passaggio dalla fase protourbana alla fase urbana", CAPUIS 1993, pp. 160-164, CAPUIS 1998-1999, pp. 51-57, RUTA SERAFINI 2003a, pp. 57-60, CAPUIS 2009, pp. 192-193. In particolare, su Vicenza, si veda MALNATI 2003b, pp. 62-63; su Altino (Ve), CAPUIS 1999b, pp. 289-306, TIRELLI 2003a, pp. 223-234, BIANCHIN CITTON 2003, p. 123 (precisa che consistenti testimonianze di una zona insediata già tra la tarda età del Bronzo e la prima età del Ferro provengono dall'area dell'abitato veneto e dalla città romana. Segnala, inoltre, il rinvenimento di un piccolo nucleo di frammenti ceramici dalla località Fornace databili tra X e IX secolo a.C.), TIRELLI 2004a, pp. 445-460; su Oderzo (Tv), MALNATI 1999, pp. 171-191, RUTA SERAFINI, BALISTA 1999, pp. 73-90; su Este (Pd), CAPUIS, CHIECO BIANCHI 1992, pp. 41-108, *Este preromana* 2002; su Frattesina (Ro) BIANCHIN CITTON 2003, pp. 125-126. Cfr., inoltre, MALNATI 2003d, pp. 131-132 che pone in rapporto il diverso tipo di insediamento esistente nel Veneto centro-meridionale e quello nel settore tra Piave e Timavo, tra tarda età del Bronzo e prima età del Ferro. A un Veneto caratterizzato da centri protourbani in formazione, come Padova ed Este (Pd), si contrappone un comparto friulano molto ben strutturato in centri di medie dimensioni. La differenza è simile, secondo Luigi Malnati, a quella tra modello insediativo dell'Etruria e del Lazio.

in area golasecchiana si sviluppano “agglomerati” a Sesto Calende (Va), Castelletto Ticino (No), Como¹⁹. All’inizio del V secolo a.C. alcuni centri dell’Italia settentrionale raggiungono una brillante fioritura grazie al loro ruolo di *partners* commerciali degli Etruschi negli scambi che coinvolgono il mondo transalpino e il mondo mediterraneo, in particolare la Grecia²⁰. Questo felice equilibrio è destinato a mutare intorno all’inizio della seconda età del Ferro, periodo al quale risalirebbero consistenti invasioni e infiltrazioni galliche²¹. Nello specifico, l’area oggetto

¹⁹ Sul tipo di insediamento celtico nella sua fase più antica la questione è tuttora aperta, cfr. LURASCHI 1979, pp. 103-108, BANDELLI 1990a, pp. 251-252 con bibliografia precedente a riguardo. Su Castelletto Ticino (No), cfr. i recenti contributi di GAMBARI 2001, pp. 159-171, GAMBARI 2003, pp. 201-213; su Como, cfr. RITTATORE VONWILLER 1970, pp. 277-278, DE MARINIS 1986, pp. 25-38, *Como* 1986, CASINI, DE MARINIS, RAPI 2001, pp. 97-140. A *Mediolanum* si sono individuati materiali della fase Golasecca III A, a *Brixia* si è notata continuità abitativa dal VI secolo a.C. all’età romana, MIRABELLA ROBERTI 1970, pp. 231-239, ARSLAN 1979, pp. 241-245, FRONTINI, ONGARO 1996, pp. 23-71. Cfr., inoltre, bibliografia *infra*.

²⁰ Bibliografia in nt. 17. Cfr. anche KRUTA 1998, pp. 28-34, per le attività di scambio/commercio transalpino. Sulla presenza greca in Italia settentrionale e, in particolare, negli empori di Adria (Ro) e *Spina*, cfr. BRACCESI 1977, *Spina* 1995, *Spina e il delta* 1998, BONOMI 2003, pp. 141-144, COLONNA 2003, pp. 146-175. Cfr. anche BIANCHIN CITTON 2003, pp. 120-123, che, sulla base del rinvenimento di frammenti di ceramica egea nell’area dell’Alto Adriatico, avanza l’ipotesi di una rotta commerciale attiva già tra il XIV e il XIII secolo a.C. Sulle aperture greco-adriatiche di Padova, CAPUIS 1993, p. 188, CAPUIS 1994a, pp. 73-80.

²¹ Secondo una parte della critica archeologica, gli avvenimenti ascrivibili allo scorcio del V secolo a.C. possono spiegarsi anche senza postulare anomali e “immani sconvolgimenti politici” se inseriti in un quadro storico più ampio di quello dell’Italia settentrionale, ARDOVINO 1998, p. 40. Tutta la penisola italica, infatti, è protagonista, in questo periodo, di cambiamenti epocali come la crisi irreversibile della grecità d’Italia, l’ascesa di Roma come potenza regionale, la rottura degli equilibri preesistenti del mondo italico. La crisi provocò, inevitabilmente, lo sfaldamento delle reti di scambio commerciale e l’arrivo di nuove popolazioni celtiche, portatrici della cosiddetta civiltà lateniana. Lungi dal ritenere che “un tranquillo Golasecca” sia potuto “soccombere ad un bellicoso La Tène” (ARDOVINO 1998, p. 40) è necessario considerare che gli abitanti della pianura erano già in parte Celti, come indicherebbero le fonti antiche e come confermerebbero le testimonianze archeologiche. La presenza di cultura celtica in quella di Golasecca è stata, per esempio, accertata in Lombardia, GRASSI 1998, p. 84. È stata avanzata l’ipotesi, inoltre, che non vi fosse cesura linguistica e culturale tra i primi celti insediati in area padana e quelli d’Oltralpe: la crisi di V secolo a.C. avrebbe portato, quindi, a rinsaldare tali legami, ARDOVINO 1998, p. 41. Sulla presenza celtica pre-lateniana in area veneta e friulana, cfr. BANDELLI 2001a, pp. 16-18. Sul passaggio dalla cultura di Golasecca a quella lateniana, DE MARINIS 2001, pp. 345-348. Non si trattò, inoltre, di un’“invasione” *tout court*, ma di più ondate migratorie. Le nuove etnie insediatesi nella penisola italica sono elencate, anche se con prospettive diverse, da Polibio

d'indagine subì a nord-ovest l'insediamento della tribù dei Cenomani nell'area compresa tra l'Adige o il Mincio e l'Oglio o l'Adda²², sia da nord-est, con l'affermazione, a danno dei Veneti, di tribù appartenenti alla grande famiglia dei Carni nella regione friulana²³.

In conclusione, quindi, all'avvento dei Romani, il quadro etnico²⁴ era costituito da Cenomani, tra Oglio e Mincio, Veneti, tra Mincio e Livenza (o Tagliamento)²⁵, Carni nell'alto e medio Friuli (più oscura, dal punto di vista del popolamento, la situazione del basso Friuli), Istri attestati nel Carso triestino e nella penisola istriana²⁶, dal Timavo all'Arsa. In una fascia estesa dalle valli alpine ad ambiti geografici prossimi alla pianura, erano stanziate, infine, alcune comunità

e da Livio: gli Insubri e i Cenomani a nord del Po, i Boi, i Lingoni e i Sénoni tra il Po e gli Appennini fino all'Adriatico, gli Anari/Anamari nell'Oltrepo Pavese e i Levi e i Marici nella Lomellina tra Ticino-Sesia e Po, ma considerati di etnia mista, celto-ligure. Come osservato da Daniele Vitali, la descrizione di queste etnie punta prevalentemente ai popoli *leaders* e non a quelli minori, clienti e tributari di questi. Una fonte importante a riguardo, secondo l'autore, sarebbe il *Periplo* dello Pseudo-Scilace, che elenca tutte le genti sotto il cui controllo ricadevano le coste dell'Adriatico, cfr. VITALI 2004, pp. 316-317. Sulla questione cronologica, cfr. BANDELLI 1988b, pp. 509-510. Pone problematicamente la questione anche ARDOVINO 1998, pp. 38, 41, che considera le dinamiche di insediamento dei Celti in Italia settentrionale come un quadro in divenire, ancora non del tutto chiaro. Analoghe considerazioni sono proposte da VITALI 2004, pp. 318-319.

²² VALVO 1997, pp. 3-14, BONINI 1998, pp. 91-96, BONINI 1999, pp. 71-87.

²³ Sui Celti in Friuli, cfr. per le fonti letterarie CÀSSOLA 1979, pp. 83-112 e, in generale, sull'argomento BANDELLI 1985a, p. 9, con ricca bibliografia precedente in nt. 9. Il tema è stato oggetto di un vivo interesse soprattutto negli ultimi anni, cfr. *Celti in Carnia* 2001, *Echi della terra* 2002, *Echi della terra, Atti* 2002, e, nello specifico, i contributi di BANDELLI, BUORA, VITRI 2001, cc. 369-480, CÀSSOLA 2001a, pp. 319-323, BUORA 2001a, pp. 151-185, MAINARDIS 2001a, pp. 55-69, VITRI 2001, pp. 19-50, RIGHI 2001, pp. 141-149, BANDELLI, VITRI 2002, cc. 577-670. Sui Carni ROSSI 1992, pp. 161-166, ROSSI 1996a, pp. 268-278, VEDALDI IASBEZ 1994, pp. 229-239, BANDELLI 2001a, pp. 22-23, BANDELLI 2004c, *passim*.

²⁴ Cfr. ZACCARIA 2009, p. 74, fig. 1a.

²⁵ Il territorio è attribuito concordemente ai Veneti fino al corso del Tagliamento, o anche fino alle foci del Timavo dove passava il confine con gli Istri, cfr. MALNATI 1996, p. 3, CÀSSOLA GUIDA 1989a, p. 623. Secondo Loredana Capuis un'area ambigua di popolamento tra Veneti e Carni era posta presso il Tagliamento, CAPUIS 1993, p. 19. Sulla difficoltà di definire i confini tra Carni e Veneti cfr. anche VITRI 2001a, p. 43.

²⁶ Discussa la pertinenza etnica degli Istri che, attribuiti in passato al sostrato pre-indoeuropeo o alla *facies* etnica degli Illiri, sembra stiano rivelando, almeno dal punto di vista linguistico, notevoli affinità con i Veneti, cfr. BANDELLI 1985a, p. 8, con bibliografia in nt. 7. Cfr., inoltre, CREVATIN 1991a, pp. 75-77, CREVATIN 1991b, pp. 185-186, CREVATIN 2001, pp. 115-125.

considerate dagli antichi di stirpe eugenea (come le *civitates* dei Camunni) e altre note con il nome di *Raeti*.

Chiarito, seppur sinteticamente, il quadro etnografico precedente alla romanizzazione resta da definire se, in seguito a questa, esso subì dei cambiamenti, secondo quali modalità e grado di intensità. È noto, infatti, che l'espansione romana in ambito padano si accompagnò a una riorganizzazione dell'assetto territoriale e di urbanizzazione degli abitati, che condizioneranno per secoli il paesaggio dell'Italia settentrionale²⁷.

Mi limiterò, qui, ad alcune osservazioni preliminari.

Un tema senza dubbio fondamentale è quello dei rapporti tra Romani e i gruppi etnici incontrati nel corso dell'espansione verso l'Italia del nord. Il processo di romanizzazione, che pure presentò aspetti traumatici, guerre e deportazioni di interi gruppi etnici, nonché l'occupazione delle parti migliori dei terreni confiscati, si risolse nella progressiva acculturazione delle popolazioni dell'Italia settentrionale e nel loro adeguamento ai modelli insediativi, socio economici e politico istituzionali di Roma, come potenza egemone. È stato osservato che "accanto alla colonizzazione c'è l'urbanizzazione, cioè l'organizzazione di una popolazione immigrata o indigena, che sta per romanizzarsi, in città nel senso mediterraneo, cioè come centri politici, sociali ed economici di un certo territorio. Questo implica [...] che la conquista romana, brutalissima com'era in molti casi, non mirava a uno sterminio generale delle tribù autoctone"²⁸. In effetti, la situazione etnografica delineata, rimase pressoché invariata nel II e nel I secolo a.C.²⁹ e le sole modifiche agli equilibri esistenti in ambito indigeno, nell'area indagata³⁰, andrebbero collegate alla sconfitta

²⁷ Sulla centuriazione in generale cfr. *Misurare la terra* 1983, *Misurare la terra* 1984, GABBA 1985, pp. 265-284, *Misurare la terra* 1985a, *Misurare la terra* 1985b, BONORA MAZZOLI 1998, pp. 172-173. Cfr. anche BUCHI 1991, pp. 437-504. BANDELLI 1998B, p. 151 considera la costruzione di una *via publica* fatto conclusivo (poiché indica una presa di possesso del territorio) e, al tempo stesso, fatto inaugurale (per i fenomeni extramilitari che ne conseguono).

²⁸ GALSTERER 1991, pp. 174-175.

²⁹ BANDELLI 1985a, pp. 10-11 specifica che non vi furono conseguenze rilevanti sulla realtà delineate né in seguito al tentativo di insediarsi nel territorio dove nel 181 a.C. sarebbe stata dedotta la colonia di *Aquileia* di dodicimila Galli Transalpini, costretti a ritornare in patria, né in seguito all'invasione della Gallia Citeriore dei Cimbri, sterminati da Mario ai Campi Raudii.

³⁰ Nella Transpadana orientale, invece, l'unico cambiamento apprezzabile consiste nella concessione di un territorio *trans Padum* fatta ai *Ligures* come risarcimento dei danni loro

degli Istri nella terza guerra del 178-177 a.C.³¹.

Relativamente alle modifiche che coinvolsero l'assetto territoriale ed urbanistico, in generale, si può osservare che la varietà dei livelli di urbanizzazione corrispose all'evolversi del processo di romanizzazione non omogeneo e simultaneo in tutte le aree transpadane: più rapido nel cosiddetto *Venetorum angulus*, esso si affermò con maggiore lentezza nelle zone occidentali della Transpadana³².

Per quanto riguarda l'area celtica, è convinzione diffusa che gli insediamenti preromani fossero di tipo rurale, ovvero non assimilabili a città o centri urbani³³. In alternativa, si è proposto che nell'ambito di forme di stanziamento prevalentemente sparse, le tribù celtiche avessero creato piazzeforti di una certa importanza, come *Bononia*, *Brixia*, *Acerre*, *Mediolanum*³⁴. Alla fine del III secolo a.C., secondo questa ipotesi interpretativa, le strutture di tipo tribale dominavano ovunque, con l'eccezione della pianura veneta, dov'era in atto un'evoluzione istituzionale in senso "repubblicano", cui corrispondeva il progressivo organizzarsi in forme "urbane" degli abitati più importanti.

inflitti dal console *M. Popilius Laenas* nel 173 a.C. Il provvedimento del senato romano avrebbe interessato "la fascia limitrofa al Po compresa tra il Ticino e il Mincio", BANDELLI 1985a, p. 11.

³¹ Cfr. BANDELLI 2004c, p. 102. In quest'ottica, quindi, come è stato notato da Hartmut Galsterer, andrebbe rivalutata l'ipotesi di Emilio Gabba, secondo la quale due terzi della popolazione preromana nell'Italia settentrionale sarebbero stati sterminati nel corso delle imprese militari. La stima sarebbe, secondo lo studioso, verosimile solo per la Romagna e l'Emilia dove furono annientati i Sónoni, cfr., rispettivamente, GALSTERER 1991, pp. 175-176 e GABBA 1986a, p. 35. Sull'argomento, cfr. BANDELLI 2003a, p. 216, secondo il quale i Sónoni furono annientati istituzionalmente, culturalmente e, in breve tempo, anche fisicamente. Analoga sorte toccò ai Boi, debellati nel 191 a.C. e deportati dal loro territorio.

³² Sulla romanizzazione della Transpadana occidentale, corrispondente alla *XI Regio augustea*, cfr. soprattutto gli studi di CRESCI MARRONE 1994a, pp. 185-196, CRESCI MARRONE 1995, pp. 7-17, CRESCI MARRONE 1996, pp. 25-35, CRESCI MARRONE 1997a, pp. 121-155, CULASSO GASTALDI, CRESCI MARRONE 1997, pp. 93-136, CRESCI MARRONE 2008, pp. 31-41.

³³ Si registrano agglomerazioni più importanti di una vasta fattoria, centri di mercato, di commercio, di scambio ma non città come si aveva nel sistema territoriale etrusco. Non si hanno dunque né la prova dell'esistenza di capoluoghi, sedi centrali del potere, né della continuità politica e centrale delle *póleis* etrusco-padane, VITALI 2004, p. 327. Lo studioso precisa che "nel quadro entitariamente modesto della documentazione archeologica, quella di tipo funerario è prevalente mentre quella d'abitato è quasi inesistente e per tale ragione le ipotesi che possiamo formulare sono condizionate da una documentazione già «orientata» nell'antichità", VITALI 2004, p. 328. Cfr. anche *supra*.

³⁴ BANDELLI 1988b, p. 514.

Rispetto alle forme di insediamento in area padana le fonti antiche sono spesso ambigue. Da Polibio³⁵ si apprende che “i Celti vivevano in villaggi non fortificati ed in case semplici”, che “non avevano altra occupazione che la guerra e l’agricoltura” e che “i loro averi erano il bestiame e l’oro, poiché queste erano le sole cose che potevano portare con sé in ogni momento, senza difficoltà, spostandosi da un posto all’altro”. Lo stesso Polibio, però, e con lui Livio, affrontando il tema della conquista romana del territorio, menzionano *oppida*, *poleis* e *urbes*. Analogamente, Strabone³⁶ per definire *Mediolanum* adotta il termine *metropolis* e *kome*³⁷.

Questa apparente “contraddizione” ha trovato diverse spiegazioni. L’organizzazione *kata komas* di cui parla Polibio potrebbe riferirsi esclusivamente alla fase di insediamento celtico più antico, mentre nel tardo III secolo a.C. sarebbero attestati, secondo le fonti letterarie ed archeologiche, veri e propri centri urbani³⁸. Secondo un’altra ipotesi, invece, l’uso di un ricco vocabolario (*poleis*, *urbes*, *capita*, *kyriotatoi topoi*, *oppida*, *komai*, *vici*, *castella*) per la descrizione degli abitati celtici indicherebbe non tanto una distinzione cronologica, quanto gerarchica³⁹.

Un breve accenno spetta, poi, al territorio compreso tra il Livenza, l’alto Isonzo e l’Istria che fu abitato stabilmente e con continuità almeno dalla tarda età del

³⁵ PLB. 2.14.1. PLB. 2.17.9-11.

³⁶ STR. 5.1.16. La formula polibiana di *kata komas* è ripresa anche in STR. 3.2.15 e STR. 5.1.6.

³⁷ Simili contraddizioni si notano anche in altre fonti, per una rassegna delle quali cfr. BANDELLI 1990a, p. 254, nt. 21.

³⁸ La proposta è stata avanzata da FREY 1986, pp. 334-336. Lo sviluppo urbano celtico ricalcò i centri urbani o protourbani più antichi dell’Italia settentrionale, quali, per esempio, a *Mediolanum* o a *Brixia*. Secondo lo studioso, inoltre, *Acerrae*, *Mediolanum*, *Clastidium*, *Comum* dovevano presentarsi con fortificazioni, come lascerebbero intendere le fonti alludendo ad assedi che durano più e più giorni (PLB. 2.34, PLB. 2.34.5, PLB. 3.60.9, LIV. 33.36.14). Se l’ipotesi fosse corretta, rimane, comunque, da chiarire quando le tribù celtiche passarono da un insediamento *kata komas*, a centri “urbani”. Significativo, a riguardo, credo sia il caso di *Comum* a proposito del quale LURASCHI 1984, p. 40, affermava che il centro avrebbe avuto “tutti i requisiti per essere assimilato ad un vero e proprio impianto urbano”, solo tra VI e V secolo a.C. Per DE MARINIS 2004, p. 294, invece, già nella seconda metà dell’VIII secolo a.C. si verificano importanti cambiamenti, primo fra tutti “la formazione di centri proto-urbani a Como e Golasecca”.

³⁹ BANDELLI 1990a, pp. 253-255 che, riprendendo le osservazioni di Pierluigi Tozzi, invita alla “massima cautela nella traduzione in termini moderni di alcune voci antiche del lessico polibiano, come *polis*”. Secondo lo studioso, inoltre, l’esistenza di località più importanti di altre rispecchierebbe un diverso livello di autocoscienza delle varie tribù. Ciò sarebbe confermato anche dalla ricerca di genealogie mitiche.

Bronzo⁴⁰. Lo sviluppo in senso “urbano” fu ostacolato da diversi momenti di crisi, dei quali restano ancora oscure le cause. Solo alcune località, quindi, e solo in determinate fasi, raggiunsero lo stadio “protourbano”: bisognerà attendere, tuttavia, la colonizzazione romana per un passaggio a forme di organizzazione “urbana”⁴¹. Nel corso del II e I secolo a.C. l’assetto poleografico dell’Italia nord-orientale si differenziò ulteriormente⁴². Numerosi abitati mantennero in età romana l’importanza sociale e politica che avevano assunto nel periodo precedente, con un immediato riflesso anche nell’organizzazione urbanistica sempre più evoluta⁴³. Una situazione più arretrata persisteva, invece, nei distretti di altopiano e di montagna abitati dai *Raeti*, dai Catubrini, dai Carni, dagli *Ambisontes* e dalle tribù minori dell’Istria interna⁴⁴. Altri centri, dovevano, infine, scomparire del tutto⁴⁵.

⁴⁰ I principali insediamenti attivi nella piena età del Ferro, in buona parte “castellieri” con cinta a terrapieno o con muratura a secco, hanno origine infatti o nel Bronzo recente o nel Bronzo finale. Sui castellieri MASELLI SCOTTI 2001, pp. 87-94, *Atti* 2005. Sugli insediamenti d’altura tra IV e II secolo a.C., cfr. SANTORO BIANCHI 2004, pp. 409-443.

⁴¹ Nel Friuli protostorico le comunità raggiunsero diversi gradi di prosperità a seconda della loro organizzazione socio-politica. In generale, ad eccezione di alcuni centri del comparto orientale, come Elleri (Ts), Pola, *Nesactium*, S. Lucia di Tolmino, Caporetto, S. Canziano, nessun insediamento, per quanto fiorente ed ampio, come Udine, Montereale (Pn) e Palse (Pn), raggiunse uno stadio di sviluppo confrontabile con le “protocittà” del Veneto, cfr. CÀSSOLA GUIDA 1996, p. 317, *Prima dei Romani* 1996-1997 e la recente sintesi proposta da VITRI 2004a, pp. 285-291.

⁴² BANDELLI 1985a, pp. 13-16, BANDELLI 1990a, p. 255, ROSSIGNANI 1998, pp. 315-324, BANDELLI 2007a, pp. 15-28.

⁴³ Molte località divennero sede di *fora, vici e castella*, alcuni dei quali destinati a conseguire col tempo la piena autonomia amministrativa. A proposito del sito di Sevegliano (Ud), BUORA 2009, p. 280 osserva che “spesso i fenomeni di romanizzazione, ovvero la localizzazione degli insediamenti [...] segue fin dove è possibile le linee e le scelte delle epoche precedenti”. Altrettanto può dirsi per *Concordia, Tergeste e Pola*, sorte in periodo cesariano e triumvirale. Su *Concordia preromana*, BIANCHIN CITTON 2001, pp. 97-109, sulla nascita della colonia, ZACCARIA 1995a, pp. 175-186, DI FILIPPO BALESTRAZZI 1999, pp. 229-257, CRESCI MARRONE 2001a, pp. 119-124. Su *Tergeste* FRASCHETTI 1975, pp. 319-335, CÀSSOLA GUIDA, CÀSSOLA 2002, pp. 7-16. Su *Pola*, FRASCHETTI 1983, pp. 73-102. Per quanto riguarda il territorio corrispondente all’attuale Lombardia, è stata osservata una continuità insediativa non solo dei centri egemoni, ma anche di ripartizioni territoriali e talora di istituti epicorici, come *pagi* e *vici*, cfr. *Storia della Lombardia* 2001, pp. 33-34. Cfr., inoltre, CAPUIS 2009, p. 194 e nt. 24 con bibliografia.

⁴⁴ Sulle zone alpine in età romana, cfr. GLEIRSCHER 1991, *Räter-I Reti* 1992, ZACCARIA 1992a, pp. 75-98, *Studio e conservazione* 1999, ZACCARIA, MAGGI 1994, pp. 163-180, *Reti* 1999, ZACCARIA, MAGGI 1999, pp. 13-33, BUORA 2002, pp. 41-47.

Considerazioni a parte merita il territorio veneto, coinvolto tra II e I secolo a.C., nel grande programma di realizzazione di *viae publicae*, come l'*Annia*, la *Popillia*, la *Postumia*. Le indagini archeologiche più recenti hanno messo in evidenza segnali di un precoce processo di romanizzazione anche per quanto riguarda gli aspetti urbanistici⁴⁶. Verona, in particolare, doveva registrare agli inizi del I secolo a.C. un ormai compiuto processo di strutturazione urbana, come dimostra l'esistenza di una cinta muraria in opera quadrata, con indizi di una porta monumentale di tradizione italica, edificata tra il 90 e l'80 a.C.⁴⁷ L'applicazione anche a Nord del Po della *Lex Iulia* del 90 a.C. e della *Lex Pompeia* dell'89 a.C., diede, infine, nuovo impulso alle opere di adeguamento al modello urbano esportato da Roma.

3. Quando: fasi e forme della romanizzazione

Il contesto temporale entro il quale intendo sviluppare la ricerca è quello corrispondente alla "romanizzazione" dell'Italia nord-orientale. Come per l'ambito territoriale, anche in questo caso circoscrivere il profilo cronologico entro il quale collocare questo fenomeno non è esente da difficoltà. Esiste, infatti, un uso convenzionale del termine per definire un periodo compreso tra il 225 a.C. e il 49 o 42 a.C., cioè tra la guerra gallica e gli anni che videro la completa estensione della cittadinanza alle popolazioni ancora provinciali della Gallia Cisalpina e l'annessione

⁴⁵ Un elenco è fornito da PLIN. *nat.* 3, 131: *in hoc situ interiere per oram Irmene, Pellaon, Palsicium, ex Venetis Atina et Caelina, Carnis Segesta et Odra, Tauriscis Noreia*. Per *Caelina*, cfr. PANCIERA 1962, pp. 3-10, per *Segesta*, cfr. FRAU 1981, pp. 66-70, che indica Sezza (Ud), presso *Iulium Carnicum*. Cfr. BANDELLI 1990a, p. 255.

⁴⁶ La bibliografia inerente lo sviluppo dei centri veneti nella fase di romanizzazione e il loro assetto urbanistico e architettonico assunto in età romana è molto ricca. A titolo esemplificativo si veda, per *Patavium*, EAA V, *s.v. Padova*, pp. 813-815 (B. Forlati Tamaro), TOSI 1987, pp. 157-193, EAA suppl. II, IV, *s.v. Padova*, pp. 153-154 (G. Tosi), TOSI 2002a, pp. 87-126, TOSI 2002b, pp. 37-55, RUTA SERAFINI *et alii* 2007, pp. 67-83; per *Ateste*, BAGGIO BERNARDONI 1992, pp. 307-355; per *Vicetia*, RIGONI 1987a, pp. 159-188, RIGONI 1987b, pp. 107-133, RIGONI 1998, RIGONI 2003, pp. 98-99; per *Altinum*, TOMBOLANI 1987, pp. 309-344, TIRELLI 1999, pp. 5-31, CRESCI MARRONE, TIRELLI 2007a, pp. 61-66, CRESCI MARRONE, TIRELLI 2007b, pp. 543-560, TIRELLI 2011b, pp. 59-80, CAVALIERI MANASSE 2011, pp. 175-183; per *Opitergium*, TIRELLI 1987, pp. 359-390, RUTA SERAFINI, TIRELLI 2004, pp. 135-152; per *Tarvisium*, *Storia di Treviso* 1989; per *Concordia*, CROCE DA VILLA 2001, pp. 125-167; per Verona, EAA VII, *s.v. Verona*, pp. 1142-1145 (L. Beschi), EAA suppl. II, V, *s.v. Verona*, pp. 1017-1021 (G. Cavalieri Manasse), FRANZONI 1986, pp. 345-373, CAVALIERI MANASSE 1987, pp. 3-57, CAVALIERI MANASSE 1998a, pp. 111-143, CAVALIERI MANASSE 1998b, pp. 444-459.

⁴⁷ CAVALIERI MANASSE 1998a, pp. 111-143, CAVALIERI MANASSE 1998b, pp. 444-453.

di questa all'Italia⁴⁸.

L'accettazione di questi caposaldi, offre sicuramente la possibilità di operare e confrontarsi entro un ambito cronologico generalmente condiviso. Al contempo, però, se si riflette sul significato precipuo di "romanizzazione", appare evidente come tali limiti siano posti, inevitabilmente, secondo una prospettiva parziale, ovvero quella dell'assoggettamento militare e della "regolarizzazione" istituzionale dell'area nord-italica⁴⁹, a cui non sempre, non ovunque e non con la medesima intensità, corrispose un'effettiva affermazione della romanità⁵⁰.

Si intende, infatti, per "romanizzazione" l'integrazione tra le popolazioni indigene e i Romani⁵¹, esito di un complesso processo di carattere militare, politico-istituzionale, economico e culturale che si attuò secondo modalità piuttosto diversificate e non generalizzabili⁵² nei diversi comprensori territoriali distinguibili

⁴⁸ Così, per esempio, BANDELLI 1990a, p. 251. BANDELLI 1999a, p. 285, delinea la storia della *Venetia* orientale in fase di romanizzazione tra il 225/222 a.C. e il 91/87 a.C., l'analisi è completata da BUCHI 1999, p. 303, che copre l'arco cronologico tra il 91/87 a.C. e la prima età augustea. BANDELLI 2004d, p. 79, considera il periodo della romanizzazione quello tra il 225 a.C. (*symmachia* dei Romani con i Cenomani e i Veneti) e il 49 a.C. (estensione della cittadinanza romana a tutta la Cisalpina). CAPUIS 2009, pp. 179-180 considera il periodo compreso tra la guerra gallica e la guerra sociale pur ammettendo che un processo di romanizzazione precoce potrebbe comprendere almeno tutto il III secolo a.C.

⁴⁹ Sui tempi e i modi di omologazione istituzionale cfr. LURASCHI 1979, *passim*, LURASCHI 1986, pp. 43-65, GALSTERER 1995a, pp. 79-94, BANDELLI 1996a, pp. 97-115, LAFFI 2001a, pp. 519-530. Ulteriore bibliografia *infra*.

⁵⁰ Cfr. le osservazioni proposte da Gino Bandelli a proposito della distinzione tra livello culturale e livello politica di romanizzazione e di come, di tale duplice aspetto, ne fossero consapevoli anche gli antichi. Ennio dichiarava, infatti, di avere *tria corda/ Graece...Osce...Latine* (ENN. *ann. fr.* I, p. 130 SKUTSCH) e nel contempo affermava il suo orgoglio per essere passato dallo *status* di cittadino di *Rudiae* a quello di cittadino romano: *Nos sumus Romani qui fuimus ante Rudini* (ENN. *ann.*, v. 377, p. 68 VAHLEN = v. 525, p. 120 SKUTSCH). Analogamente Cicerone asseriva che (...) *duas esse censeo patrias, unam naturae, alteram civitatis...alteram loci..., alteram iuris* (CIC. *leg.* 2, 2, 5). Cfr. BANDELLI 2009b, pp. 33-35.

⁵¹ "L'assunzione di atteggiamenti e di modi di vivere tipici dei Romani da parte di un altro popolo o di privati", ovvero "un cambio di identità per un'altra", cfr. GALSTERER 1991, p. 168. "Osmosi culturale e certamente anche etnica", CAPUIS 2009, p. 179. Per il concetto di *Selbstromanisierung* cfr. VITTINGHOFF 1970-1971, p. 33, ROSSI 1973, p. 54 e CÀSSOLA 1991, p. 24. Sugli effetti della romanizzazione, cfr. anche TIBILETTI 1964, pp. 27-36. In generale, cfr. GALSTERER 2009, pp. 17-28.

⁵² In area venetica, per esempio, è noto, che una efficace romanizzazione si produsse già con l'alleanza del 225 a.C. tra Veneti, Cenomani e Romani. Si è avanzata la proposta (oggi sostenuta da pochi), che un'alleanza tra Romani e Veneti fosse già in atto intorno al 390 a.C.

nell'Italia settentrionale, eterogenei, come si è visto, per tradizioni storiche,

L'ipotesi si basa sull'interpretazione di un passo di Polibio (PLB. 2.18.3), secondo il quale i Galli di Brenno avrebbero abbandonato Roma per tornare a difendere le sedi padane attaccate dai Veneti, sul tema cfr. BANDELLI 1985a, p. 18, nt. 33. Rapporti (forse veri e propri *foedera*) furono invece stabiliti con certezza nella seconda metà del III secolo a.C., intorno agli anni 238-236 a.C., quando l'esercito romano si trovò ad operare nei territori confinanti con quelli dei Cenomani e dei Veneti. A ciò conseguì la *symmachia* documentata per la guerra gallica del 225-222 a.C. e, probabilmente, attiva anche in occasione della resistenza annibalica. Da questo momento le relazioni tra Roma, Veneti e Cenomani si mantennero, almeno formalmente, buone, (cfr. CAPUIS 1998, p. 104 "pur in quel [apparente?] rapporto di *amicitia*), con l'eccezione di due brevi crisi dei Cenomani. (PLB. 2.23.2-3, STR. 5.1.9) La prima defezione si collocherebbe nel 200 a.C., quando i Cenomani si schierarono a favore della coalizione che contrastò per un decennio ai Romani la riconquista della pianura padana. Dovettero passare solo tre anni, perché i Cenomani stipulassero un secondo *foedus*, in virtù del quale, nel 187 a.C., fu inviata un'ambasceria al senato romano, per denunciare un'azione del pretore M. Furius Crassipes, reo di avere confiscato loro le armi. La vertenza si sarebbe conclusa in favore dei Cenomani, a testimonianza dell'interesse di Roma a mantenere efficace il *foedus*, cfr. LIV. 31.10.2-3 e LIV. 32.30, OROS. 4.20.4, LURASCHI 1979, pp. 6-14, 24, 99 e BANDELLI 1985a, pp. 18-19, con bibliografia precedente e commento alle fonti storiche. Il *foedus* è annoverato da Cicerone (*Balb.* 14.32) tra quelli ancora attivi del 56 a.C.: *Etenim quaedam foedera exstant, ut Cenomanorum, Insubrium, Helvetiorum, Iapydum, non nullorum item ex Gallia barbarorum, quorum in foederibus exceptum est ne qui eorum a nobis civis recipiantur*, BANDELLI 1986, pp. 48-49, ZACCARIA 1992b, pp. 76-77, VEDALDI IASBEZ 2000, p. 335. Sul significato della clausola *ne qui eorum a nobis civis recipiantur* si continua a discutere, cfr. le osservazioni di LURASCHI 1979, pp. 41-56, 96-98, ripreso in LURASCHI 1986, pp. 43-65, in particolare pp. 44-46, GABBA 1983, pp. 41-45, in particolare pp. 43-44, BANDELLI 1985a, p. 21, GABBA 1986b, pp. 23-25, CULASSO GASTALDI, CRESCI MARRONE 1997, pp. 121-122. Meno chiaro, invece, è l'evolversi dei rapporti con i Carni e con gli Istri. Non è chiaro, per esempio, se i vincoli imposti agli Istri dopo la resa del 221 a.C. fossero sanciti o meno da regolari trattati, né, tanto meno, è stato possibile precisare se le buone relazioni instauratesi tra Romani e indigeni durante la spedizione alpina del 220 a.C. assunsero una forma istituzionale. Sulla spedizione del 220 a.C., narrata da Zonara (8.20.10), cfr. BANDELLI 1981a, pp. 3-28, BANDELLI 1985a, p. 19, ZACCARIA 1992b, pp. 75-76, VEDALDI IASBEZ 1994, pp. 32-34, 316-319. In linea generale, è opinione diffusa che nel corso del II secolo a.C. Roma abbia intrattenuto con le popolazioni dei versanti prealpino e alpino orientali relazioni amichevoli pari a quelle instaurate con Cenomani e Veneti. Sulla stipula di *foedera*, cfr. BANDELLI 1985a, pp. 19-20, con l'indicazione del 171 a.C. come *terminus ante quem* per i *foedera* con i Carni, gli Istri e i Giapidi (cita, a proposito, l'episodio del console C. Cassius Longinus, noto da LIV. 43, 1.4-12 e 43.5.1-8) la spedizione del 129 a.C. come *terminus post quem* del *foedus* con i Giapidi. Sulla vicende storiche e amministrative del comprensorio tra Natisone e Isonzo, cfr. da ultimi CHIABÀ 2007a, pp. 53-58 e ZACCARIA 2007a, pp. 129-144. Si vedano anche, ZACCARIA 1979, pp. 192-194, ZACCARIA 1986, pp. 70-72, ZACCARIA 1994a, pp. 316-317. Rimane incerto se le popolazioni autoctone rientrassero nel territorio aquileiese o se vi facessero riferimento in qualche forma istituzionale non ricostruibile (non è certa la forma dell'*adtributio*).

“istituzionali”⁵³, culturali. “Romanizzazione”, quindi, come “risultato”, o “effetto”, ottenuto mediante molteplici strumenti (operazioni belliche⁵⁴ e amministrative⁵⁵,

⁵³ Gli esponenti delle *élites* delle comunità indigene dell'Italia settentrionale sono variamente indicati, dalle fonti greche e latine, con termini che indicano diverse realtà politiche e istituzionali: *rex, regulus, princeps, dux, basiléus, basilískos, dunástes, egemón*. Secondo Christian Peyre i diversi vocaboli “ne définissent pas le contenu des pouvoirs dont disposaient ces chefs gaulois et le termes qui en qualifient l'exercice ne sont pas eux-mêmes assez précis”, PEYRE 1979, p. 55. Una disamina delle cariche di alcune tribù celtiche è proposta da VITALI 2004, p. 320. Lo studioso, identifica, per esempio, sulla base del testo polibiano (PLB. 2.21.4-5) una tripartizione della società dei Boi tra uomini liberi (*tó pléthos*), i capi (*proestótes*), due re (*basiléis*). Sulle realtà istituzionali delle *gentes* illiriche cfr. BANDELLI 2004c, pp. 96-98. Le fragili strutture “statali” indigene andarono maturando, nel corso del III secolo a.C., grazie al contatto, più o meno pacifico, con i Romani. Si diffuse, per esempio, l'emissione di moneta che, come è stato notato, documenta l'emergere, all'interno delle comunità tribali, di un embrione di autorità statale e, insieme, il passaggio a più evolute forme di economia di scambio, cfr. le osservazioni proposte da BANDELLI 1985a, pp. 28-29, CULASSO GASTALDI, CRESCI MARRONE 1997, p. 122. Sulla monetazione padana preromana, cfr. i recenti studi di BUORA 1994, pp. 7-21, CALLEGHER 2001, pp. 277-308, GORINI 2001a, pp. 127-138, GORINI 2004, pp. 291-300, CALLEGHER, PASSERA, SACCOCCI 2007, pp. 251-253, con ampio repertorio bibliografico precedente. Cfr., inoltre, BUORA 2009, p. 286-287, con riferimento al caso di Sevegliano (Ud). Alla tendenza progressiva alla sedentarizzazione, su cui si è visto, corrispose l'affermarsi di diritti di proprietà fondiaria, GABBA 1986a, pp. 31-41.

⁵⁴ Le azioni militari attraverso cui Roma pervenne al controllo della Gallia Cisalpina sono state oggetto di innumerevoli studi, che hanno permesso di delineare con precisione la storia evenemenziale del periodo tra II e I secolo a.C. È utile, comunque, richiamare i fatti salienti relativi alla Transpadana. Militarmente la conquista romana si sviluppò in tre fasi: dalla “guerra gallica” del 284-282 a.C., alla quale seguì la spedizione contro i Liguri (238-236 a.C.), la guerra contro Insubri e Boi (225-222 a.C.), la prima guerra istrica del 221 a.C., la spedizione alpina del 220 a.C. fino all'arrivo di Annibale in Italia e alla rivolta di Insubri e Boi, durante la seconda guerra punica (218-202 a.C.). La seconda fase si avvia con la riconquista romana nel 203 a.C. a cui seguirono, nel 186-183 a.C., l'episodio dei *Galli Transalpini transgressi in Venetiam* (LIV. 39.22.6-7), nel 197 a.C. la sottomissione dei Cenomani, nel 196 a.C. degli Insubri e nel 191 a.C. dei Boi, tra il 178 e il 177 a.C. la seconda guerra istrica. Con la fine delle guerre liguri nel 155 a.C. si conclude la seconda fase. La terza fase va dalle spedizioni contro le popolazioni alpine, come i Salassi (143 a.C.), i Carni, i Taurisci, gli Istri e i Giapidi (129 a.C.), i *Ligures Stoeni* (117 a.C.), e i Galli Carni (115 a.C.). Il definitivo assoggettamento del territorio a sud delle Alpi fu completato tra la fine del II e l'inizio del I secolo a.C.: nell'80 a.C. una massa di Reti si rovesciò su *Comum*; nel 52 a.C. una *decursio* di Giapidi investì *Tergeste*. L'assoggettamento della fascia montagnosa fu portato a termine solo in età augustea. Tra gli studiosi che hanno trattato la conquista della Cisalpina si ricordano, a titolo esemplificativo, CHEVALLIER 1983, pp. 17-86, BANDELLI 1985a, pp. 16-17, BANDELLI 1988a, pp. 1-34, BANDELLI 1988b, pp. 505-525, BANDELLI 1988c, pp. 105-116, AUSBÜTTEL 1989, pp. 165-188, GABBA 1990a, pp. 60-77, FORABOSCHI 1992, pp. 75-102, BANDELLI 1998b, pp. 147-

organizzazione di una efficiente rete viaria, centuriazione, riqualificazione urbanistica⁵⁶, immigrazione spontanea, *etc.*)⁵⁷. In quest'ottica, però, la

155, BUCHI 1999, pp. 303-326.

⁵⁵ Sostenuto, quando appariva indispensabile, dall'uso della forza, il dominio romano si mantenne anche grazie anche a forme d'influenza diverse. Dal punto di vista amministrativo sono stati individuati tre momenti. Il primo si colloca tra la conquista romana e la guerra sociale: la condizione delle colonie latine e dei centri indigeni è distinta ma correlata, essendo le prime alleate di categoria superiore, le seconde di grado inferiore. La seconda fase si pone tra la guerra sociale e il 49 a.C.: il dislivello giuridico si mantiene, benché le colonie latine siano promosse alla *civitas romana* con la *lex Iulia* (90 a.C.) e le seconde allo *ius latii* con la *lex Pompeia* (89 a.C.). Il terzo momento è successivo alla *lex Iulia de civitate Transpadanorum* del 49 a.C. con la quale si concede l'innalzamento delle comunità indigene alla *civitas romana*. A ciò consegue una generale omologazione sul piano giuridico e, come estrema conseguenza, all'inglobamento dei territori nord-italici all'Italia con la *lex Roscia* (42 a.C. o 41 a.C.). Cfr., in generale, sulla storia amministrativa e sul complesso *iter* legislativo, ZACCARIA 1991b, pp. 55-71, BANDELLI 1996a, p. 105, BANDELLI 1998c, pp. 158-159, BUCHI 1999, pp. 303-315, BUCHI 2000, pp. 56-63, LAFFI 2001b, pp. 209-324, BUCHI 2002a, pp. 73-83, BANDELLI, CHIABÀ 2005, p. 441, con bibliografia precedente. Sulla *Lex Rubria de Gallia Cisalpina*, nota dal *fragmentum Veleiate* e dal *fragmentum Atestinum*, e che fissava i limiti delle competenze giurisdizionali dei magistrati dei nuovi *municipia*, cfr. LAFFI 1992, p. 23, LAFFI 2001b, pp. 237-295. Sui tempi di insediamento dei coloni, MUZZIOLI 2001, pp. 7-20. Cfr. inoltre, sulla *lex Pompeia de Transpadanis* le osservazioni proposte da CULASSO GASTALDI, CRESCI MARRONE 1997, pp. 125-127: un riferimento pliniano (PLIN. *nat.* 3.20.138) potrebbe suggerire che il provvedimento legislativo dell'89 a.C. prevedesse una concessione della *latinitas* non generalizzata, bensì selettiva. Le tribù pedemontane sarebbero rimaste prive di ogni riconoscimento di cittadinanza, assimilate alla condizione giuridica tecnicamente detta di *peregrini* e associate (*adtributae*) per fini amministrativi alla realtà municipale geograficamente più prossima. Sul tema, cfr. anche LURASCHI 1979, pp. 189-207. Sull'uso dell'*adtributio* in contesti montani e pedemontani LAFFI 1966, pp. 66-73, GALSTERER 1988a, pp. 79-89, LURASCHI 1989, pp. 31-51, 492-516.

⁵⁶ Cfr., a proposito, le osservazioni proposte da Giovannella Cresci Marrone che nota come "alle tradizionali tappe dell'omologazione amministrativa (89 conferimento della *latinitas*, 49 della *civitas*, 42-41 scioglimento della provincia) si ancorano oggi con sempre maggior chiarezza i progressi della definizione, o meglio, della riqualificazione urbanistica, che si delinea più precoce del previsto", CRESCI MARRONE 1999, p. 122, CRESCI MARRONE 2009a, p. 131, nt. 23 con bibliografia precedente riferita ad *Altinum*. Cfr. anche TIRELLI 1999, p. 18: "i rinnovamenti edilizi ed urbanistici coincidono di regola con quelle che sono le tappe istituzionali fondamentali della città stessa".

⁵⁷ Non a caso, quindi, il recente convegno dedicato al momento di transizione alla romanità delle comunità indigene della *Venetia* orientale, ovvero tra II e I secolo a.C., recava il titolo "Vigilia di romanizzazione" (CRESCI MARRONE, TIRELLI 1999, p. 1), sulla scorta dell'opera di Michel Lejeune "Ateste à l'heure de la romanisation", LEJEUNE 1978, o dello studio sui Taurini, tra II e I secolo a.C., CULASSO GASTALDI, CRESCI MARRONE 1997, pp. 122-131. Anna

“romanizzazione”, come in modo provocatorio è stato osservato, è un fenomeno nei fatti impossibile⁵⁸ e tanto meno circoscrivibile cronologicamente.

Queste osservazioni metodologiche si rivelano indispensabili tanto più se ci si chiede se la *religio*, fu “strumento”⁵⁹ o espressione di una avvenuta “romanizzazione”⁶⁰.

Marinetti considera il periodo compreso tra il II e il I secolo a.C. come “interessato dalla transizione alla romanizzazione”, MARINETTI 1999a, p. 77.

⁵⁸ GALSTERER 1991, p. 168; cfr. anche GIARDINA 1994, pp. 1-89, GIARDINA 1997. Non si vuole in questo modo negare la categoria di “romanizzazione” ma esclusivamente porre l’accento sugli aspetti problematici legati al processo di acculturazione. Cfr., in proposito, la recente messa a punto sul tema, con particolare riferimento alle teorie revisioniste degli ultimi decenni, proposta da BANDELLI 2009b, pp. 29-49.

⁵⁹ È stato osservato che il conferimento della cittadinanza romana a tutti gli Italici e, in seguito, a tutti gli uomini liberi dell’Impero ebbe come diretta conseguenza l’affiancamento, ai culti privati e locali, della *religio* romana: ciò che appare significativo è che a essere imposta non fu una dottrina, “i Romani non praticavano alcuna forma di attività «missionaria»”, bensì degli atti e dei rituali, SCHEID 2008a, pp. 70, 72-73. A latere di questa considerazione è verosimile che, benché l’“obbligo” di adesione alla religione romana intervenisse solo con la concessione della *civitas*, le comunità latine della Transpadana mantenessero le proprie tradizioni culturali anche prima dell’emanazione della *lex Iulia* del 90 a.C. A proposito della “municipalizzazione dei culti d’Italia”, Olivier de Cazanove pone, poi, particolare attenzione alla *deditio* che prevedeva che “tutte le cose divine e umane”, tra cui “acqua, cippi di confine, templi, beni mobili”, fossero ceduti in piena proprietà al popolo romano, DE CAZANOVE 1993, pp. 10-12. Cfr., inoltre, le osservazioni di Hartmut Galsterer secondo il quale: “sacrificare a Giove non faceva un uomo nuovo, un Romano”, GALSTERER 2009, p. 25.

⁶⁰ La stessa ambiguità caratterizza anche la dimensione genericamente definibile come “culturale” entro la quale possono rientrare, per esempio, l’alfabetizzazione, la disponibilità al bilinguismo, l’assunzione del complesso modello onomastico romano, il cambiamento della ritualità funeraria, la diffusione di merci centro-italiche, l’adozione, ed eventuale rielaborazione, di modelli artistici mediati dall’*Urbe*. A questo proposito si può ricordare come la romanizzazione sia stata definita fenomeno culturale e commerciale, prima che politico e di effettiva dominazione del territorio da SENA CHIESA 2000, p. 205. Sui problemi linguistici e onomastici, ALFÖLDY 1966, pp. 37-57, ZACCARIA 1991a, pp. 189-200, GREGORI 1994, pp. 225-243, MARINETTI 2008a, pp. 147-169, BANDELLI 2009b, pp. 45-46. Sui linguaggi artistici di matrice ellenistica, cfr., a titolo esemplificativo, CAVALIERI MANASSE 1977, pp. 145-164, CAVALIERI MANASSE 1978, STRAZZULLA 1987a, STRAZZULLA 1987b, pp. 151-164, DENTI 1989, pp. 9-26, VERZÁR-BASS 1990, pp. 367-388, DENTI 1991a, DENTI 1991b, CAVALIERI MANASSE 2002, pp. 95-116, COARELLI 2003, pp. 55-62, BANDELLI 2004d, pp. 82-83, DENTI 2004, pp. 355-377, VERZÁR-BASS 2005, pp. 35-69, BANDELLI 2009b, pp. 43-44. Sul rituale funerario e, in particolare, sul processo di integrazione tra Veneti, Celti e Romani avvertibile nella ritualità funeraria di Padova, Este (Pd) ed Altino (Ve), cfr. GAMBACURTA 1999a, pp. 97-120, CAPUIS 2009, pp. 183-192, GAMBACURTA 2009, pp. 39-65. Sulla cultura materiale, cfr.

L'istituzione di culti e la monumentalizzazione o la creazione *ex-novo* di nuovi luoghi sacri si configurò, come il più potente veicolo dei messaggi ideologici e culturali promossi dal potere politico. Strumentale fu, ad esempio, la diffusione del culto di Apollo nella Gallia Cisalpina nel II secolo a.C., sia per la sua funzione di ecista e di protettore di nuove comunità, sia per il suo valore antibarbarico⁶¹.

Oltre che "strumento" politico la *religio* fu, tuttavia, anche un "indicatore tra i più sensibili delle fluttuazioni della realtà storico-culturale", "osservatorio privilegiato dei fenomeni di integrazione"⁶². A questo proposito, si potrebbero citare due rilevanti documenti epigrafici aquileiesi, datati, per le caratteristiche paleografiche, tra la fine del II e gli inizi del I secolo a.C., che riportano in un caso la formula *Bonai/Menti* e nell'altro il teonimo *Atamenti*, interpretato come risultato dell'associazione tra il prefisso qualitativo celtico *ata-* e il sostantivo *mens*⁶³. Se si accettasse questa proposta, le due dediche sarebbero, quindi, state rivolte alla stessa divinità da due personaggi rimasti anonimi, uno dei quali di probabile origine celtica. La presenza di *Mens* in un'area periferica come quella nord-adriatica, in un periodo così precoce rispetto alla grande diffusione del culto in tutto il resto della penisola italiana, è stato spiegato come reazione, sul piano religioso, a una fase storica di estrema gravità, individuata negli anni delle invasioni cimbliche, a cavallo tra il

BRECCIAROLI TABORELLI 1988 che, attraverso lo studio della ceramica a vernice nera, ricostruisce percorsi e vie di romanizzazione nella Transpadana occidentale. Cfr. BUORA 2009, p. 289 che considera "il *corpus* della vernice nera" come "uno dei primi indicatori, datanti, della romanizzazione". Lo studioso propone, poi, il caso delle coppe in ceramica grigia, ricondotta ad un'origine venetica, ma nella quale convivono elementi della tradizione protostorica e di forme proprie della produzione romana, BUORA 2009, pp. 283-284, 289. Riserve sulla diffusione della terra sigillata come indicatore di romanizzazione sono espresse da GALSTERER 1991, p. 168 e da ARDOVINO 1998, p. 42. Hartmut Galsterer ha, inoltre, segnalato che lungo il *limes* renano sono state rinvenute molte anfore contenenti birra al posto del vino o del *garum* a testimonianza di uso "non romano" di un recipiente romano, GALSTERER 2009, p. 25.

⁶¹ FONTANA 1996, pp. 27-51 (*Aquileia*), pp. 216-220 (*Ariminum*), pp. 228-229 (Cremona), pp. 231-232 (*Placentia*), FONTANA 1997a, pp. 27-51 (*Aquileia*), pp. 216-220 (*Ariminum*), pp. 228-229 (Cremona), pp. 231-232 (*Placentia*), pp. 240-241 (*Luna*), pp. 270-273, FONTANA 2006, pp. 313-332. Sull'Apollo di Piacenza cfr., inoltre, VERZÁR-BASS 1990, pp. 367-388. A queste testimonianze probabilmente si può aggiungere l'arula con rappresentazione di Apollo (?), datata al II secolo a.C., rinvenuta ad Altino (Ve), tra i materiali di riempimento delle fosse di fondazione dei muri del cavedio della porta-approdo, CIPRIANO *et alii* 1999, pp. 48-51, fig. 8.

⁶² CAPUIS 1999a, p. 153.

⁶³ FONTANA 1997a, pp. 65-76, 273-274.

115 a.C. e il 101-99 a.C. Considerato che il più antico ambito di competenza religiosa di *Mens* era quello legato al *metus punicus* e *gallicus* della guerra annibalica, si è ritenuto altamente probabile che la divinità fosse chiamata, dalla comunità aquileiese, a garanzia di protezione dall'imminente "pericolo gallico". La dedica ad *Atamenti*, in particolare, si configurerebbe "come atto di devozione ad una divinità romano-italica da parte di un personaggio di origine celtica, sintomo di adesione a modelli culturali ufficiali, ma in un linguaggio non ancora definito ed omologato"⁶⁴. Le dediche a *Bona Mens* attesterebbero, quindi, una forma di integrazione in ambito culturale e religioso già compiuta alla fine del II secolo a.C.⁶⁵

Significativo ai fini della definizione della questione cronologica, credo sia anche il caso del santuario emporio altinate, individuato in località Fornace, a sud del nucleo urbano, in uso dalla fine del VI o inizi del V secolo a.C. fino, almeno, all'età adrianea⁶⁶. Uno dei documenti più eloquenti messi in luce nell'area santuariale è, infatti, un frammento di iscrizione, su supporto marmoreo, con riferimento a Giove, datata, su base paleografica, alla prima metà del I secolo d.C.⁶⁷ L'iscrizione non solo confermerebbe l'avvio di un processo di monumentalizzazione della struttura templare nella prima età imperiale, ma anche un mutamento nella titolarità stessa del complesso, ovvero da *Altno-Altino* a Giove. Il momento in cui avvenne il passaggio dalla divinità indigena altinate al *leader* del *pantheon* romano rimane ignoto, sebbene, di recente, siano state avanzate alcune proposte interpretative che hanno permesso di restringere il vastissimo campo di possibilità⁶⁸. L'adeguamento al

⁶⁴ FONTANA 1997a, p. 274, nt. 1211.

⁶⁵ Un altro caso significativo è la dedica a Venere degli *inquolae Samnites*, datata entro la prima metà del II secolo a.C. Gli *incolae* di *Aesernia*, organizzati in un collegio alla cui conduzione sono preposti quattro *magistri* di origine sannita, dedicano quindi ad una divinità propriamente romana, cfr. da ultimo CHIABÀ 2009a, p. 225, con bibliografia precedente.

⁶⁶ Sulla struttura del santuario e sui materiali rinvenuti TIRELLI 2000a, pp. 47-51, TIRELLI 2002a, pp. 191-206, TIRELLI 2002b, pp. 301-316, TIRELLI 2003b, pp. 78-79, BONOMI 2003, pp. 47-60, TIRELLI 2005a, pp. 473-486, TIRELLI 2005b, pp. 301-316. Si ricordano, poi, CRESCI MARRONE 2000a, pp. 202-204, *Orizzonti del sacro* 2001, *Altinoi* 2009.

⁶⁷ TIRELLI 1999, p. 14, CAPUIS 1999a, p. 158, TIRELLI 2000a, p. 50, TIRELLI, CIPRIANO 2001, pp. 38, 43, 47, CRESCI MARRONE 2001, pp. 140-141, COZZARINI *et aliae* 2001, pp. 163-169, CRESCI MARRONE 2009a, pp. 129-137. Il testo è il seguente: [---I]ovis [---/---] exterio[rem ---/---? cum s]uis om[n]ibus ---/---] tius [---/---] tus [---/---]uus[---].

⁶⁸ Le ultime attestazioni epigrafiche che menzionano il dio *Altno-Altino* si collocano tra III e II secolo a.C., mentre l'iscrizione gioviana si data alla prima età imperiale. Il compasso

sentire religioso romano, non solo nel cambio di titolarità, ma anche nelle modifiche apportate al rituale, all'espressione devozionale, alle ricorrenze festive, al personale addetto al culto *etc.* potrebbe porsi in coincidenza con la concessione della *latinitas* o, in seconda istanza, della *civitas*⁶⁹. Meno probabile, invece, che l'innovazione sia avvenuta nel quadro del riformismo religioso augusteo⁷⁰. Sebbene tali interrogativi rimangano aperti rimane indubbio che, allo stato attuale della ricerca, il primo riferimento, epigraficamente documentato, di Giove risalga solo alla prima metà del I secolo d.C.

Per quanto riguarda le attestazioni epigrafiche, bisogna considerare, inoltre, che la maggior parte di quelle relative a divinità considerate epicoriche o "interpretate" sono spesso di età imperiale.

Di estremo interesse per la loro potenzialità documentaria sono, infine, alcuni dischi bronzei rinvenuti, in circostanze diverse, in quattro contesti del Veneto orientale: Montebelluna (Tv), Musile di Piave (Ve), Paderno di Ponzano Veneto (Tv)⁷¹. Tutti gli esemplari recano incisa una figura femminile ammantata di profilo a sinistra, rappresentata nell'atto di tendere la mano nella quale stringe un attributo, generalmente interpretato come una chiave. La resa formale è estremamente

cronologico entro cui collocare l'introduzione di *Iuppiter* è, dunque, molto ampio, cfr. le osservazioni di CRESCI MARRONE 2009a, pp. 130-131, sulle iscrizioni preromane cfr., invece, MARINETTI 2009a, pp. 81-127, con bibliografia precedente.

⁶⁹ Le ipotesi sono avvalorate dal confronto con *Patavium*, *Vicetia* e *Feltria*, dove, nell'89 a.C., per le prime due, e nel 39 a.C., per la terza, furono definiti, conseguentemente all'acquisizione del nuovo statuto giuridico, il calendario locale e i *sacra*, cfr. CRESCI MARRONE 2009a, p. 131. Opta per un'introduzione di *Iuppiter Altinatis* negli anni successivi alla concessione della *latinitas*, FONTANA 2009b, p. 209.

⁷⁰ Questa possibilità è stata messa in dubbio per il fatto che non esistono conferme documentarie riferibili all'età augustea dal santuario altinate, CRESCI MARRONE 2009a, p. 132. Se, poi, si accettasse l'ipotesi integrativa *pecunia Iovi[s]*, per la prima riga dell'iscrizione (COZZARINI *et aliae* 2001, pp. 164-165), risulta evidente come l'approntamento di annessi funzionali all'area sacra, nonché l'allestimento di suppellettili e decori ornamentali sia avvenuta con i proventi ricavati dalle offerte alla divinità romana; ciò potrebbe rafforzare l'ipotesi della presenza di un tempio a Giove in un periodo antecedente all'età augustea. Sull'impiego di somme *de stipe*, *ex stipe*, *de pecunia*, *aere*, *de doneis*, *pecunia* della divinità per realizzare diversi tipi di intervento in ambito templare, cfr. FACCHINETTI 2006, cc. 106-138, GRANINO CECERE, MENNELLA 2008, pp. 287-288, con bibliografia precedente.

⁷¹ I dischi bronzei si dividono in due serie: quelli con la dea clavigera e quelli con figure maschili/militari. Su questi ultimi, datati tra il I secolo a.C. e il I secolo d.C., cfr. PETTENÒ 2004, pp. 65-81, PETTENÒ 2006, pp. 67-56, GANGEMI 2003, p. 103, CAPUIS 2009, pp. 198-200.

diversa, più complessa e accurata nel disco (1) di Montebelluna (Tv), estremamente lineare e stilizzata in quello di Ponzano Veneto (Tv). La problematica connessa a questi eccezionali reperti è legata alla distribuzione topografica del tipo⁷², all'interpretazione iconografica e iconologica⁷³, alla stessa destinazione culturale⁷⁴ e, non da ultimo, alla cronologia. I più antichi, quelli di Montebelluna, sono, infatti, databili tra il IV e il III secolo a.C.⁷⁵, mentre i più recenti, quelli di Ponzano (Tv) e di Musile di Piave (Ve), tra la fine del I secolo a.C. e gli inizi del I secolo d.C.⁷⁶.

⁷² La zona geografica interessata dai rinvenimenti è quella posta tra la pianura medio-alta del Veneto orientale, con epicentro a Padova, l'area lagunare e la valle del Piave. Questo comparto territoriale, per l'accentuata presenza di *ex-voto*, bronzetti, dischi a soggetto muliebre, è stato definito come un "anomalo cuneo" di epifanie femminili, entro un'area connotata, invece, da una culturalità prevalentemente maschile, GAMBACURTA, CAPUIS 1998, pp. 113-115, CAPUIS 1999a, pp. 155, 160, 162, CAPUIS 2002, p. 246.

⁷³ La figura femminile, una sorta di *potnia theròn*, è stata variamente interpretata come Ecate, *Reitia*, *Liberal/Kore*, Artemide, Era, cfr. GAMBACURTA, CAPUIS 1998, pp. 115-118.

⁷⁴ Il disco di Ponzano (Tv), per esempio, fu rinvenuto all'interno di un'anfora segata, contenitore di uso comune nelle necropoli di età romana. Il disco costituiva, nella fattispecie, il coperchio di uno dei due ossuari contenuti nell'anfora. La sepoltura potrebbe essere connessa ad un piccolo nucleo abitativo a carattere rurale, posto all'incrocio di due importanti assi viari. Questo dato costituirebbe la premessa all'ipotesi che la sua destinazione primaria fosse in un *compitum*, GAMBACURTA, CAPUIS 1998, pp. 108-109, 112, 118. La lamina è stata considerata come una "chiara evidenza culturale che travalica la sfera della ritualità funeraria e si ricollega alla tradizione locale romana", GAMBACURTA, CAPUIS 1998, p. 111. Il disco di Musile di Piave (Ve) fu, invece, recuperato all'interno di un pozzo connesso a un complesso edilizio la cui natura è tuttora oggetto di discussione. Secondo una parte della critica, andrebbe considerata la possibilità di un "preesistente luogo di culto...le cui funzioni furono rispettate nel corso della romanizzazione, fino all'impianto nel I d.C. di un impianto rurale", cfr. CROCE DA VILLA 1996, pp. 81-96. L'ipotesi è stata valutata, invece, poco probabile da GAMBACURTA, CAPUIS 1998, p. 113. Pierangela Croce Da Villa, riconosce nel disco non tanto un *ex-voto* quanto una vera e propria immagine di culto da venerare in un santuario agreste o in un *compitum*, CROCE DA VILLA 2005, pp. 235-245.

⁷⁵ MASTROCINQUE 1992, pp. 46-48, GAMBACURTA, CAPUIS 1998, p. 113, CAPUIS 1999a, pp. 160-161, propone questa datazione solo per il disco (1), il più accurato stilisticamente, che costituirebbe così il prototipo per la serie. I restanti dischi potrebbero, invece, essere stati realizzati molto più tardi. Per il disco di Musile di Piave (Ve) è stato avanzato come inquadramento cronologico anche il IV-III secolo a.C., CROCE DA VILLA 2005, pp. 235-245.

⁷⁶ GAMBACURTA, CAPUIS 1998, pp. 108-120, CAPUIS 1999a, pp. 159-163, PETTENÒ, MALNATI, ROSSIGNOLI 2003, pp. 172-182, PETTENÒ 2004, pp. 65-77, CAPUIS 2005, pp. 511-512, e tavola dei rinvenimenti a p. 513, CROCE DA VILLA 2005, pp. 235-245, CAPUIS 2009, p. 198, D'ISEP, PETTENÒ, VIGONI 2011, pp. 255-256. La presenza (persistenza o resistenza?) dei dischi votivi tra tarda età repubblicana e primo imperiale è stata variamente interpretata. Anche se non esclude la possibilità di una deposizione secondaria, Loredana Capuis propende per una

L'*excursus* temporale delle evidenze archeologiche ed epigrafiche mostra chiaramente come sia difficile operare entro una cronologia a maglie strettamente definite come quella tradizionalmente proposta (225 a.C.-42 a.C.), pena l'esclusione dall'analisi di documenti fondamentali ai fini della comprensione dei fenomeni religiosi nei processi di interazione tra soggetti indigeni e soggetti allogeni. Malgrado queste considerazioni, non si può prescindere dalla creazione di un confine sia spaziale sia temporale che contenga gli estremi di questa ricerca: riferirsi alla cronologia convenzionale, se usata nella consapevolezza dei suoi limiti, può costituire un accettabile compromesso.

4. Chi: divinità e devoti

Lo studio sul ruolo della *religio*, sia essa veicolo di acculturazione, sia, di contro, strumento di resistenza alla romanizzazione, può essere condotto secondo due prospettive, ovvero quella dei dedicanti e degli addetti al culto e quella dei destinatari dell'atto di devozione.

Relativamente ai primi, come non di rado accade, l'individuazione dei "chi" è affidata, quasi esclusivamente, all'analisi epigrafica. Sono proprio, infatti, i dati offerti dalle iscrizioni (non solo sacre) a fornire interessanti spunti di riflessione sui processi di integrazione tra romani e non romani.

È necessario, tuttavia, rilevare che importanti fenomeni di contatto tra culture diverse, nell'Italia settentrionale, erano già in atto prima della romanizzazione⁷⁷.

produzione di tipo conservativo propria dell'artigianato votivo Veneto tra I secolo a.C. e I secolo d.C., quando pur ormai in fase di piena romanizzazione, i Veneti vollero mantenere la propria dimensione identitaria anche con il ricorso a iconografie tradizionali, GAMBACURTA, CAPUIS 1998, p. 113.

⁷⁷ Per quanto riguarda le fasi più antiche, alcune attestazioni onomastiche in tombe con armamento lateniano offrono dati significativi circa il problema dell'integrazione tra etnie. Il ricco corredo della tomba 14 di Monte Tamburino (Bo), per esempio, comprendeva una *kylix* che riportava il gentilizio di una donna etrusca (*Petnei*). Si è supposto che il proprietario della tomba, un aristocratico celta, morto intorno al 300 a.C., fosse legato (per matrimonio?) a una donna etrusca. Un caso analogo, ma in ambito culturale insubre, è quello della tomba 106 di guerriero della necropoli di Oleggio (No). Il corredo è composto da una panòpia lateniana completa e da un ricco corredo di vasi da banchetto. Su una patera è graffito un nome femminile in caso possessivo, *Rikanas*, collegato con una funzione di rilievo in ambito sociale. La donna, dal nome celtico legato alla nozione di regalità, è probabilmente stretta da vincoli di parentela (matrimonio?) con un personaggio di spicco della comunità, cfr. VITALI 2004, p. 326.

L'onomastica attesta, per esempio, precoci rapporti tra Veneti e Celti⁷⁸: emblematico è il caso di Padova dove una serie di ciottoloni ha consentito di ricostruire una prosopografia che delinea i modi dell'integrazione⁷⁹; altrettanto significativi sono, poi, a Este (Pd) i nomi di donne venete con gamonimico celtico e di donne celte con gamonimico veneto⁸⁰.

Quanto alla fase della romanizzazione, i protagonisti sono stati individuati in "quegli elementi esogeni che (...), latini o parlanti latino, soggiornarono all'interno della comunità (...), innescandovi o accelerandovi per processo imitativo l'assimilazione alla romanità, ovvero i nomi degli esponenti indigeni più recettivi all'omologazione i quali, adottando precocemente onomastica, lingua e costumanze romane, funsero da traino nel cammino dell'integrazione"⁸¹.

Al di là della questione delle origini di quelle *gentes* che attivamente contribuirono alla romanizzazione⁸², risultano particolarmente significativi alcuni documenti

⁷⁸ Particolarmente forte è la "celticità" ad *Altinum, Opitergium* della Valle del Piave, cfr. MARINETTI 1999a, pp. 75-95. Sul celtismo veneto, cfr. CAPUIS 2009, p. 182.

⁷⁹ Si veda, per esempio, il ciottolone proveniente da Trambacche (Pd), datato al V secolo a.C. Esso presenta su una faccia la raffigurazione stilizzata di una chiave e, sul punto di massima espansione, un'iscrizione spiraliforme con andamento sinistrorso, interpretata come epitaffio. Il defunto è designato con una formula onomastica a tre membri, "Fugioi Tivalioi Andetioi", cioè il nome individuale (*Fugioi*) accompagnato da due appositivi, di cui uno patronimico di origine celtica (*Tivalioi*), cfr. *Tesori della Postumia* 1998, I.64, pp. 137-138 (G. Gambacurta), MARINETTI, PROSDOCIMI 2005, p. 44, n. 24.

⁸⁰ CAPUIS 1998, p. 103, CAPUIS 2009, pp. 183-184.

⁸¹ CRESCI MARRONE 1999, p. 122.

⁸² In un contributo di più di un decennio fa, Hartmut Galsterer, affrontando la questione dei "chi", poneva alla comunità scientifica la legittima domanda "quali Romani?". Se si considera, infatti, che "romani" in senso politico erano i 2/5 della popolazione della penisola italica, non irrilevante sarebbe stato, secondo la sua tesi, chiarire la provenienza degli immigrati nell'Italia settentrionale, GALSTERER 1991, p. 169. La questione è stata, in parte, risolta da numerosi studi di natura linguistica e onomastica, i quali, grazie all'analisi sistematica delle fonti scritte, sono giunti a individuare, nello specifico, quei "latini" o "parlanti latino" che, tra III e I secolo a.C., *leaders* nell'irradiazione della cultura e dell'influenza romana nell'Italia settentrionale. Nel caso di *Aquileia* per esempio, l'indagine prosopografica ha permesso di confermare la partecipazione di famiglie di condizione giuridica romana, latina ed italica, sia di provenienza peninsulare sia cisalpina; la ricerca ha dimostrato che alcune delle famiglie indigene, probabili esponenti dell'*élite*, non solo furono inglobate nella colonia, ma ebbero, ben presto, l'opportunità di ascendere agli ordini senatorio ed equestre e di entrare così a far parte della classe dirigente locale. Ad *Altinum* è stata constatata l'appartenenza degli esponenti della classe dirigente altinate, di età augustea-prototiberiana, alle famiglie precocemente insediate nel centro, cfr. CRESCI

epigrafici che attestano una effettiva promiscuità culturale, tanto che, in alcuni casi, è difficile stabilire se si tratti di romani o Italici “cisalpinizzati”⁸³, o, invece, di indigeni romanizzati⁸⁴.

La più antica epigrafe latina di *Altinum*, se non, con molta probabilità, della *Venetia*, collocabile tra la fine del II secolo a.C. e l’inizio del I secolo a.C., è la stele di *T(itus) Pobl(icius)*, pertinente ad un recinto funerario che prospettava sulla via *Annia*⁸⁵. L’iscrizione presenta molteplici aspetti legati all’integrazione. Singolare, innanzitutto, il rinvenimento all’interno della necropoli protostorica di Altino (Ve), segnale dell’inserimento⁸⁶ (o condizione di privilegio?⁸⁷) di *Poblicius* all’interno della comunità. L’estensione del recinto è espressa in *pedes*, con formula *i(n fronte)* e *r(etro)*, secondo l’uso romano: l’adozione delle nuove unità di misura, contestualmente all’introduzione di nuovi rituali (ad esempio, l’obolo di Caronte) e nuove tipologie monumentali (come i recinti funerari), attestano “l’intrusione di una nuova mentalità” già prima del conferimento della *latinitas*⁸⁸. La scrittura, infine, è in alfabeto e lingua latina ma con andamento retrogrado, caso raro non solo per la Transpadana.

Tra i testi in lingua latina che subiscono una “venetizzazione” grafica, si possono, poi, ricordare, a titolo esemplificativo, il cippo di Galzignano (Pd) e il cippo A di Teolo (Pd), datati non oltre gli inizi del I secolo a.C., che presentano iscrizione incisa

MARRONE 1999, p. 129. Tra gli studi fondamentali miranti all’identificazione delle *gentes* impegnate nei movimenti migratori verso la Cisalpina, si vedano ALFÖLDY 1982, pp. 309-368, STRAZZULLA 1982, pp. 98-138, BANDELLI 1983a, pp. 175-203, BANDELLI 1987a, pp. 63-76, BANDELLI 1988a, BANDELLI 1992, pp. 31-45, BANDELLI 1996b, pp. 13-30, con recensione delle pubblicazioni precedenti sul tema, BANDELLI 1998b, pp. 149-153, ALFÖLDY 1999, ZACCARIA 1999b, pp. 193-200, BANDELLI 2002a, pp. 13-26, CHIABÀ 2003, pp. 79-118, BANDELLI 2004d, pp. 77-102, CHIABÀ 2004, pp. 18-24, BANDELLI 2007b, pp. 119-135, CHIABÀ 2007b, pp. 137-151, CHIABÀ 2009, pp. 223-224, CRESCI MARRONE 2009b, p. 213.

⁸³ L’espressione è di BANDELLI 1998c, p. 157. CAPUIS 2009, p. 179 parla, similmente, di una “venetizzazione dei Romani”.

⁸⁴ Si vedano, in proposito, le osservazioni proposte da BANDELLI 2004b, p. 27 e BUONOPANE, CRESCI MARRONE 2008, p. 71.

⁸⁵ Il testo è il seguente: *T(itus) Pobl(icius) / P(ubli) f(ilius) vel l(ibertus) [-p(edes)]XV / r(etro) [p(edes) X]XX*. CRESCI MARRONE 1999, pp. 125-126, figg. 15-16, CRESCI MARRONE 2000b, cc. 128-133, TIRELLI 2000b, p. 97, fig. 3, TIRELLI 2001a, pp. 243-245, Akeo 2002, p. 212, n. 36 (M. Tirelli, G. Cresci), BANDELLI 2004d, p. 81, CAPUIS 2009, p. 192, CRESCI MARRONE 2009b, p. 214.

⁸⁶ CRESCI MARRONE 1999, p. 126.

⁸⁷ BANDELLI 2004d, p. 81.

⁸⁸ CRESCI MARRONE 1999, p. 125.

longitudinalmente⁸⁹.

Di estremo interesse è, inoltre, il deposito rituale individuato negli strati sottostanti il cavedio della porta-approdo di *Altinum*⁹⁰: oltre a reperti di chiaro carattere sacro, il contesto ha restituito numerosi frammenti ceramici, pertinenti, con ogni probabilità, a forme vascolari da libagione, iscritti in lingua venetica, latina e greca. Ad una cerimonia di fondazione di fondamentale importanza parteciparono, dunque, coralmemente, tutte le componenti di una comunità che, nella prima metà del I secolo a.C., si connotava come “multietnica”.

Ancora un esempio da *Altinum*. Tra IV e III secolo a.C., è documentata una presenza femminile veneta di alto rango, quella di *Ostiala*, mentre in età repubblicana è attestata una *Hostilia T(iti) f(ilia)*. Sebbene, come è stato detto, *Hostilia* non possa essere, a rigore, considerato esito glottologico di *Ostialia*⁹¹, i due titoli altinati sembrerebbero testimoniare un vero e proprio mimetismo onomastico, dettato da una quasi esasperata volontà di omologazione alla nuova realtà culturale⁹².

Sebbene, come si è detto, le fonti più eloquenti siano quelle scritte, indicazioni significative per la ricostruzione dell'*identikit* dei protagonisti dell'integrazione sono forniti anche dalla documentazione archeologica. A esponenti dell'aristocrazia locale è riferibile la nota stele patavina di *Ostiala Gallenia* e del marito [*M(anius) Galle]nius (?) M(ani) f(ilius)*, databile alla prima metà del I secolo a.C.⁹³ La scena rappresentata sul monumento funerario, una coppia⁹⁴ trasportata su una biga in corsa, combina in modo esemplare elementi epicorici, come il costume tradizionale veneto della donna, ed elementi romani, come le vesti indossate dai due personaggi

⁸⁹ CRESCI MARRONE 2004a, p. 31, fig. 1, a-b.

⁹⁰ TIRELLI 1999, pp. 16-17, CIPRIANO *et alii* 1999, pp. 40-52, ANTONETTI 1999, pp. 67-73.

⁹¹ *Hostilius* è, infatti, gentilizio centro-italico. Sugli esiti di *Ostilia*, cfr. HAMP 1995-1996, p. 79 e MARINETTI 1999a, p. 86.

⁹² CRESCI MARRONE 1999, p. 130. I passaggi intermedi potrebbero essere costituiti dall'iscrizione di *Passena Osti f(ilia) Enoclia* (CIL V, 2221) e da quella di *Ostilia L(uci) f(ilia) Secunda* (CIL V, 2251).

⁹³ *Tesori della Postumia* 1998, I.70, pp. 142-143 (G. Zampieri), con bibliografia precedente, BANDELLI 2004c, p. 18, nt. 37-38, BANDELLI 2004d, p. 81, BANDELLI 2008a, p. 53, nt. 81, BANDELLI 2009b, p. 44.

⁹⁴ La rappresentazione congiunta di marito e moglie è stata considerata un prototipo senza precedenti a *Patavium* e nella *Venetia*, BANDELLI 2004d, p. 81. Scene di coppie su monumenti funerari sono, tuttavia, attestate nel territorio in esame anche nel VI secolo a.C., cfr., ad esempio, la stele funeraria di *Pupone Rako*, rinvenuta a Camin (Pd), *Tesori della Postumia* 1998, I.69, pp. 141-142 (G. Zampieri).

maschili⁹⁵; lo stesso epitaffio, ad andamento destrorso, è in lingua venetica con caratteri latini e il nome della defunta è composto da un gentilizio latino e da un nome locale⁹⁶.

Veniamo, ora, alle personalità divine.

Come l'individuazione dei devoti e degli addetti al culto è affidata all'onomastica, anche per le divinità il maggior numero di informazioni è ricavabile dallo studio dei teonimi che, tuttavia, come si vedrà, possono presentare problemi di interpretazione. Nel caso del *Belatukadro* altinate, per esempio, si è giunti a definire, in via del tutto ipotetica, la sua identificazione con Beleno⁹⁷. Non sempre, però, è possibile ricavare da un nome in lingua non latina l'eventuale corrispettivo romano (come, ad esempio, *Ata Menti/Bona Mens*) o cogliere appieno la personalità di una divinità indigena della quale si conosce solo il nome latino (un caso per tutti: le *Iunones*⁹⁸). L'analisi della documentazione archeologica, d'altra parte, contribuisce a definire le competenze e, in generale, la sfera di intervento delle divinità a cui è rivolto l'atto devozionale: un contesto, per esempio, ricco di *ex-voto* anatomici suggerirà con immediatezza un legame con la *sanatio*⁹⁹, mentre un'area sacra caratterizzata da una notevole presenza di oggetti legati alla scrittura, come tavole alfabetiche o stili scrittori, sarà chiaramente connotata per la sua vocazione "scrittoria".

5. Perché: lo *status quaestionis*

La letteratura che in modo diretto o indiretto si occupa degli aspetti religiosi in Italia settentrionale, soprattutto nella fase di romanizzazione, rivela alcuni tratti costanti. Per l'area geografica considerata, a fronte di una cospicua produzione scientifica sul tema del "sacro" si è costretti a confrontarsi con contributi che affrontano i problemi relativi alle singole attestazioni con un approccio perlopiù parziale, ovvero come approfondimenti relativi ad aspetti molto specifici del problema generale.

Numerosissimi, infatti, sono i lavori dedicati a singoli edifici di culto, e quindi con

⁹⁵ Sulla veste indossata dallo sposo, cfr. DENTI 1991a, p. 28, LOMAS 2006, pp. 456, 458.

⁹⁶ Sull'iscrizione *CIL* I², 3408, PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, Pa 6, pp. 344-348, ADAMS 2003, pp. 144, 288.

⁹⁷ Da ultima, CRESCI MARRONE 2011b, p. 106. Sul tema, cfr. *infra*.

⁹⁸ LANDUCCI GATTINONI 1986. Ulteriore bibliografia *infra*.

⁹⁹ Cfr., però, le riflessioni metodologiche proposte *infra*.

una connotazione fortemente architettonico-urbanistica¹⁰⁰, o a classi di materiali a soggetto mitico e divino¹⁰¹ o alle fonti epigrafiche relative al sacro¹⁰² o, perfino, alle sole testimonianze letterarie¹⁰³. La ricerca archeologica ha contribuito, inoltre, ad analizzare il rapporto tra strutture e/o spazi del sacro e rituali dei singoli culti, consentendo così di attribuire con maggiore facilità materiale votivo e ambienti santuariali a specifici riti¹⁰⁴.

Ancora pochi, però, sono gli studi propriamente antichistici, nei quali i singoli documenti sono inseriti in un quadro interpretativo generale che tenga conto del rapporto tra fenomeni cultuali e le diverse realtà politiche, culturali, sociali ed economiche¹⁰⁵. A tutt'oggi, in particolare, manca uno studio esaustivo sui culti

¹⁰⁰ Si pensi alla recente monografia sul *Capitolium* di Verona, *Capitolium* 2008.

¹⁰¹ Un particolare contributo è arrivato dagli studi sulla piccola bronzistica. In questo settore risulta in molti casi insufficiente l'analisi dei contesti, rischiosa lacuna quando si tende ad interpretare rinvenimenti sporadici come segnale di un vero e proprio luogo di culto strutturato, mentre i bronzetti potrebbero far parte di larari domestici (non a caso sono spesso rinvenuti assieme vari tipi di icone divine), essere piccoli oggetti decorativi di ambienti privati o costituire un oggetto perduto durante un viaggio, una sorta di talismano personale. Si vedano, a titolo esemplificativo, i contributi di BOLLA 1993, 67-75, BOLLA 1999a, pp. 193-260, BOLLA 2000, pp. 115-119, BOLLA 2002, pp. 73-159, BOLLA 2007, pp. 245-285.

¹⁰² Opera con un taglio particolare è, per esempio, il lavoro di MENNELLA 2003, pp. 481-502, elaborazione di un database epigrafico sull'evergetismo "sacro". Una prospettiva specificamente epigrafica è quella adottata anche da ZACCARIA 2000b, pp. 171-192, in merito ai culti di area alto-adriatica o quella di MAINARDIS 2008, pp. 55-59, su *Iulium Carnicum*.

¹⁰³ Si veda, per esempio, lo studio di Benedetta Rossignoli dedicato ai *Culti e alle "divinità minori"* in Adriatico, ROSSIGNOLI 2004.

¹⁰⁴ Esempio, in questo senso, il caso del santuario altinate individuato in località Fornace, su cui si vedano TIRELLI 2000a, pp. 47-51, CRESCI MARRONE 2001b, pp. 138-161, TIRELLI, CIPRIANO 2001, pp. 37-60, TIRELLI 2002a, pp. 191-206, TIRELLI 2002b, pp. 311-316, TIRELLI 2003b, pp. 78-79, TIRELLI 2005a, pp. 473-486, TIRELLI 2005b, pp. 301-316, TIRELLI 2011a, p. 106, CRESCI MARRONE, TIRELLI c.s.

¹⁰⁵ Si vedano, per esempio, lo studio di FONTANA 1997a, sui culti di *Aquileia* repubblicana, quello di TIUSSI 1999 e quello di ZENAROLLA 2008, rispettivamente sul culto di Asclepio e su quello di *Hercules*. Esiste, naturalmente, una ricca letteratura sulla romanizzazione dell'Italia settentrionale sotto il profilo politico e sociale, con alcuni rapidi affondi su singoli aspetti di storia delle religioni. Si ricordano, in particolare, CHEVALLIER 1983, che si occupa solo superficialmente di culti, DENTI 1991a, DENTI 1991b, che riserva particolare attenzione agli aspetti della cultura figurativa e BANDELLI 1988a, lavoro prevalentemente di storia politica ma con alcuni approfondimenti sulle attestazioni di culto. Sintesi storiche relative a vari comparti territoriali dell'Italia settentrionale propongono molto spesso riflessioni sulla *religio*, sia per la fase di romanizzazione, sia per quella di compiuta integrazione alla

dell'Italia settentrionale durante la fase di romanizzazione, anche in considerazione della complessità e frammentazione della storia politica e culturale delle varie aree che la compongono¹⁰⁶. Ma c'è un altro aspetto da considerare.

A prescindere dalle inevitabili differenze d'impostazione, l'impressione generale che si ricava dallo spoglio dell'edito è quella di un interesse generalizzato nei confronti dei cosiddetti "culti di sostrato", analizzati nel tentativo di recuperare, tramite essi, stralci di religiosità indigena e di individuare la consistenza della presenza di elementi autoctoni. L'adozione di una prospettiva "finalizzata" comporta a volte il rischio di attribuire queste testimonianze genericamente ad una fase precedente la romanizzazione per il solo fatto di essere culti non romani¹⁰⁷.

Questo errore di prospettiva ricade diffusamente su molta della letteratura recente. Più nello specifico, la ricerca risente delle diverse tendenze delle "archeologie" regionali. In Veneto, ad esempio, risultano molto ben documentate le fasi protostoriche, fatto che ha determinato l'assunzione di una sorta di prospettiva protostorica che tende a presentare il problema "dalla parte dei Veneti", talvolta sottolineando gli aspetti "destrutturanti" messi in atto dai Romani, talvolta i processi "complessi e bilaterali, che hanno preceduto la completa omologazione"¹⁰⁸. La situazione veneta rivela, certamente, una specificità non omologabile, causata dal rapporto di privilegio che Roma ebbe con gli alleati veneti, ma ciò non comporta automaticamente l'assenza di un "conformismo dei culti ufficiali romani" o un inserimento della *religio* romana "nel solco delle precedenti tradizioni indigene"¹⁰⁹.

In area friulana, invece, caratterizzata da diverse forme di acculturazione e romanizzazione, prevale la documentazione di età romana, con le difficoltà che ne conseguono nel delineare i rapporti tra la cultura indigena e quella divenuta

romanità, cfr., a titolo esemplificativo, SARTORI 1960a, pp. 231-243, su *Verona*; BUCHI 1993, pp. 140-154, su *Ateste*.

¹⁰⁶ Su questo problema vedi già FONTANA 1997, pp. 00-00.

¹⁰⁷ Si vedano, per esempio, ADAM 1991, pp. 45-69, ADAM 2000, pp. 53-64.

¹⁰⁸ CAPUIS 2009, p. 179.

¹⁰⁹ Secondo Loredana Capuis in Veneto la continuità di frequentazione e di pratiche culturali attesta in maniera inconfutabile, un po' dovunque nel Veneto, che la *religio* romana venne ad inserirsi nel solco delle precedenti tradizioni indigene, perpetuando culti che peraltro, per la loro ampia ed elementare genericità, erano facilmente recepibili anche dai nuovi venuti, traducendosi in una assimilazione/*interpretatio* dei culti encori. Anche sul piano dell'edilizia sacra possiamo dire che fino a tutto il II secolo a.C., cfr. CAPUIS 2009, p. 197. Su analoghe posizioni BASSIGNANO 1987, p. 313.

egemone con la romanizzazione¹¹⁰.

Preliminare al chiarimento dei motivi che hanno indotto ad affrontare questo studio è, infine, una precisazione terminologica circa l'oggetto stesso della ricerca. L'attenzione nei confronti del "sacro" nel corso degli ultimi anni è divenuta, come si è visto, sempre più viva, come comprovato dal fiorire di studi storici e/o archeologici sull'argomento, in ambito cisalpino e non solo¹¹¹. L'"archeologia del culto" è, tuttavia e non di rado, accusata di "superficialità, approssimazione, disinformazione, presunzione"¹¹² nonché di una diffusa mancanza di rigore e coerenza terminologica¹¹³. Preme, dunque, chiarire che nella presente ricerca, termini quali "culto"¹¹⁴, "sacro"¹¹⁵, "religione"¹¹⁶, saranno adottati esclusivamente come concetti strumentali alla descrizione e all'analisi interpretativa.

Una storicizzazione del termine "religione" è, inoltre, d'obbligo. La *religio* romana "sembra politica, nel senso che lo Stato è per l'individuo il tramite naturale tra se stesso e le divinità. Il senso civico è indissolubilmente connesso con la tradizione religiosa, la quale è per un romano, ciò che lo mette in presenza del divino con più certezza di qualsiasi concezione personale, razionale o sentimentale che sia"¹¹⁷. La *religio*, dunque, si definisce attraverso due parametri: è una religione comunitaria ed

¹¹⁰ Per un'analisi di dettaglio della letteratura di riferimento si veda, *infra*, la parte relativa ai centri di Aquileia e di *Iulium Carnicum*.

¹¹¹ Per una disamina dell'edito si rimanda alla storia degli studi, cfr. *infra*.

¹¹² XELLA 2006, p. 7.

¹¹³ Sul rapporto tra archeologia e religione cfr. COLE 1985, pp. 49-59, DEMAREST 1987, pp. 372-379, LAFFINEUR 1988, pp. 129-140, XELLA 2006, pp. 3-16 con ulteriore bibliografia.

¹¹⁴ Il termine "culto", inteso nella sua accezione di "sistema di azioni strutturate in risposta alle credenze religiose" sembrerebbe di più facile uso rispetto al concetto di "religione". Esso presuppone, infatti, una sorta di istituzionalizzazione della religione stessa, un articolato e regolarizzato rapporto tra uomo e divino, cfr. XELLA 2006, p. 9 e OGGIANO 2006, pp. 25-45, con una messa a punto delle diverse posizioni metodologiche assunte nei confronti del tema.

¹¹⁵ In latino la contrapposizione *sacer/profanus* designa una categoria religiosa: *sacer* indica ciò che è esplicitamente riservato agli dei, *profanus* è riferito a ciò che non lo è. La cultura contemporanea ha rielaborato e rifunzionalizzato tali termini, adottando *profanus* per definire quella categoria che per gli antichi corrispondeva, invece, alla coppia *publicus/privatus*, SABBATUCCI 1951-1952, pp. 91-101, SABBATUCCI 1994, pp. 141-144, SANTI 2004, SANTI 2006, pp. 239-250, XELLA 2006, pp. 10-12.

¹¹⁶ Sulla difficoltà di attribuire un significato al termine "religione", cfr. le riflessioni di XELLA 2006, pp. 5-7, con riferimenti bibliografici.

¹¹⁷ BOYANCÉ 1972, p. 28.

è basata su pratiche culturali attuabili sia in pubblico sia in privato¹¹⁸.

Di notevole interesse sono le dinamiche alla base della definizione del calendario nelle comunità periferiche: ciò che è da tempo ampiamente noto per Roma, è oggi chiaro anche per colonie e municipi, laddove il calendario festivo era definito di anno in anno dai magistrati iurisdicenti e dal senato cittadino con una notevole autonomia rispetto alle regole dell'*Urbe* e in sintonia con le caratteristiche specifiche del corpo civico di riferimento¹¹⁹.

Alla luce di queste brevissime riflessioni, appare evidente come in uno studio che voglia ricostruire le dinamiche di romanizzazione, la sfera del sacro costituisca un osservatorio privilegiato, essendo la *religio* fenomeno "politico" per eccellenza.

6. Come: la metodologia della ricerca

Affrontare una ricerca sulle forme di culto presenti nell'Italia nord-orientale in fase di romanizzazione costringe ad abbandonare la tentazione di facili e imprecisi quadri di sintesi e ad affrontare un approfondito lavoro di analisi di tutta la documentazione esistente, dai dati d'archivio, al materiale archeologico ed epigrafico a vario titolo riferibili ad aspetti rituali e/o culturali. La rarefazione e la disomogeneità dei dati possono, infatti, essere superate solamente usando tutte le fonti disponibili e riconducendole ad un contesto comune.

La ricerca è, nello specifico, articolata in tre sezioni.

La prima parte è dedicata a questioni generali di metodo come, per esempio, il problema inerente alla cosiddetta *interpretatio*. Su questo punto, ci si limita ad accennare come nell'ultimo decennio si sia sviluppata una particolare attenzione alla persistenza dei "culti di sostrato", nel tentativo di recuperare, tramite essi, stralci di religiosità indigena e di individuare la consistenza della presenza di elementi autoctoni nel corpo civico coloniaro; il rischio di un approccio poco rigoroso è di attribuirli genericamente ad una fase precedente la romanizzazione per il solo fatto di essere culti non romani¹²⁰. Le forme di continuità non sono

¹¹⁸ Cfr. SCHEID 1993, pp. 41-77, SCHEID 2001, p. 8, SCHEID 2005a, *passim*, SCHEID 2007a, pp. 20-23, SCHEID 2008a, pp. 71-72.

¹¹⁹ Su questo tema, cfr. SCHEID 1999a, pp. 381-423, RAGGI 2006, pp. 701-721, con bibliografia precedente, CRESCI MARRONE 2009b, pp. 208-209, 212.

¹²⁰ Caso emblematico è quello di Beleno, dio di sostrato e legato alla *sanatio*, oppure di Ercole inscindibilmente legato, in Cisalpina, "a persistenze e resistenze di un substrato celtico, o "senza alcun dubbio in continuità diretta con una presenza preromana". Si vedano, in

automaticamente definibili: a volte si può trattare di vere e proprie identificazioni, e quindi di sovrapposizioni, altre di sostituzioni o di accostamenti, raramente esplicitati in modo chiaro dalle fonti epigrafiche.

Il corpo principale dello studio è costituito dall'analisi dei culti¹²¹, in fase di romanizzazione, in quattro città dell'Italia nord-orientale, ovvero, Verona, *Patavium*, *Aquileia*, *Iulium Carnicum*, esemplificativi sia perché ubicati in contesti etnici e culturali differenti, sia perché contraddistinti da diverse storie istituzionali. Verona fu fondata, tra la fine del V secolo a.C. e gli inizi del IV secolo a.C., su iniziativa cenomane ma fu largamente influenzata da preesistenze culturali retiche e venete. La costruzione della *via Postumia* nel 148 a.C. e il controllo delle vie di comunicazione dell'Adige e del Mincio-Garda, ne fecero un nodo stradale di primario rango, base per le vie di comunicazione verso i valichi alpini. Entrata nel sistema amministrativo romano nell'89 a.C., forse come *colonia*, fu trasformata in *municipium* nel 49 a.C. divenendo uno dei centri più floridi della regione. Padova, uno dei primi *central places* protostorici, divenne dalla seconda metà del III secolo a.C. il più importante interlocutore di Roma nel *Venetorum angolus* e inserita all'interno di una fitta rete stradale. Il centro, che assunse lo statuto municipale nel 49 a.C., è celebrato da Strabone per prosperità e popolosità¹²². *Aquileia*, colonia latina dedotta nel 181 a.C. come avamposto militare per le campagne contro Istri ed Illiri, oggetto di un *supplementum* nel 169 a.C., si trovava al centro di un territorio di nodale importanza. Per quanto il sito fosse certamente frequentato da Veneti, l'insediamento precedente la fondazione della colonia deve considerarsi poco consistente. *Aquileia* fu, dunque, costruita *ex novo* ad una relativa distanza dal mare, al quale era collegata tramite un porto fluviale sul Natisone. La città si presentava quale terminale di importanti *viae publicae* a controllo degli accessi alla bassa pianura friulana. Il grande sviluppo di *Aquileia* nel corso dell'età repubblicana e augustea non fu privo di conseguenze: all'età cesariana risale una serie di fondazioni rilevanti per il processo di romanizzazione dell'area. È il caso di *Iulium*

generale, le osservazioni metodologiche offerte da FONTANA 2009a, pp. 415-429. In particolare, per i suddetti riferimenti a Beleno ed Ercole, MASTROCINQUE 1995, pp. 269-287, ADAM 1991, pp. 45-69, ADAM 2000, pp. 53-64, MENNELLA 2003, pp. 481-502. Ulteriore bibliografia *infra*.

¹²¹ Non sono considerati in quest'analisi i rituali funerari su cui si veda, in generale, *Römischer Bestattungsbrauch* 2001.

¹²² STR. 3.5.3 e STR. 5.1.7.

Carnicum, sorto intorno al 50 a.C. su un precedente centro carnico, sul tracciato della *via Iulia Augusta*, in posizione strategica nei confronti delle popolazioni alpine. Le incertezze sullo *status* giuridico di *Iulium Carnicum* dipendono dall'interpretazione del toponimo, formato da un gentilizio e da un etnonimo al neutro: quest'ultimo è stato dalla critica considerato indizio della creazione di un primitivo insediamento del tipo del *forum*, del *concilabulum*, del *castellum*: la prima forma di insediamento romano attestata su base epigrafica è, in ogni caso, il *vicus*.

Si tratta, dunque, di un centro cenomano, fortemente influenzato da *Raeti* e Veneti, un centro veneto *tout court*, un centro "carnico" e uno latino in cui sono sfumati i rapporti con eventuali preesistenze celtiche o venetiche. Seppur ristretta, tale rosa di centri costituisce così un osservatorio privilegiato per poter valutare quanto e come la presenza o assenza di culti non romani corrispondesse con la presenza o assenza di non romani e al loro ruolo sociale nel corpo civico.

La seconda parte dello studio comprende per ogni sito prescelto, un'introduzione topografica, storica ed economica, essenziale, come si è visto, alla comprensione del "sacro". A essa segue, innanzitutto, una fase di censimento dei culti, documentati o riferibili alla romanizzazione, e per i quali si è dimostrato l'effettivo legame con la relativa realtà territoriale, comprensiva di centro urbano e agro¹²³. L'analisi effettuata per luoghi di culto consente, infatti, di collegare gli elementi riferibili ad una divinità ad una precisa topografia dei luoghi sacri, rivelatrice in molti casi in sé e per sé del ruolo e del valore di un determinato culto nell'ambito di una *civitas* e soprattutto di creare con immediatezza un sistema del "sacro" all'interno di un centro urbano e del suo territorio.

Un ulteriore problema è rivestito dal livello di integrazione che si manifesta nelle comunità locali nella fase di romanizzazione, fenomeno quasi impossibile da delineare tranne in casi come quello aquileiese di *Bona Mens/Ata Mens* che sembrano rivelare, come si vedrà più avanti, un processo spontaneo di adattamento alla divinità latina, pur nel permanere di un'incertezza sullo statuto del culto (pubblico o privato).

Si è reso, inoltre, necessario anche un approfondimento analitico di alcuni temi specifici. Tra questi, indubbiamente rilevante è l'identificazione dei livelli della

¹²³ Il riferimento ai centri di età augustea è quasi inevitabile per il fatto che si tratta delle sole unità istituzionali di cui si conoscono con un buon margine di precisione i limiti.

committenza, sia in base alla lettura degli aspetti iconografici dei monumenti riferibili a luoghi di culto sia in base all'onomastica e al ruolo dei dedicanti individuabili su base epigrafica.

Un altro tema di estremo interesse è quello centrato sul rapporto tra culti, controllo del territorio e attività economiche che vi si svolgono. Una stretta relazione con le attività silvo-pastorali è stata, per esempio, dimostrata per il culto di Minerva sull'altopiano carsico¹²⁴ e per quello di Ercole nel *forum pequarium* di *Aquileia*¹²⁵; viceversa, sembra dubbia, almeno per il territorio foro-giuliense, la specializzazione di *Hercules* quale protettore degli armenti transumanti¹²⁶. L'approfondimento dei tipi di rituale e delle modalità del culto di ogni singola divinità, si rivela, infine, essenziale per individuare, nelle strutture note, funzioni collegabili a specifiche pratiche culturali ed alla quotidianità del rapporto tra fedele, spazi del sacro e funzionari del culto¹²⁷. In area venetica, per esempio, costante è il rapporto tra centri di culto ed acqua, ma, come lucidamente osservato da Loredana Capuis, si tratta di un'evidenza costante in tutto il mondo antico al punto da risultare, quindi, insignificante nell'ottica di una specifica valutazione veneta¹²⁸. O, ancora, è presumibile che il culto di *Bona Dea*¹²⁹, con le sue caratteristiche di segretezza, si sarà giovato di spazi e di strutture diversi da quelli previsti per altri culti. Significativo, poi, il caso del santuario atestino che, in età tardo-repubblicana mantenne inalterati rituali e tipologia di offerte, e continuò ad assolvere la funzione di centro scrittoria¹³⁰.

¹²⁴ FONTANA 1997a, pp. 115-124, 278-279.

¹²⁵ FONTANA 1997a, pp. 105-114, 278-279.

¹²⁶ ZENAROLLA 2007, pp. 237-246, in particolare pp. 241-243.

¹²⁷ Sugli addetti al culto nella *Venetia*, cfr. BASSIGNANO 2001, pp. 327-344.

¹²⁸ L'ubicazione presso sorgenti o corsi d'acqua è una caratteristica costante dei luoghi sacri del Veneto preromano come emerge chiaramente anche in *Stipi votive* 2005 e CÀSSOLA GUIDA 2007, p. 215. Sull'uso dell'acqua nel culto e sul culto dell'acqua cfr., in generale, SCHEID 1991a, pp. 205-216, *Usus veneratioque fontium* 2006. Per l'ambito veneto, cfr. CAPUIS 1993, p. 261, CAPUIS 1994b, pp. 137-149, CAPUIS 1999a, p. 154, GAMBACURTA 1999b, pp. 179-186, BASSIGNANO 2006, pp. 5-31. Per il comprensorio lombardo, cfr. VALVO 2004, pp. 201-218.

¹²⁹ Sui vari aspetti del culto a *Bona Dea*, cfr. DELPLACE 2000, pp. 119-132. Sul culto della dea a *Tergeste* cfr. FONTANA 2001, cc. 107-118, ad *Aquileia* FONTANA 2004, pp. 413-414, ripreso in MASELLI SCOTTI, TIUSSI 2009, p. 130.

¹³⁰ Bibliografia specifica sul santuario di *Ateste* e sui suoi materiali sarà indicata in seguito. Sulla scuola scrittoria del santuario, cfr. CAPUIS 1991, p. 1208, MARINETTI 2001a, pp. 98-99, MARINETTI 2002a, pp. 40-43, MARINETTI 2003a, p. 92 con bibliografia precedente.

Di grande interesse, infine, l'analisi della distribuzione spaziale dei santuari, con particolare attenzione ai rapporti tra la topografia e la funzione dei singoli spazi sacri; l'edilizia sacra era, infatti, parte integrante della pianificazione urbana e rivestiva un significato politico e sociale, oltre che religioso, di primaria importanza. Interessante è la situazione di *Tergeste* dove, per esempio, il santuario della *Mater Magna* è stato localizzato nei pressi dell'Arco di Riccardo, lungo la via diretta al mare e in stretta connessione urbanistica con la cinta muraria e gli spazi delle attività commerciali. L'ipotesi, supportata da rinvenimenti archeologici *in situ*, sarebbe confortata dalle caratteristiche stesse del culto "perché legato alle attività portuali e, in genere, al mare, e perché culto ufficiale simbolo della città come istituzione politica e custode delle porte di accesso". Sempre a *Tergeste*, la posizione extraurbana, lungo la strada per *Aquileia* del santuario a *Bona Dea* sarebbe allusivo ad un passaggio dall'area rurale a quella di una comunità cittadina organizzata, così come un eventuale Iseo/Serafeo sulla monumentale area capitolina del colle di S. Giusto potrebbe corrispondere al valore "dinastico" assunto dal culto in età flavia¹³¹. Anche ad *Aquileia* eloquente è la "topografia del sacro": l'area sacra a Nemesi, notoriamente legata ai giochi che si svolgevano nell'anfiteatro, è stata individuata non lontano da tale edificio da spettacolo; nel settore extraurbano avrebbe trovato collocazione lo spazio culturale dedicato a *Feronia*, le cui competenze si associano alle attività di risanamento dei terreni per scopi agricoli¹³².

¹³¹ FONTANA 2001, cc. 89-118, FONTANA 2010, pp. 121-125.

¹³² Si veda, in proposito, lo studio di FONTANA 2004, pp. 401-424, ripreso in MASELLI SCOTTI, TIUSSI 2009, pp. 127-131 e TIUSSI 2009a, pp. 389-414. Si veda, inoltre, sui santuari extraurbani della colonia anche lo studio di VERZÁR-BASS 2006, pp. 423-438.

II. Questioni di metodo

1. Luoghi di culto

La *religio* romana si configura come fondata sulla pratica¹³³: da ciò deriva che l'analisi delle fonti relative agli aspetti rituali e/o cultuali non può prescindere dai cosiddetti "luoghi di culto" poiché è in essi che "erano conservate iscrizioni, offerte, altari, statue, in breve tutto quello che ci informa sulle religioni dell'Italia antica, e poiché l'organizzazione stessa –la topografia- [...] rispecchia in qualche modo il culto ivi praticato"¹³⁴. L'attenzione al "contesto" si rivela ineludibile tanto più se si riflette sul fatto che "un rite romain...ne sera jamais le même selon le lieu, l'époque, la communauté concernés. Les rites romaines n'étaient pas universels"¹³⁵. La definizione di "luogo di culto", ovvero "santuario", è stata di recente messa a punto¹³⁶, così come è stato proposto che il sistema metodologicamente più

¹³³ Cfr., per esempio, SCHEID 2000a, p. 63, SCHEID 2007a, p. 20.

¹³⁴ SCHEID 2000a, p. 63.

¹³⁵ SCHEID 1997, p. 52. Lo studioso, pur accogliendo la possibilità di una sorta di "styles religieux ou une culture religieuse régionaux", ha esposto il concetto in più contributi, cfr., a titolo esemplificativo, SCHEID 2000a, p. 64, SCHEID 2006, p. 442, SCHEID 2009, p. 431.

¹³⁶ Proporre una definizione univoca del termine, come è stato messo in evidenza, non è semplice. Le fonti, per esempio, indicano una molteplicità di espressioni che riflettono la varietà di ubicazione, gestione, funzione dei "luoghi di culto". Così, ad esempio, *sacrarium*, che con sole cinquantatre attestazioni costituisce una delle parole meno frequenti, sembrerebbe indicare un piccolo luogo di culto, ovvero una sorta di cappella privata o pubblica; analogo concetto esprimerebbe il vocabolo *sacellum*, mentre *templum*, "spazio inaugurato" appare largamente adottato (ben ottocentoventisette ricorrenze) in varie accezioni. A dispetto dei moderni tentativi di classificazione, le fonti rivelano un uso promiscuo di alcune parole, cosicché il tempio di Castore a Roma può essere definito tanto *templum Castoris*, quanto *aedes Castoris* e, similmente, il tempio di Apollo a Delo, *templum Apollinis* o *fanum Apollinis*. Per una rassegna dei termini usati dalle fonti letterarie ed epigrafiche, tra II secolo a.C. e III secolo d.C., cfr. DUBOURDIEU, SCHEID 2000, pp. 59-80 con bibliografia precedente; per una definizione di "luogo di culto", cfr. GLINISTER 1997, pp. 61-80, SCHEID 1997, p. 52, BOESCH GAJANO 2000, pp. 399-400, SCHEID 2007a, pp. 55-67. L'ambiguità, o perlomeno, la diversità, terminologica è ancora più accentuata a proposito dei "luoghi di culto" preromani, fatto in parte dovuto alla varietà etnografica e poleografica della penisola italiana, almeno fino alla guerra sociale, cfr. DE CAZANOVE 1993, pp. 9-39, in particolare pp. 12-19, DE CAZANOVE 2000a, pp. 71-76, DE CAZANOVE 2000b, p. 31. Fonti greche e romane descrivono i "luoghi di culto" italici come inscindibilmente legati all'elemento naturale, che sia esso un monte, un lago, un bosco *etc.*; raramente, e perlopiù incidentalmente, l'attenzione è rivolta alle strutture permanenti e agli edifici di culto: Ov. *am.* 3.14.5-12, per esempio, descrive la festa che si celebrava in onore di *Iuno Curitis* in un bosco

appropriato per lo studio delle religioni antiche¹³⁷ debba prendere l'avvio da un

sacro senza menzionare il tempio a lei dedicato già nel VI secolo a.C. Ancor più esigue le informazioni che si possono ricavare dalle fonti epigrafiche, sull'argomento, in generale, cfr. DE CAZANOVE 2000b, pp. 31-41 e, inoltre, ROUVERET 2000, pp. 43-57. Tutto ciò inviterebbe, pertanto, ad un'estrema prudenza nell'uso di voci latine e greche per indicare luoghi di culto, strutturati o meno, romani e preromani. Più appropriata sarebbe, invece, l'adozione del termine "santuario", cfr. in proposito SCHEID 2009, pp. 432-433. Analoghe osservazioni si possono proporre anche per altri termini riferibili al "sacro" come, ad esempio, *favissae* o *stipes*, impiegati spesso in letteratura al pari di sinonimi ma corrispondenti a realtà archeologiche differenti, cfr. HACKENS 1963, pp. 71-99, BOUMA 1996, p. 59, BONGHI JOVINO 2005, p. 33, CASSATELLA 2005, p. 77: l'espressione più comune è "depositi votivi". Nel caso specifico veneto, secondo Paola Pascucci si indicano con "stipe votiva, complesso votivo, deposito votivo", insiemi di oggetti la cui deposizione può essere o meno unitaria, PASCUCCI 1990, p. 14, nt. 1. Per Loredana Capuis, invece, sarebbe preferibile adottare "stipe votiva", come risultato di un atto di culto unitario, mentre "deposito" o "complesso votivo", come testimonianza di offerte reiterate nel tempo, e quindi indicative di un vero e proprio "luogo di culto", o di un accumulo intenzionale di votivi, e dunque in qualche modo equivalente a *favissa*, CAPUIS 1993, pp. 86-87. L'uso ambiguo del termine "deposito", ha costretto a distinguere, in un recente contributo dedicato al santuario altinate di Fornace, tra *deposito rituale*, inteso come "seppellimento dei resti di un sacrificio (...) uniti a quelli dei manufatti usati per il rito", *deposito votivo*, "seppellimento di un complesso di materiali offerti come atto di devozione alla divinità", *fossa di scarico*, "seppellimento definitivo di materiale eterogeneo, originariamente esposto nello spazio sacro, quindi un deposito secondario esito di periodiche attività di manutenzione", CAPUIS, GAMBACURTA, TIRELLI 2009, p. 40. Tra i vari significati attribuiti al termine "santuario" si possono citare la posizione di Ingrid Edlund-Berry che, a proposito dell'Etruria meridionale e della Magna Grecia, distingue tra "holy and sacred places in nature" e "sanctuaries" caratterizzati da "a man-made boundary which, depending on the cultural context, defines an area as a *templum* or a *temenos*", EDLUND-BERRY 1987, p. 37, e quella di Giovanni Colonna che, sempre in riferimento all'Etruria propria, definisce santuario "prima di tutto un lotto di terreno che la comunità assegna al dio perché vi abiti. In quanto tale, esso è delimitato da confini (*tular*) ben visibili, di norma segnalati da un muro [...] o soltanto da cippi", mentre per l'Etruria settentrionale ed appenninica ad indicare la presenza di santuari sono "sempre i soli depositi votivi", cfr. *Santuari d'Etruria* 1985, p. 160. Nel Veneto preromano con "santuario" o "luogo di culto" si intende uno spazio strutturato, o definito da cippi confinari; "complessi o depositi votivi" potrebbero, come accennato, esserne indizio, cfr. CAPUIS 1993, pp. 86-87. Sulla modestia strutturale dei centri di culto veneti, cfr. *infra*.

¹³⁷ Sulla necessità di una inventariazione ragionata dei luoghi di culto preliminare allo studio delle religioni antiche, cfr. SCHEID 1997, pp. 51-59, SCHEID 2000a, pp. 63-72, DE CAZANOVE, SCHEID 2008, pp. 699-705. Per osservazioni contrarie allo studio della *religio* romana "per divinità", cfr. SCHEID 2000a, pp. 66-67, SCHEID 2005c, p. 93. Giovanni Mennella, a proposito della metodologia della ricerca in questo particolare settore degli studi, considera due approcci: il primo consiste in un censimento selezionato di carattere tipologico utile a trarre indicazioni circa l'identità delle "ipostasi" che furono venerate in un determinato territorio e

“inventario dei luoghi di culto”, ovvero dall'osservazione di contesti territoriali per categorie di fonti (epigrafiche, letterarie, archeologiche, iconografiche)¹³⁸.

Proprio in virtù del fatto che la peculiarità di ciascun “santuario” è data, contestualmente, dal quadro storico e topografico e dallo *status* giuridico, questi costituiranno i parametri discriminanti per la ricostruzione di una “geografia culturale”¹³⁹ il più attendibile possibile.

1.1. Luoghi di culto e quadro storico

Solo il confronto dialettico tra le coordinate spazio-tempo-natura giuridica può permettere di cogliere, con un buon grado di attendibilità, la natura di un luogo di culto. Interessanti spunti di riflessione, tuttavia, possono emergere anche dall'analisi del quadro storico *tout court*.

Il periodo compreso tra il II secolo a.C. e l'età augustea, per esempio, è indicato nella letteratura di settore come momento cruciale per la storia dei luoghi di culto dell'Italia nord-orientale: è proprio in questo arco cronologico, infatti, che si registra una generalizzata monumentalizzazione delle aree sacre, spesso ispirata a specifici modelli centro-italici¹⁴⁰. Tempi, forme e modi di tale fenomeno, però, variano a seconda delle specifiche realtà di riferimento. Monumentalizzazione, infatti, non corrispose sempre ad una romanizzazione dei culti e viceversa.

Una prima osservazione è necessaria in merito: per il Veneto preromano, pochissimo ancora è noto circa l'organizzazione degli spazi sacri e sulla presenza di strutture in materiale durevole¹⁴¹. Una probabile monumentalizzazione prima della

a valutarne l'incidenza; il secondo si basa sul confronto tra documenti opportunamente selezionati all'interno di contesti omogenei allo scopo di comprendere le dinamiche di diffusione e la fisiologia del fenomeno culturale. Tra le due modalità di studio, che andrebbero tuttavia applicate “in simbiosi”, si privilegia il primo, MENNELLA 1998, p. 167.

¹³⁸ In questa direzione ha preso avvio, per esempio, il censimento dei luoghi di culto delle regioni augustee IX e XI e dei distretti alpini, si veda BIANCO, CARLÀ 2007, pp. 344-345, o quello della *Regio I* (Alatri, Anagni, *Capitulum Hernicum*, Ferentino, Veroli), cfr. *Luoghi di culto dell'Italia antica* 2008.

¹³⁹ L'espressione è di SCHEID 2000a, p. 65. Cfr. anche SCHEID 2002, p. 64, che cita il caso di Poseidonia-Paestum: ogni mutazione dello *status* politico comportò trasformazioni nell'assetto dei culti e nella mappa stessa della loro distribuzione.

¹⁴⁰ Il fenomeno è stato più volte messo in evidenza, cfr., per esempio, STRAZZULLA 1987a, CAPUIS 1999a, p. 156, BONOMI, MALACRINO 2009, p. 236, DE MIN 2005, p. 113, DE MIN 2009, p. 190.

¹⁴¹ È opinione dai più condivisa che nei santuari preromani del Veneto le strutture non

romanizzazione sembrerebbe però indiziata da alcuni eccezionali documenti: si tratta delle stele da Isola Vicentina (Vi) con dedica da parte di un personaggio di origine straniera (*Iats venetkens ost*) ormai inserito nella comunità; dell'ampio frammento architettonico altinate, menzionante un servo o un sacerdote di *Belatukadro*, interpretato come elemento di un altare votivo; della lapide patavina in trachite riportante il nome di tre magistrati, probabilmente inserita nelle murature di un santuario; di due frammenti di architrave da Feltre (Bl), con dediche agli dei in alfabeto retico e lingua etrusca¹⁴².

Le conoscenze circa l'organizzazione spaziale e strutturale dei santuari veneti antichi vanno, inoltre, parzialmente mutando: importanti novità sono emerse dalle indagini archeologiche condotte ad Altino (Ve), in località Fornace, ad Este (Pd), nel santuario di Meggiaro, a Villa di Villa (Tv) e in località Torre, a San Giorgio di Valpolicella (Vr), in Piazzetta S. Giacomo a Vicenza¹⁴³.

Tra V e IV secolo a.C. edifici con fondazioni in ciottoli furono realizzati in Veneto in ambito civile; opere di fortificazione in tecniche diverse sono note in vari insediamenti controllati dai Veneti, come a Noal di Sedico (Bl) e in Friuli. Non si può quindi escludere che le iscrizioni di Isola Vicentina (Vi), Padova ed Altino (Ve)

sempre fossero presenti, anche se lo spazio sacro risultava ben distinto da quello non sacro, cfr. per esempio il caso di Padova, Vicenza e forse Oderzo (Tv) dove sono stati ritrovati cippi confinari con dedica pubblica, FOGOLARI 2001a, p. 371, MALNATI 2002b, pp. 128-130, CAPUIS 2005, p. 509, GAMBA, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 2008, pp. 49-68. Sulle iscrizioni attinenti ai confini, cfr. MARINETTI 2008a, pp. 168-169. L'assenza di templi edificati sarebbe coerente, secondo una prima ipotesi formulata da Loredana Capuis, con l'assenza di città "pietificate" o "inaugurate", CAPUIS 1991, pp. 1201, 1204-1205. Come già notato, in anni recenti, anche grazie al notevole apporto delle scoperte archeologiche, si è chiarito come i centri veneti conobbero uno sviluppo "urbano" già tra VI e V secolo a.C., cfr. *supra*. Maurizia De Min ha sottolineato come, malgrado tale trasformazione edilizia, anche con materiali costruttivi duraturi, i santuari veneti non raggiunsero mai esiti architettonici rilevanti. Ciò sarebbe imputabile, secondo la studiosa, o al permanere di forme di religiosità legate al mondo naturale, in cui gli elementi paesaggistici costituivano i limiti dell'area sacra, o all'atteggiamento di "conservazione" identitaria proprio dei Veneti e, al contempo, di una riluttanza a farsi influenzare dalla vicina area etrusco-padana, DE MIN 2005, pp. 113, 120-121, DE MIN 2009, pp. 196-197. Cfr., però, alcuni contributi volti a mettere in luce l'influenza etrusca in Veneto anche nell'ambito del sacro, MAGGIANI 2001, pp. 121-135, GHELLI 2004, pp. 119-136.

¹⁴² MARINETTI 1999b, pp. 400-412, MALNATI 2002b, pp. 127-128, CAPUIS 2002, pp. 236-237, MARINETTI 2009b, pp. 369-371.

¹⁴³ In generale, cfr. DE MIN 2009, pp. 189-201. Bibliografia specifica è indicata *infra*.

fossero inserite in alzati di edifici sacri come dedica di personaggi influenti delle comunità venete¹⁴⁴.

Di tutto questo, dunque, si dovrà necessariamente tener conto nel valutare la relazione monumentalizzazione/romanizzazione.

Una spia attendibile del processo di monumentalizzazione (avvio, sviluppo e tendenze formali) secondo modelli centro-italici, è la plastica architettonica. Tra la seconda metà del II e la prima metà del I secolo a.C., ad *Aquileia* e a Brescia, si collocano i più antichi materiali architettonici cisalpini che, come sottolineato da Giuliana Cavalieri Manasse, documentano una ripresa puntuale di modelli centro-italici sia che si tratti di prodotti della grande coroplastica sia di elementi di decorazione lapidea, nella fattispecie capitelli corinzio-italici e ionico-italici¹⁴⁵.

La colonia latina di *Aquileia*, come ricordato, ha restituito una quantità dei materiali relativi al sacro imponente, rispetto al panorama nord-italico, e di elevato livello qualitativo tale quindi da consentire alcune riflessioni sul tema.

La nota iscrizione di *T. Annius Luscius*¹⁴⁶, ad esempio, documenta la costruzione di un'*aedes* che, con buone ragioni, è stata riconosciuta come il tempio principale della colonia latina, affacciato sul lato principale del foro in prossimità del *Comitium*¹⁴⁷.

¹⁴⁴ Cfr. MALNATI 2002b, pp. 127-128. Ricordo, inoltre, l'iscrizione sacra di Prestino (Co), SOLINAS 1992-1993, pp. 1237-1335, SOLINAS 1993-1994, pp. 873-935, VITALI 2000, pp. 207-215, con bibliografia precedente. Si veda, però, ZACCARIA 2009, p. 77: "A quanto finora si conosce è, invece, del tutto assente presso le popolazioni non romane dell'Italia nord orientale la scrittura lapidaria pubblica e privata, introdotta nella regione solo al momento della colonizzazione romana".

¹⁴⁵ Cfr. le osservazioni proposte da CAVALIERI MANASSE 2005, p. 53, riprese in CAVALIERI MANASSE 2006, p. 125.

¹⁴⁶ *T. Annius T. f. tri.vir, / is hance aedem / faciundam dedit / dedicavitque, legesq(ue) / composivit deditque, / senatus ter cooptavit.* ZACCARIA 1996, cc. 179-184; MASELLI SCOTTI, ZACCARIA 1998, pp. 113-159; *Tesori della Postumia* 1998, p. 514, V.27 (C. Tiussi). Sulla datazione cfr. BANDELLI 1999. Cfr., inoltre, ZACCARIA 1999a, p. 77, MASELLI SCOTTI 2002b, p. 59, TIUSSI 2006, pp. 334-335, 368-370, TIUSSI 2009a, pp. 392-394, con bibliografia precedente.

¹⁴⁷ TIUSSI 2002-2003, pp. 44-55, TIUSSI 2009a, pp. 393-394. Claudio Zaccaria ha pensato che nell'*aedes* si svolgessero anche funzioni "civili", considerando che "in quell'epoca non fossero sorti ancora gli edifici specifici riservati alle manifestazioni della vita politica (*curia-comitium*)", ZACCARIA 1996, c. 182, ribadito in ZACCARIA 2003, p. 301, nt. 41. Resti del *comitium*, tuttavia, erano stati identificati già da Luisa Bertacchi, si veda in proposito BERTACCHI 1989, cc. 84-106. Sul *comitium*, databile ai primi anni della *colonia*, da ultimo TIUSSI 2006, pp. 354-368, MASELLI SCOTTI, MANDRUZZATO, TIUSSI 2007, pp. 35-38, con bibliografia.

Alla decorazione dell'edificio forense fu attribuito, già da Maria José Strazzulla, un fregio fittile con scene equestri, il maggiore, per dimensioni, in tutta la Cisalpina e pari solo a quello del tempio di *Ardea*. Le scene rappresentate alluderebbero, come è stato proposto, allo scontro con il barbaro in fuga e al tema propagandistico della vittoria sui Galli¹⁴⁸. Ad esse potrebbero, inoltre, aggiungersi il fregio storico, datato al II secolo a.C., rinvenuto a nord della città antica, tra il foro e la zona di Monastero¹⁴⁹, le antefisse con *Potnia Theron*¹⁵⁰ e i recentissimi rinvenimenti nell'area forense, inquadrabili anch'essi entro il II secolo a.C.¹⁵¹. La divinità titolare è ancora ignota¹⁵²: è probabile, tuttavia, che il tempio costituisse il principale luogo di culto della colonia, trasformato solo nel I secolo a.C. in un vero e proprio *Capitolium*¹⁵³. A prescindere dal tema dell'identificazione, tuttavia, evidente è il carattere propagandistico espresso dalla decorazione fittile tale quindi da rendere "l'edificio ancora più adatto a condensare (...) i messaggi politico-religiosi connessi con la (ri)fondazione della colonia"¹⁵⁴.

La proposta di individuare nell'*aedes* di *T. Annius* la sede "civica" è, quindi, da respingere, cfr. in proposito TIUSSI 2006, p. 362, nt. 53.

¹⁴⁸ STRAZZULLA 1987a, pp. 124-126; FONTANA 1997a, pp. 81-86, dove, però, il dato della provenienza dalla part. cat. 427/7 è errato.

¹⁴⁹ I frammenti furono rinvenuti in stato di reimpiego nel sottofondo di un pavimento in cocciopesto, rinvenuto nella p.c. 427/7, nel settore nord-orientale della città antica, cfr. BERTACCHI 1974, p. 387, STRAZZULLA 1987a, p. 94, FONTANA 1997a, pp. 76-78, FONTANA 2004, pp. 411-412.

¹⁵⁰ STRAZZULLA 1987a, p. 88, FONTANA 1997a, pp. 79-81.

¹⁵¹ Si tratta di due frammenti di pannello riferibili a figure fittili frontonali con tracce di colore e di un frammento fittile di cornice ionica proveniente dalla zona della basilica, TIUSSI 2002-2003, p. 50, TIUSSI 2009a, p. 394.

¹⁵² *Bona Mens*, TIUSSI 2009a, p. 394, *Concordia*, VERZÁR-BASS 2000, p. 171, sulla base di un'iscrizione di II secolo d.C. rinvenuta nel Foro, cfr. ZACCARIA 2000a, pp. 97-98; ZACCARIA 2001b, pp. 475-494. Più recentemente Federica Fontana ha ribadito che la documentazione disponibile non è sufficiente per individuare la divinità destinataria del culto. Non si può, per esempio, attribuire alla *Potnia Theron* delle antefisse una specificità religiosa esclusiva, essendo presente in santuari dedicati a *Mater Matuta*, *Iuno Regina* o ad Asclepio, cfr. FONTANA 2004, pp. 412-413.

¹⁵³ L'ipotesi è di FONTANA 2004, p. 412. L'idea di identificare il tempio con il luogo di culto alla triade capitolina già per la fase coloniarica è di STRAZZULLA 1987a, pp. 93-94. Sul problema dell'uso della definizione *Capitolium* per designare il tempio poliade in un centro di diritto latino, cfr. BIANCHI 1976, pp. 63-76, LANDUCCI GATTINONI 1989, p. 32, FONTANA 1997a, pp. 85-86.

¹⁵⁴ TIUSSI 2009a, p. 394.

Anche l'area suburbana e quella extraurbana hanno restituito significative testimonianze di edilizia sacra monumentale. Nel 1884, in località Monastero, furono individuati resti di un frontone fittile¹⁵⁵. Da tempo è stato riconosciuto che i frammenti scultorei sono ascrivibili stilisticamente ad una bottega urbana di gusto neoattico e attribuibili ad una committenza di altissimo livello¹⁵⁶. Discussa, invece, la collocazione cronologica. Il collegamento tra il frontone fittile e l'epigrafe commemorante l'impresa e il trionfo di *C. Sempronius Tuditanus* sui Giapidi nel 129 a.C.¹⁵⁷ ha portato Maria José Strazzulla ad un inquadramento all'ultimo quarto del II secolo a.C.; un sensibile rialzamento della datazione si deve a Federica Fontana che, sulla base di una diversa lettura iconografica dei soggetti raffigurati, ha individuato nel trionfo sugli Istri da parte di *C. Claudius Pulcher* l'occasione per il quale il frontone fu realizzato¹⁵⁸. Da ultimo Rudolf Känel, su base esclusivamente stilistica, ha confermato una datazione tra il 180 e il 170 a.C.¹⁵⁹.

Un altro luogo di culto repubblicano era probabilmente collocato a sud della città, lungo il Natissa, una delle principali vie d'accesso dal mare verso *Aquileia*. Nel corso di lavori di arginatura del fiume, in località Panigai, si recuperò, infatti, un gruppo omogeneo di elementi architettonici in pietra d'Istria: una cornice ionica e una base ad essa conveniente, due blocchi squadrati lisci, una base attica di colonna. Per l'insieme di materiali è stata proposta una datazione tra la fine del II e l'inizio del I

¹⁵⁵ STRAZZULLA 1987a, pp. 75-87, 100-118, VERZÁR-BASS 1991, pp. 254, 260-261; VERZÁR-BASS 1996, p. 221; FONTANA 1997a, pp. 27-51, 203-208.

¹⁵⁶ CAVALIERI MANASSE 1977, pp. 149-150; VERZÁR-BASS 1983, pp. 205-206; STRAZZULLA 1987a, pp. 26 e 81-83; DENTI 1991b, p. 106, FONTANA 1996, pp. 231-232.

¹⁵⁷ L'iscrizione di Tuditano, accostabile al genere delle *tabulae triumphales*, fu recuperata in due frammenti: il primo fu trovato in zona Monastero, oggi piazza Pirano, il secondo nel 1906 durante la demolizione del vecchio ponte sull'Aussa a Cervignano del Friuli, cfr. BRUSIN 1991, 28b, BANDELLI 1989, pp. 110-131. L'ipotesi interpretativa di Maria José Strazzulla si basa sull'identificazione dei soggetti rappresentati con Diomede, *Hera Argiva* e Artemide Etolia, venerati, secondo un discusso passo di Strabone (STR. 5.1.8 C 214-215), nella zona del Timavo, dove, tra l'altro, fu rinvenuta una seconda iscrizione a Tuditano, cfr. STRAZZULLA 1987a, pp. 83-87; STRAZZULLA RUSCONI 1990, pp. 296-299. Per un'analisi del passo di Strabone e sul culto al Timavo, cfr. FONTANA 1997a, pp. 136-153, e *infra*.

¹⁵⁸ FONTANA 1994, pp. 175-186; FONTANA 1996, p. 240; FONTANA 1997a, pp. 39-51, cfr. anche FONTANA 2006, p. 321. Già VERZÁR-BASS 1991, p. 260 aveva proposto un rialzamento della cronologia. L'ipotesi è accolta anche da COARELLI 2003.

¹⁵⁹ KÄNEL 2005, p. 90.

secolo a.C.¹⁶⁰: i confronti stilistici rimandano, infatti, a tipi diffusi in Italia centrale dalla seconda metà del II secolo a.C.; il materiale impiegato, inoltre, pur meno frequente rispetto al calcare di Aurisina, è attestato piuttosto precocemente. I pezzi appartenevano, con ogni probabilità, ad una costruzione templare di notevoli dimensioni e di un certo rilievo artistico e architettonico, nel quale è ben percepibile un'ellenizzazione delle forme.

L'esistenza, già nei primi decenni della colonia latina, di più edifici templari, anche di dimensioni considerevoli è, inoltre, documentato dall'ingente quantità di frammenti di decorazione architettonica, databili tra la fine del II secolo a.C. e l'inizio del I secolo a.C., sia fittili¹⁶¹, sia in pietra calcarea¹⁶²

Non si può, infine, dimenticare la cospicua serie di terrecotte architettoniche

¹⁶⁰ CAVALIERI MANASSE 1978, p. 165, nt. 9; CAVALIERI MANASSE 1983, pp. 129-131, figg. 1-3; STRAZZULLA 1987a, p. 93, nt. 48. Saggi di scavo eseguiti allo scopo di individuare le eventuali strutture *in situ* non hanno dato esito: STRAZZULLA 1978, cc. 244-245. Cfr. anche la notizia di un frammento di antefissa con *Potnia Theron* rinvenuto sempre lungo il Natissa, STRAZZULLA 1987a, pp. 93 e 121, nt. 5.

¹⁶¹ STRAZZULLA 1987a, pp. 87-94. Il momento di passaggio, nell'edilizia templare, dalle tradizionali trabeazioni rivestite da elementi in cotto a quelle interamente realizzate in pietra è difficilmente definibile, poiché l'unico elemento di trabeazione forse databile ancora al II secolo a.C. è un frammento di fregio a girali a onda lenta in calcare istriano, CAVALIERI MANASSE 1978, p. 72, n. 40 (metà del II secolo a.C.-I secolo a.C.); CAVALIERI MANASSE 1983, p. 131 e nt. 14; DENTI 1991b, p. 106. Per ulteriori confronti VERZÁR-BASS 1983, pp. 207-208 (fine del II secolo a.C.), cfr. anche STRAZZULLA 1987a, p. 91, nt. 37, STRAZZULLA RUSCONI 1990, pp. 290-291. Dubbi sulla funzione e sulla cronologia del pezzo sono espressi in CAVALIERI MANASSE 2002, p. 98, nt. 29. Fin dai primi decenni della colonia latina è, comunque, attestato l'impiego di materiali lapidei nell'edilizia sia pubblica sia privata, cfr. TIUSSI 2002-2003, p. 57, nt. 363-364, con ricca bibliografia e confronti in ambito cisalpino. È plausibile che, per un certo periodo, le trabeazioni di legno rivestite di lastre in terracotta avessero convissuto con elementi di sostegno in pietra, cfr. CAVALIERI MANASSE 1977, CAVALIERI MANASSE 1978, p. 164, CAVALIERI MANASSE 1983, p. 131, STRAZZULLA 1987a, pp. 90-91, STRAZZULLA RUSCONI 1990, p. 290.

¹⁶² Capitelli ionico-italici, CAVALIERI MANASSE 1978, pp. 44-51, nn. 2-12; i nn. 3 e 4, identici a quelli del santuario di *Fortuna Primigenia a Praeneste*, cfr. STRAZZULLA RUSCONI 1990, p. 291. Capitelli corinzio-italici, CAVALIERI MANASSE 1978, pp. 51-56, nn. 14-21, i nn. 15 e 16 forse riferibili, per le dimensioni, ad un edificio templare, cfr. STRAZZULLA RUSCONI 1990, p. 291. Sulla diffusione dei capitelli ionico-italici nella Cisalpina cfr. CAVALIERI MANASSE 2002, p. 95, nt. 2; DE MARIA 2000, pp. 290-291. Blocchi modanati, cfr. BERTACCHI 1979, p. 271 (I secolo a.C.), VERZÁR-BASS 2006, p. 433 (fine II secolo a.C.), TIUSSI 2001, cc. 189-228, TIUSSI 2002, TIUSSI 2009a, pp. 399-400.

recuperata a Sevegliano (Ud)¹⁶³ né le lastre fittili scoperte a Cisis (Ud)¹⁶⁴: si tratta di elementi attribuibili, con ogni evidenza, alle parti decorate di edifici di culto dei primi decenni del II secolo a.C.¹⁶⁵.

Un simile processo di acquisizione, tra la media età repubblicana ed augustea, di specifici modelli edilizi di carattere monumentale ellenistico-italico è ben avvertibile anche ad Este (Pd), sebbene anche in questo contesto è necessario adottare estrema prudenza nel proporre un'equivalenza tra romanizzazione dei culti e monumentalizzazione dei santuari.

Proprio nel II secolo a.C. prende avvio la configurazione architettonica-monumentale del santuario di *Reitia*. Indagini recenti hanno permesso di individuare tracce di un edificio porticato, realizzato agli inizi del II secolo a.C. e oggetto di ulteriori trasformazioni in età tardo-repubblicana¹⁶⁶.

Anche la prima fase edilizia del santuario dei Dioscuri sembra collocarsi nel II secolo a.C., periodo a cui risale la costruzione di un imponente terrazzamento in blocchi squadrati e dell'edificio templare ligneo con decorazione fittile. Nel I secolo a.C. un secondo intervento coinvolse l'area sacra: il tempio fu riedificato in materiali lapidei e dotato di un nuovo apparato decorativo, del quale rimane testimonianza in un fregio dorico con metope raffiguranti teste di Dioscuri tra *phialai*¹⁶⁷.

L'analisi stilistica di diverse antefisse, che ripetono il tipo della *Potnia Theron* e delle

¹⁶³ Sull'edificio templare di Sevegliano (Ud), cfr. *Veneti, Romani e Celti* 1993, pp. 2-4, BUORA 1991a, pp. 63-82. Ulteriore bibliografia *infra*.

¹⁶⁴ Sulle lastre architettoniche del sacello di Cisis di Strassoldo (Ud), cfr. STRAZZULLA 1987a, pp. 93, 134-136. Frammenti di decorazione architettonica, provenienti da altra zona, sono attualmente conservati presso il Museo Archeologico di Udine. I pezzi sono inediti, cfr. notizia in *Veneti, Romani e Celti* 1993, pp. 2, 20, nt. 6.

¹⁶⁵ Non è possibile anche nel caso di Sevegliano (Ud) attribuire all'edificio un culto specifico. Il rinvenimento di una statuetta di guerriero in assalto non è di per sé sufficiente a proporre l'ipotesi di un culto di Ercole, cfr. FONTANA 1997a, p. 80. Sul tema si veda *infra*.

¹⁶⁶ Si trattava di una costruzione a sviluppo longitudinale, dotata di almeno dieci ambienti rettangolari; del portico si conservano un capitello, due rocchi di colonna e tre frammenti di cornice, porzioni della decorazione fittile e parte della decorazione parietale, cfr. CAPUIS 1993, p. 239, CAPUIS 1999a, p. 156, BALISTA, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 2002, p. 108, CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, p. 234, DÄMMER 2002a, p. 253, DÄMMER 2009, pp. 203-212. Sulla decorazione fittile, cfr. STRAZZULLA 1987a, pp. 343, 356. Altra bibliografia *infra*.

¹⁶⁷ STRAZZULLA 1987a, pp. 347-351, 357-367, STRAZZULLA RUSCONI 1990, pp. 286-287, CAPUIS 1999a, p. 156, BALISTA, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 2002, p. 115, BAGGIO BERNARDONI 2002, pp. 276-280.

quali, purtroppo, non è più noto il contesto, confermerebbe come la prima fase di monumentalizzazione dei santuari atestini si collochi nel II secolo a.C., secondo modelli decorativi centro-italici¹⁶⁸.

Elementi importanti per la definizione del problema sono anche i santuari d'altura, molti dei quali hanno conservato evidenze archeologiche più o meno strutturate.

Un'importante area sacra è stata individuata, in anni recenti sul Monte Calvario ad Auronzo di Cadore (Bl)¹⁶⁹. Il complesso si dispone sul pianoro sommitale dell'altura e lungo il suo versante sud-occidentale, grazie alla costruzione, laddove il pendio era più scosceso, di cinque ordini di terrazze. Benché episodi di frane abbiano reso la situazione già degradata in antico, le indagini archeologiche, per quanto limitate ad alcuni settori, hanno permesso di riconoscere tre fasi monumentali del santuario. La fase tardo-repubblicana (fine II secolo a.C.) è rappresentata da un'unica evidenza muraria: una sorta di recinto, a cielo aperto, (*Struttura A*), finalizzato a delimitare l'area sacra e l'altare. Così strutturato il santuario si configurerebbe, secondo l'editrice del contesto, come un *locus religiose saeptus*, ovvero, come *loca dis sacrata sine tecto*; un vero e proprio *sacellum*, insomma, in quanto *locus parvus, deo sacratus cum ara*¹⁷⁰. Solo in momenti successivi, la cui cronologia assoluta è ancora in corso di definizione, fu completata la sistemazione dell'area, con la costruzione, sulla sommità del colle, di un ambiente sotterraneo a sviluppo quadrangolare (*Struttura C*), di un ristretto vano a pianta rettangolare (*Struttura E*) e di un altro, parzialmente indagato (*Struttura D*). Furono, inoltre, allestiti i versanti meridionale e occidentale con la predisposizione di una rampa d'accesso all'area sacra e di vari terrazzamenti. Una costruzione, dunque, che pur estremamente povera rispetto agli esempi di *Aquileia* ed *Ateste* è certa testimonianza di una precoce romanizzazione.

Il santuario di Monte Calvario (Bl) è stato avvicinato, per scelta topografica, all'area sacra individuata a Monte S. Martino, a nord-ovest di Riva del Garda (Tn)¹⁷¹. Le

¹⁶⁸ STRAZZULLA RUSCONI 1990, pp. 287-288.

¹⁶⁹ Sul sito, cfr. GANGEMI 2002, pp. 222-225, GANGEMI 2003a, p. 103, GANGEMI 2003b, pp. 100-102, GANGEMI 2006, pp. 57-66, GANGEMI 2009, pp. 247-262.

¹⁷⁰ Le formule usate da Giovanna Gangemi per definire il luogo di culto sono tratte, rispettivamente da CIC. *div.* 2.41.85 (a proposito del punto in cui si traevano le sorti nel santuario della *Fortuna Praenestina*); FEST. 318 L.; GELL. 7.12.5.181.

¹⁷¹ Sul complesso, cfr. CIURLETTI 2000, pp. 53-56, CIURLETTI 2002, pp. 721-734, BASSI 2003a, pp. 7-20, in particolare pp. 11-20, BASSI 2005, pp. 249-271, *Monte S. Martino* 2007, con bibliografia precedente.

condizioni di rinvenimento si sono rivelate estremamente difficoltose: attività di pascolo e coltivo, praticate a lungo nella zona, e la presenza di una fitta boscaglia hanno, infatti, compromesso le condizioni delle strutture antiche e, conseguentemente, le possibilità di accurate indagini stratigrafiche. La lettura planimetrica e architettonica, nonché la valutazione dello sviluppo diacronico del complesso risultano così, inevitabilmente, parziali. L'area si connotava come luogo di culto già nella seconda età del Ferro: al III secolo a.C. risalirebbero, infatti, consistenti tracce di roghi votivi in fase con strutture a secco¹⁷². Il complesso ebbe una veste architettonica solo nella seconda metà del I secolo a.C.¹⁷³, epoca entro la quale si collocherebbe il primo impianto, esteso per ben 1500 m², con vasto cortile centrale e vani sul lato occidentale e meridionale; solo successivamente, in una fase comunque anteriore alla fine del I secolo d.C., furono allestiti alcuni ambienti lungo il lato orientale. L'accesso principale avveniva attraverso una gradinata che conduceva direttamente al colle soprastante. La connotazione "sacra" della struttura è stata confermata dal rinvenimento di iscrizioni sacre, numerosi recipienti per libagione, statuette fittili, bronzetti e laminette votive¹⁷⁴.

Se l'intervento edilizio, benché di entità inferiore rispetto agli sviluppi architettonici ed artistici di *Aquileia* ed *Ateste*, suggerirebbe una svolta in senso latino, la documentazione epigrafica sembra offrire un'altra chiave di lettura del contesto. Graffiti in retico¹⁷⁵, onomastica di alcuni frequentatori del santuario¹⁷⁶, dediche in

¹⁷² Rientrano nella tradizione dei cosiddetti *Brandopferplätze* centro-europei. Sulla situazione preromana di Monte S. Martino (Tn), cfr. CIURLETTI 2000, pp. 53-54, GLEIRSCHER 2002, p. 248, BASSI 2003a, p. 12, BASSI 2005, p. 253. Sulla questione dei roghi votivi, cfr., da ultimi, ENDRIZZI, DEGASPERI, MARZATICO 2009, pp. 263-266, con bibliografia.

¹⁷³ Così BASSI 2003a, p. 14. I materiali rinvenuti in due degli ambienti sono inquadrabili entro tale orizzonte cronologico. Non è quindi chiaro perché la frequentazione del santuario debba porsi "tra l'età tiberiana e il IV-V secolo d.C.", BASSI 2005, p. 253.

¹⁷⁴ Un primo inquadramento dei materiali è proposto da BASSI 2005, pp. 257-267.

¹⁷⁵ Numerosi graffiti in lingua retica sono stati individuati su uno dei muri della stanza detta "grande delle are". Oltre a ciò, nel corso dello scavo furono recuperati recipienti in terra sigillata e vernice nera, e un frammento di tegola con lettere o testi più complessi in alfabeto retico, cfr. PACI 1993a, pp. 112-114, BASSI 2005, p. 252, OBEROSLER 2007, p. 246, SEBESTA 2007, pp. 337-341.

¹⁷⁶ Sull'onomastica di tradizione indigena nell'area benacense e sulle iscrizioni rinvenute a Monte S. Martino (Tn), cfr. MOSCA 1991, pp. 249-270, in particolare pp. 250-251, 263, PACI 1993a, pp. 111-126, BUONOPANE 1997, pp. 20-23, in particolare p. 21, GREGORI 2000, p. 288, PACI 2000, pp. 452-453, BASSI 2001, pp. 236-244.

lingua epicorica¹⁷⁷, riferimenti a divinità locali accertano¹⁷⁸, significativamente, uno “stretto legame alle tradizioni locali da parte della popolazione indigena”¹⁷⁹ ancora vivo nel I secolo d.C. Se questo “legame” sia da interpretare come “sopravvivenza” o piuttosto come “resistenza” resta però ancora da chiarire. Un dato interessante, a questo proposito, è che il santuario sorgeva in un territorio sottoposto ad un’intesa romanizzazione e ad episodi di autoromanizzazione “sregolata”, come indurrebbe a ritenere il provvedimento di sanatoria voluto dall’imperatore Claudio nel 46 d.C. nei confronti dei numerosi episodi di usurpazione della cittadinanza¹⁸⁰.

Benché meno noto, anche il santuario individuato a sud-est di Brescia, in località Sant’Eufemia della Fonte, offre interessanti elementi di analisi¹⁸¹. Oltre a due arette, dedicate da *Madicius Pulni(o)* e da *Surus Attuso Firmi f(ilius)*¹⁸², si conserva un frammento di architrave del tempio recante l’iscrizione: “*Primio Cariassis filius/Mercurio aedem et signum/solo suo ex voto dedit*”¹⁸³. Secondo Gian Luca Gregori si tratterebbe di “un testo di eccezionale rilevanza ai fini di un’analisi dei fenomeni d’integrazione, non solo perché dimostra la conoscenza da parte di un indigeno del formulario proprio delle iscrizioni latine, ma anche perché documenta la sopravvivenza, alle porte della colonia romana, di notabili indigeni forniti di cospicui mezzi economici e non sottoposti ad esproprio”¹⁸⁴.

Anche solo questi pochi esempi, limitati al benacense, dimostrano come in una stessa area i fenomeni di romanizzazione non siano generalizzabili. L’area in

¹⁷⁷ Si tratta di un’iscrizione rinvenuta nel 1973 all’interno di uno degli ambienti del santuario. La dedica, probabilmente a divinità femminili, è stata variamente datata: da un generico riferimento proposto da Maria Grazia Tibiletti Bruno, che considera questa ara più antica di quella di *L(ucius) Tre(bonius) Primus* e *Bitumus Sec(undus)*, TIBILETTI BRUNO 1983, pp. 99-106; ad una datazione entro il I secolo d.C., proposta da PACI 1993a, p. 123, CIURLETTI 2000, p. 54, VALVO 2007, p. 347; ad una, più circoscritta, tra la fine del I secolo a.C. e il I secolo d.C., avanzata da BASSI 2003a, p. 16, BASSI 2008, pp. 46-48. Cfr. anche *InscrIt* X, 5, 1091; BASSI 2005, p. 253.

¹⁷⁸ I *Luppisi Mainiali* potrebbero essere tanto divinità indigene quanto una carica sacerdotale, TIBILETTI BRUNO 1983, pp. 106-109, BASSI 2005, p. 252, GARZETTI 1991, pp. 182-183, n. 1090, GREGORI 2000, pp. 288, 327, 335, BASSI 2003a, p. 16, GREGORI 2010a, p. 34.

¹⁷⁹ BASSI 2005, p. 270.

¹⁸⁰ VALVO 2007, p. 345.

¹⁸¹ Sui ritrovamenti di tale località, cfr. *CaL* 1996, p. 166, nn. 468a-469.

¹⁸² *CIL* V, 4251 = *InscrIt* X, V, 51, *CIL* V, 4271 = *InscrIt* X, V, 59,

¹⁸³ *CIL* V, 4266 = *InscrIt* X, V, 57.

¹⁸⁴ GREGORI 2010a, p. 35.

questione, infatti, considerata culturalmente omogenea, a prescindere dalle ripartizioni amministrative¹⁸⁵, presenta situazioni culturali estremamente differenti. Seppure non pochi e, talvolta, vistosi, furono gli esempi di interventi monumentali tra II e I secolo a.C., si possono contare anche casi in contro tendenza.

Alcuni santuari, infatti, non furono coinvolti in progetti di rinnovamento in senso monumentale.

Un caso emblematico è quello del santuario di Lagole di Calalzo (Bl)¹⁸⁶, dove l'unica struttura superstite sembra essere, al momento, "un grosso rudere in brutta muratura" non attribuibile al complesso. Lo spazio sacro rimase, anche nel periodo di massima fioritura, una radura fra i boschi, delimitata da alberi e, probabilmente, da recinti lignei¹⁸⁷.

Altri luoghi di culto, infine, furono abbandonati.

Ad Este (Pd), il declino del santuario di Meggiaro si porrebbe proprio alla vigilia del II secolo a.C.¹⁸⁸. Che ciò sia da imputare alla "crisi" di una committenza locale o elitaria, che fino a quel momento aveva promosso il santuario¹⁸⁹, o che la causa sia stata la riconversione agraria del territorio, resta da verificare¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Secondo Gianfranco Paci, con il termine *Benacenses* si indicherebbero, infatti, tutti coloro che abitavano l'area gardesana a conferma dell'unitarietà culturale, economica e sociale dell'intero territorio, cfr. PACI 2000, p. 445. Secondo Alfredo Valvo, il nome "non è indicativo di una etnia ma piuttosto di un'aggregazione umana...composita e di varia provenienza", VALVO 1996a, p. 523, La popolazione dell'Alto Garda era, tuttavia, *adtributa* al municipio di *Brixia* mentre il settore orientale, era di competenza veronese, almeno fino a Malcesine (Vr), cfr., a riguardo, BUONOPANE 1993, pp. 163-164, VALVO 1996a, p. 505, BUONOPANE 1997, p. 19, GREGORI 2000, pp. 21-43, PACI 2000, pp. 441-449, BUONOPANE 2001, pp. 217-221.

¹⁸⁶ In generale, cfr. MASTROCINQUE 1992, pp. 48-53, CAPUIS 1993, pp. 255-259, *Materiali di Lagole* 2001, GAMBACURTA 2002a, pp. 253-255, GANGEMI 2003c, pp. 75-76, GANGEMI 2003d, pp. 88-90, DÄMMER 2003, pp. 238-243, RUTA SERAFINI 2003a, p. 60.

¹⁸⁷ Cfr. FOGOLARI 2001, p. 371.

¹⁸⁸ Il momento di abbandono del santuario è oscillante: fu "in uso tra la fine del VI secolo a.C. e il IV secolo a.C.", BALISTA, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 2002, p. 115; "frequentato dalla fine del VI al III secolo a.C.", RUTA SERAFINI 2003b, p. 76; "durò fino alla fine del II a.C.", BALISTA, SAINATI, SALERNO 2002, p. 139, le attività culturali si conclusero "tra II e I secolo a.C.", BALISTA, SAINATI, SALERNO 2002, p. 141, subì un "precoce abbandono [...] entro il III secolo a.C.", RUTA SERAFINI, SAINATI 2002, p. 223, RUTA SERAFINI, SAINATI 2005, p. 466, DE MIN 2009, p. 191; è stato osservato, inoltre, che "nel II a.C. il rito di espiazione espresso dall'offerta del servizio ceramico all'interno del pozzo appare come l'ultimo atto di culto, quasi una *exauguratio*", RUTA SERAFINI, SAINATI 2005, p. 466.

¹⁸⁹ RUTA SERAFINI, SAINATI 2002, p. 223, RUTA SERAFINI 2003b, pp. 75-76.

¹⁹⁰ Sull'ipotesi della natura del santuario, cfr. MALNATI 2002a, p. 69; RUTA SERAFINI 2005, p.

Alla luce degli esempi proposti si può, quindi, concludere che, tra II secolo a.C. ed età augustea, alla generale opera di riqualificazione in senso monumentale di molte aree di culto preromana non corrispose sempre, ovunque, e con le medesime modalità una romanizzazione dei culti. Una realtà, quindi, più complessa di quella delineata un decennio fa da Loredana Capuis: “Proprio sul piano dell’edilizia sacra, pochi e di non grande impatto furono gli interventi di schietta matrice augustea soprattutto in quei centri urbani che già in epoca preromana avevano raggiunto una stabilità ed uno sviluppo di tipo decisamente urbano: interessanti sono per contro, negli stessi centri, gli esiti monumentali che tra II e I secolo a.C. attestano una continuità/trasformazione di precedenti aree sacre con assunzione di moduli artistico-architettonici di tipo prettamente ellenistico-romano”¹⁹¹. Il processo, in effetti, è percepibile ad *Ateste*, dove il santuario di *Reitia* assunse forma monumentale in età tardo-repubblicana¹⁹², ma non altrettanto evidente in altri *central places* di area veneta come, per esempio, Vicenza¹⁹³, Oderzo (Tv)¹⁹⁴, Concordia

466. L'abbandono del santuario coinciderebbe con i conflitti confinari documentati dalle iscrizioni sui tre cippi, di cui due dai colli Euganei, uno al Monte Venda (Teolo), l'altro da Galzignano, ed un terzo dalla località di Lobia (Vi), cfr. RUTA SERAFINI, SAINATI 2005, p. 466, nota 83. Sul provvedimento di regolamentazione confinaria, cfr. *infra*.

¹⁹¹ CAPUIS 1999a, p. 156.

¹⁹² Nella stessa *Ateste*, tuttavia, gli interventi monumentali hanno cronologie leggermente sfalsate, CAPUIS 1999a, p. 156.

¹⁹³ Un saggio di scavo, seguito al recupero casuale di circa duecento laminette votive databili tra il V e il II o III secolo a.C. ha permesso di identificare i resti di una struttura di contenimento in grossi blocchi di pietra che doveva sostenere una sorta di terrazza, risalente, però, ad età preromana, cfr. MASTROCINQUE 1992, pp. 44-45, CAPUIS 1993, pp. 249-250, RUTA SERAFINI 2002c, p. 269, ZAGHETTO 2002a, pp. 306-310.

¹⁹⁴ Una serie di saggi stratigrafici condotti nel 1998 nell'area dell'ex-stadio hanno permesso di mettere in luce evidenze archeologiche che si collocano dalla primissima età del Ferro all'età alto-medievale. Al periodo protostorico risalirebbe un ampio settore di un quartiere residenziale-artigianale. Significativo che in età romana, la parte nord-occidentale dell'isolato, fu occupata da un edificio templare, racchiuso all'interno di un triportico e prospiciente un'area scoperta. La fondazione del tempio, di ordine corinzio con colonnato in opera laterizia, si porrebbe entro il I secolo a.C. Alcuni capitelli corinzi rinvenuti nel corso dello scavo sarebbero, nello specifico, inquadrabili all'epoca del secondo triumvirato, intorno al 40 a.C. La progettazione del complesso si inserirebbe all'interno di un intervento edilizio unitario che interessò *Opitergium* nello stesso arco cronologico: in questa stessa fase si pone, per esempio, la costruzione del foro. Il dato significativo è che l'edificio non costituisca la monumentalizzazione di una precedente area sacra, cfr. RUTA SERAFINI, TIRELLI 2004, pp. 135-152.

(Ve)¹⁹⁵. Di contro, invece, in un sito di minor rilevanza “politica” Lova di Campagna Lupia (Ve), fu attuata una grandiosa opera di monumentalizzazione santuariale, sul finire del II secolo a.C.¹⁹⁶. Grazie ad una serie di prospezioni magnetiche, effettuate tra il 1989 e il 1991¹⁹⁷, è stato possibile individuare e ricostruire virtualmente un complesso di strutture articolate attorno ad un'ampia corte centrale, con precedenti riconosciuti nel mondo ellenistico greco-microasiatico e confronti nell'architettura dei santuari centro-italici.

La situazione descritta per Lova risulta non dissimile, d'altra parte, da quanto noto seppur limitatamente per la vicina Adria (Ro)¹⁹⁸ e sicuramente per *Aquileia*¹⁹⁹.

La documentazione della colonia latina, infatti, attesta la pronta ricezione dei modelli elaborati in area etrusco-laziale. In alcuni casi, le analogie tra pezzi aquileiesi e materiali centro-italici sono talmente evidenti²⁰⁰ da far pensare all'opera

¹⁹⁵ La documentazione concordiese è stata ritenuta ideale per lo studio dei fenomeni di romanizzazione in campo religioso, sia della cosiddetta *interpretatio* sia dell'introduzione di culti ufficiali, cfr. MASTROCINQUE 1995, p. 273. Si tratta, però, di fonti esclusivamente epigrafiche e archeologiche, queste ultime, peraltro, limitate a materiali mobili. Nessuna struttura sacra, e tanto più riferibile al momento della romanizzazione, è stata ancora indagata, sebbene nota dalle iscrizioni (tempio di Minerva e *Capitolium*). Sul sacro a *Concordia*, cfr. COZZARINI 2002, pp. 116-129, che ricostruisce un *pantheon* di trentadue divinità classificate, secondo il tradizionale modello di Cecil Bennet Pascal (PASCAL 1964), come preromane, romane ed orientali.

¹⁹⁶ Sul santuario di Lova (Ve), cfr. *infra*.

¹⁹⁷ BONOMI, VERONESE 1991, pp. 103-105.

¹⁹⁸ Tra i materiali più antichi della città si conservano, infatti, un frammento fittile ad altorilievo raffigurante una figura femminile stante panneggiata. Il pezzo è stato interpretato come parte di un ciclo frontonale ed è stato datato tra la fine del II e l'inizio del I secolo a.C., nella fase di romanizzazione del centro, cfr. STRAZZULLA 1987a, pp. 75-77, BONOMI, BELLINTANI, TAMASSIA, TRENTIN 1997, pp. 41-43, MALACRINO 2009, p. 229, fig. 6.

¹⁹⁹ Così anche in altre colonie cisalpine come, per esempio, Cremona e *Luna*, dove la datazione dei frontoni fittili templari risulta vicina rispettivamente dalla data di rifondazione della colonia latina (190 a.C.) e da quella della deduzione della colonia *civium Romanorum* (177 a.C.). Per Cremona (via Plasio): STRAZZULLA RUSCONI 1990, p. 287; BONGHI JOVINO 1994, pp. 25-40 (la pertinenza ad un gruppo frontonale è messa in dubbio dalla studiosa); REBECCHI 1998, p. 193; VOLONTÉ 2009, pp. 149-150, n. 29, ulteriore bibliografia *infra*. Altri frammenti di decorazione fittile, in giacitura secondaria, provengono dallo scavo di piazza Marconi. Sulle sculture del tempio di Diana-*Luna* a *Luna*: COARELLI 1987, pp. 30-32, FONTANA 1997a, pp. 239-241, FONTANA 2006, pp. 321-322.

²⁰⁰ Cfr. due capitelli praticamente identici a quelli della terrazza degli emicicli del santuario di *Praeneste*, CAVALIERI MANASSE 1978, pp. 45-46, nn. 3-4, STRAZZULLA RUSCONI 1990, p. 291. Per i capitelli praenestini, cfr. FASOLO, GULLINI 1953, pp. 131-132, fig. 198.

di artigiani e botteghe provenienti dall'area laziale e posti al servizio dell'*élite* locale, nella quale compaiono anche alcune famiglie di origine praenestina²⁰¹. Emblematici, secondo questa prospettiva, i due capitelli ionico-italici donati da *Tampia L. f.* per un sacello a *Diovis*: il dato prosopografico e quello culturale riportano ancora una volta all'ambiente praenestino²⁰².

Oltre al caso, in qualche modo, eccezionale di *Aquileia*, nel panorama geografico preso in considerazione, una precoce romanizzazione dei luoghi di culto è riconoscibile anche in altre zone, sebbene non sempre con esiti architettonico-monumentali altrettanto pregevoli²⁰³.

La romanizzazione di un luogo di culto a Monte Calvario (Bl), per esempio, troverebbe ragione in rapporto alla sua felice posizione topografica, in prossimità delle direttrici viarie verso il Norico e le aree transalpine, alle sue potenzialità produttive connesse sia all'approvvigionamento del legname, sia alla pastorizia, al suo ruolo strategico-militare per il controllo sulle varie etnie ivi insediate²⁰⁴. Nel bellunese, d'altra parte, la necessità di controllo da parte di Roma dell'importante baluardo economico e difensivo rappresentato dalla valle del Piave, non comportò

²⁰¹ Sull'*origo* praenestina di alcune famiglie attestate nell'epigrafia repubblicana di *Aquileia* vedi STRAZZULLA RUSCONI 1982, pp. 98-138, CHIABÀ 2003, pp. 79-118.

²⁰² Sui capitelli e sulla loro datazione cfr. CAVALIERI MANASSE 1978, p. 48, n. 7 (prima metà del I secolo a.C.), STRAZZULLA RUSCONI 1982, pp. 122-123, VERZÁR-BASS 1984, p. 231, STRAZZULLA RUSCONI 1990, p. 291 (scorcio del II secolo a.C.). Per l'iscrizione *CIL V, 2799*, PAIS 593, *CIL I² 2171 (a)*, BANDELLI 1984, p. 218, n. 18, BANDELLI 1988a, p. 99, n. 18, BRUSIN 1991, 9, FONTANA 1997a, pp. 190-191, n. 16. Sugli aspetti propriamente culturali, cfr. VERZÁR-BASS 1991, p. 272; VERZÁR-BASS 1996; FONTANA 1996, pp. 240-241; FONTANA 1997a, pp. 98-105.

²⁰³ Preme a questo proposito ricordare come a Feltre (Bl) siano stati rinvenuti sei capitelli ionico-italici, di un tipo comune già tra la fine del III e i primi decenni del I secolo a.C., pertinenti probabilmente ad un porticato o ad un edificio pubblico. I pezzi si porrebbero tra le più tarde manifestazioni del tipo note in Cisalpina. Giuliana Cavalieri Manasse ha proposto due possibili spiegazioni per la presenza di tale materiale nel feltrino. I capitelli potrebbero essere indizio di un processo di antica urbanizzazione e monumentalizzazione nella tarda età repubblicana, manifesto, d'altra parte, anche in due terracotte configurate a testa femminile, l'una votiva e l'altra architettonica. Contrasta con questa ipotesi l'esecuzione poco accurata dei capitelli. Un'altra possibilità, secondo la Cavalieri Manasse, è che il processo si collochi in epoca municipale ed augustea, quando nella cultura artistica corrente i modelli dell'ellenismo italico erano ormai in disuso, cfr. CAVALIERI MANASSE 2005, pp. 53-62, in particolare pp. 61-62. Si veda, anche, CAVALIERI MANASSE 2006, pp. 125-135.

²⁰⁴ GANGEMI 2002, p. 222, GANGEMI 2006, pp. 57-66, GANGEMI 2009, p. 248.

una monumentalizzazione del santuario di Lagole (Bl), che mantenne, tuttavia, un ruolo predominante tra i santuari alpini²⁰⁵.

Un altro aspetto di estrema importanza è l'esito di questi luoghi di culto nella prima età imperiale. Il santuario di Lova (Ve), per esempio, fondato nel II secolo a.C., conobbe pieno sviluppo tra l'età augustea e quella giulio-claudia, ma, intorno alla metà del I secolo d.C., fu abbandonato²⁰⁶. Analoga sorte sembra aver interessato il cosiddetto Tempio Gallet ad *Aquileia*²⁰⁷. La fondazione dell'edificio è, infatti, inquadrabile entro la prima fase di vita della colonia mentre una ristrutturazione si collocherebbe nella seconda metà del I secolo a.C. Il tempio fu demolito all'inizio del I secolo d.C. e l'area destinata a funzioni residenziali²⁰⁸.

Il I secolo d.C. è estremamente cruciale anche per il santuario di Minerva a Breno (Bs), nella media Valle Camonica²⁰⁹. Il pianoro si connota, fin dall'età del ferro, come un'area di culto del tipo *Brandopferplatz*; alcune delle strutture presenti nell'area rimasero, in uso, secondo diverse modalità, anche quando fu innalzato, in età augustea-giulio claudia, il primo tempio in muratura dedicato a Minerva. È solo in età flavia che prese avvio un'imponente opera di rinnovamento architettonico con la costruzione di una struttura porticata.

Queste riflessioni sono inevitabilmente connesse al tema della continuità dei culti, fenomeno che si può sicuramente riscontrare in molti casi, ma non supporre *a priori*. Spesso le fonti disponibili non sono sufficienti a confermare o meno una continuità; neppure le caratteristiche naturalistiche-paesaggistiche, come la prossimità ad un corso d'acqua o ad una direttrice viaria, possono garantire il perpetuarsi nel tempo

²⁰⁵ In generale, sui culti e i luoghi di culto nelle zone alpine, cfr. CHIRASSI COLOMBO 1975-1976, pp. 157-189, CHIRASSI COLOMBO 1976, pp. 173-206, GIORGELLI BERSANI 2001, pp. 27-44, *Kult der Vorzeit in den Alpen* 2002.

²⁰⁶ Si è parlato di una "radicale e deliberata distruzione del complesso", cfr. MALNATI *et alii* 1999, p. 375.

²⁰⁷ Si tratta dell'unico edificio sacro della colonia latina del quale sono state indagate le strutture nel cosiddetto fondo Gallet (part. cat. 427/16), in un'*insula* a nord-est del Foro. Approfondimento *infra*.

²⁰⁸ Forse perché il culto radicato nel corpo coloniaro delle origini aveva perso ormai d'importanza con il mutare della situazione sociale, cfr. FONTANA 1997a, p. 135. VERZÁRBASS 1998, p. 215 pensa che il luogo di culto sia stato sostituito dal tempio di Iside situato più a est.

²⁰⁹ In generale cfr. *Santuario di Minerva* 2010 con ricca bibliografia precedente.

di un determinato culto, con le medesime caratteristiche²¹⁰.

Che i rapporti tra culti romani e culti di sostrato non siano sempre riconducibili ad un generalizzabile fenomeno di continuità è stato, per esempio, verificato per l'Ercole nord-italico²¹¹. L'ipotesi, a lungo sostenuta²¹², che il culto erculeo si sovrapporrebbe ad un sostrato celtico o venetico preesistente non troverebbe conferma nella lettura delle fonti epigrafiche ed archeologiche. Dall'accurata ricerca condotta da Lisa Zenarolla, è emerso, infatti, come nei più importanti centri veneti antichi il culto di Ercole non sia attestato; l'unica eccezione sarebbe costituita dal santuario di *Reitia* ad Este dove, però, la sua presenza è stata interpretata come quella di un "visiting god". La diffusione di bronzetti di produzione italica, rinvenuti in diversi siti dell'area venetica orientale, è stata ritenuta prova valida per postulare l'esistenza di una divinità veneta maschile, agraria e pastorale, ma anche dalle qualità guerriere, che sarebbe stata sostituita dall'Ercole italico²¹³. Nessuna traccia, epigrafica o archeologica, sopravvive a testimoniare l'esistenza di questo dio nel *pantheon* venetico²¹⁴.

La questione della continuità o non-continuità, del resto, è applicabile non solo per i culti ma anche per i luoghi di culto²¹⁵. Secondo un'opinione piuttosto diffusa, infatti, molti santuari o chiese cristiane si innesterebbero su aree sacre preesistenti²¹⁶.

Una continuità è stata presupposta, per esempio, per il santuario del Colle Castelir, a Villa di Villa (Tv). Nei pressi del Colle Castelir, sulla cui sommità è stata accertata

²¹⁰ SCHEID 1997, pp. 57-58, DE CAZANOVE, SCHEID 2003, p. 2.

²¹¹ ZENAROLLA 2008, soprattutto pp. 333-336.

²¹² Cfr., per esempio, PASCAL 1964, pp. 159-165, che inserisce nel capitolo dedicato ai culti oggetto di *interpretatio* anche quello di Ercole, CHEVALLIER 1983, pp. 484-497, che dedica particolare attenzione all'Ercole definito "subalpino" o "padano" strettamente connesso al gallico e distinguibile dall'Ercole importato dall'Italia centrale. MASTROCINQUE 1991, pp. 217-221 sottopone a critica la teoria della celticità del culto erculeo e ne approfondisce, di contro, le componenti "etrusco-italiche", In generale, sul tema, cfr. ZENAROLLA 2008, pp. 11-21.

²¹³ ADAM 1991, p. 69.

²¹⁴ La presenza di Ercole e Gerione ad Abano, deriverebbe da una tradizione letteraria di età imperiale, FONTANA 2009b, pp. 418-425.

²¹⁵ Di recente è stato ribadito che "le aree di culto non sorgono *ex-abrupto* ma perpetuano spesso forme di religiosità già preesistente", ROSSIGNOLI 2004, p. 212.

²¹⁶ Questo, per esempio, si è proposto per gli Isei e Serapei, su cui sorgerebbero chiese dedicate al culto mariano o al martire Stefano, cfr., per esempio, RIGATO 2008, p. 237 che sostiene una "nota continuità culturale fra Iside e S. Stefano". L'ipotesi è stata confutata da FONTANA 2010, pp. 90-91.

la presenza di un antico luogo di culto²¹⁷, sorge una chiesa consacrata alla Madonna del Carmine, frequentata a scopo salutare²¹⁸. Ammesso che di continuità si possa trattare, non si può trascurare il fatto che l'analisi dei votivi veneti ha suggerito che la divinità venerata fosse connessa alla sfera maschile, all'allevamento e all'agricoltura, con un aspetto guerriero legato alla protezione dei campi coltivati e del bestiame, mentre solo marginale sembra essere stato l'aspetto salutare²¹⁹.

Il disco bronzeo con Dioniso-Bacco, inoltre, ritrovato a Monte Calvario (Bl) sarebbe connesso, secondo Giovanna Gangemi, ad un destino di rinascita e morte. Il culto misterico rielaborerebbe credenze religiose precedenti a carattere ctonio e vegetativo e perdurerebbe, con il Cristianesimo, attraverso il simbolo della croce tutt'oggi posizionata sul Monte²²⁰.

Sul Monte S. Martino (Tn), in prossimità del santuario romano, è stata dedicata una chiesa per la quale si è pensato ad una funzione esaugurale, dal momento che tale dinamica di sostituzione del culto cristiano a quelli pagani durante l'età tardo antica e medievali è nota dalle fonti letterarie ed archeologiche per altri siti²²¹.

In molti casi, dunque, più che una "continuità rituale" sarebbe più appropriato affermare l'esistenza di una sorta di "memoria collettiva" del "valore comunitario" di un determinato luogo²²².

²¹⁷ Sul sito cfr., in generale, *Villa di Villa* 1992, ed in particolare il contributo di LEONARDI 1992a, pp. 61-65 e il catalogo curato da MAIOLI 1992, pp. 00-00. CAPUIS 1993, p. 257, CAPUIS 2002, pp. 245-246, GAMBACURTA 2002b, pp. 261-262, CAPUIS 2005, p. 511, LEONARDI 2005, pp. 487-490, LEONARDI, BOARO, LOTTO 2008, pp. 123-138, LEONARDI, LOTTO, BOARO 2009, pp. 213-227. Il santuario di Villa di Villa (Tv), topograficamente vicino a quello di Monte Altare (Tv), potrebbe costituire una diversa postazione stagionale dello stesso sito, CAPUIS 2002, p. 240. Elementi di affinità stilistica e tipologica che caratterizzano alcuni votivi (bronzetti, lamine a forma di giogo) di Villa di Villa e di Monte Altare troverebbero spiegazione proprio nella vicinanza dei due santuari e nel ricorso alle stesse officine produttive. Su Monte Altare (Tv), cfr. GAMBACURTA, GORINI 2005, pp. 105-231.

²¹⁸ LEONARDI 2005, p. 489.

²¹⁹ MAIOLI, MASTROCINQUE 1992, pp. 168-169.

²²⁰ GANGEMI 2009, p. 254.

²²¹ Per l'ipotesi cfr. CIURLETTI 2002, p. 732 che sottolinea come l'area appare connotata da caratteri di sacralità dall'epoca preromana fino all'età moderna. Cfr. anche CIURLETTI 2000, pp. 54-55.

²²² SCHEID 2009, pp. 432-433. Un santuario, per esempio, può sorgere su un'area sepolcrale, come i templi di Iside e *Magna Mater* su un tumulo hallstattiano a Magonza, o viceversa, come le tombe del V secolo d.C. sul santuario di località Fornace ad Altino (Ve). Cfr. sul contesto di Magonza, cfr. WITTEYER 2004; sulle fasi tardo-antiche del santuario altinate

1.2. Luoghi di culto e quadro topografico

Altrettanto rilevante nella redazione di un *corpus* di luoghi di culto è la categoria del “dove”. Si è già accennato all'importanza della distribuzione spaziale dei luoghi di culto²²³ e del rapporto tra la topografia e la funzione dei singoli spazi sacri.

Una prima questione si impone innanzitutto: le definizioni “urbano”, “suburbano” ed “extraurbano” presuppongono una prospettiva romana, perché solo con la romanizzazione i centri protostorici dell'Italia settentrionale assunsero la dimensione di *civitas*, nel senso proprio del termine. Solo, quindi, con la romanizzazione si definisce amministrativamente ciò che apparteneva alla città e ciò che, invece, era pertinente al *suburbium* o all'*ager*. Anche se si volesse accettare la concezione protostorica dei termini “urbano” e “suburbano”²²⁴, non si può dimenticare che l'organizzazione di un determinato territorio non rimase sempre invariata nel tempo²²⁵; ne consegue che la definizione di un luogo di culto secondo questi parametri dovrà essere condotta, almeno per la fase anteriore alla romanizzazione, secondo una connotazione, in un certo senso, generica²²⁶. Al di là delle questioni topografiche e del loro condizionamento, rimane per i santuari collocati nel territorio, spesso considerati “di confine” o “di frontiera”, il problema di individuarne la gestione amministrativa non riducibile ad automatismi.

Esiste una proposta di classificazione avanzata da Loredana Capuis a proposito dei santuari veneti, secondo la quale si definirebbero santuari *suburbani*, quelli posti entro un raggio di 1 o 2 km dal centro abitato, *extraurbani*, quelli situati tra 10 e 15

POSSENTI 2009, pp. 139-159. La memoria, e non una continuità, dell'antico luogo di culto si conserva, per esempio, nel toponimo Santa Maria di Minerbe a Monte Castelon (Vr), cfr. BASSI 2003b, p. 61, BUONOPANE 2003a, p. 81.

²²³ GLINISTER 1997, pp. 75-78, distingue tra santuari “in cities”, “outside cities”, “on boundaries”.

²²⁴ Cfr. CAPUIS 2009, p. 192, con ricca bibliografia di riferimento.

²²⁵ SCHEID 2002, pp. 68-69, propone come caso esemplificativo quello di un deposito votivo rinvenuto in località San Marco immediatamente fuori dalle mura di *Grumentum*. La tipologia del materiale ha permesso un inquadramento cronologico tra la fine del IV e gli inizi del III secolo a.C., in un periodo, quindi, anteriore all'urbanizzazione della città. Da ciò ne deriva l'esclusione del deposito dalla categoria dei luoghi di culto suburbani.

²²⁶ In quest'ottica si spiega, per esempio, l'uso dell'espressione “campagna aperta” in luogo di *ager*, in un recente studio di Angela Ruta Serafini sul santuario di Meggiaro ad Este (Pd), cfr. BALISTA, RUTA SERAFINI 2005, p. 466, nota 85.

km; *territoriali*, quelli non afferenti ad un preciso centro abitato²²⁷. In tutte e tre le categorie “è sempre chiaramente percettibile una stretta relazione tra aree sacre e confini in senso lato, il che porta a prospettare per tutti i luoghi di culto una generalizzata funzione di «frontiera», nella più ampia e varia accezione del termine: santuari come «confine della terra», in un rapporto tra uomo e ambiente, tra spazio civilizzato/coltivato e spazio selvaggio/incolto; santuari come «frontiera del territorio», in un rapporto politico tra società diverse, tra spazio controllato da una città e spazio controllato da un'altra; santuari di «frontiera aperta», tra ambiti geograficamente ed etnicamente diversi”²²⁸.

Per quanto riguarda, quindi, la prima tipologia proposta, un esempio significativo

²²⁷ Non sembrano attestati santuari *urbani* ad eccezione di Vicenza e di Padova: nel primo caso il luogo di culto sarebbe indiziato da un consistente deposito votivo, nel secondo caso dalle fonti letterarie, cfr. CAPUIS 1993, pp. 260-261, riprese in CAPUIS 1999a, pp. 154-155, CAPUIS 1999c, pp. 659-660, CAPUIS 2002, pp. 237-240, CAPUIS 2005, pp. 509-511. Il sistema veneto è elaborato sulla scorta del modello etrusco, greco e greco-coloniare. Sul ruolo fondamentale dei santuari periferici o extraurbani nell'origine e formazione delle *poleis*, cfr. GUZZO 1987, pp. 373-379, DE POLIGNAC 1991, DE POLIGNAC 1999, pp. 209-229, *Confini e frontiera* 1999. Si veda anche VALLET 1968, pp. 67-142 che considera santuari “urbani” quelli compresi nel nucleo cittadino entro la cinta muraria, “suburbani” quelli posti nelle immediate vicinanze, nel raggio di circa 1 km, “extraurbani”, infine, quelli situati ad una distanza compresa tra i 7 e i 10 km, fino ad un massimo di 40 km. Questi ultimi, poi, andrebbero distinti tra “piccoli santuari”, destinati ai culti rurali e “grandi santuari”, autonomi rispetto alla città. Tale suddivisione è accolta da GRECO 2009, p. 13. La classificazione dei santuari in “urbani”, “suburbani”, “extraurbani” appare secondo altri studiosi superata non solo da riflessioni storiche, ma anche dalla considerazione che le definizioni si basano su una misura di distanza dall'area di culto al centro urbano e, più precisamente, dalla cinta muraria che non sempre, però, esiste, cfr. per esempio le osservazioni di GHINATTI 1976, pp. 601-630 e PRESTIANNI GIALLOMBARDO 2003, pp. 1062-1063. Si vedano, inoltre, le riflessioni metodologiche offerte da DONDIN-PAYRE, RAEPSAET-CHARLIER 2006, pp. VII-VIII.

²²⁸ Entro la prima categoria rientrerebbe, secondo la critica, il deposito di Altichiero (Pd), cfr. *infra*. I santuari di Magrè e Trissino (Vi), Villa di Villa (Tv) e Monte Altare (Tv) si configurano come frontiera tra Veneti e Reti o tra Veneti e Celti, RUTA SERAFINI 2002a, pp. 257-258. Il santuario è stato definito “cantonale” da RUTA SERAFINI 2002b, pp. 259-260. Anche il comprensorio tra Piave e Livenza si connoterebbe come “frontiera etnica”: tra III-II e I secolo a.C., fu probabile luogo di incontro tra *gentes* diverse che, in occasione di festività religiose, avrebbero intrapreso transazioni economiche, si veda CÀSSOLA GUIDA 2007, p. 215. Si può, inoltre, ricordare il caso dell'Alto Cenedese (Tv), territorio “a ritualità diffusa” che, nella seconda età del Ferro, rivestì funzione di cerniera tra la valle della Gail e gli insediamenti della pianura veneto-friulana, cfr. GAMBACURTA, GORINI 2005, p. 165.

potrebbe essere quello offerto dai santuari atestini, la cui fondazione è stata inquadrata tra la seconda metà del VI secolo a.C. e la prima metà del V secolo a.C. e la cui frequentazione continuò, almeno per alcuni, fino alla piena età imperiale²²⁹. Questi luoghi di culto sorgono attorno al centro abitato, entro una fascia caratterizzata anche dalla presenza di aree sepolcrali. Ogni santuario si distingue, però, per un particolare tipo di paesaggio, di risorse naturali e produttive: la fascia afferente a Caldevigo si presenta, verso la città, a pendio collinare, ripido e roccioso e ricoperto di boschi, mentre sul fronte laterale, a terrazze pianeggianti e coltivate; il santuario di *Reitia* si dispone, invece, su una terrazza fluviale, lambita a settentrione dal corso maggiore del fiume Adige, e in prossimità di un importante snodo di direttrici viarie verso Adria (Ro), Padova, Montagnana (Pd); Scolo di Lozzo/Casale è posto a nord-ovest, nei pressi dell'ingresso di un ramo dell'Adige nel centro abitato; il santuario di Meggiaro, infine, posto al limite dell'area sepolcrale settentrionale, si apre a sud-est sulla campagna. La posizione periferica connota questi santuari come *suburbani*; sul valore che deriva da tale situazione topografica, tuttavia, non c'è accordo. Secondo Angela Ruta Serafini, infatti, la collocazione ai margini del centro abitato, qualificherebbe Caldevigo, Meggiaro, Baratella-*Reitia* come "santuari di frontiera tra spazio urbano e spazio rurale"; le peculiarità paesaggistiche e le differenti relazioni con la viabilità fluviale e terrestre attribuirebbero, però, a ciascuno di essi la propria specificità. I santuari atestini costituirebbero, secondo

²²⁹ Caldevigo, cfr. MASTROCINQUE 1992, pp. 33-34, CAPUIS 1993, pp. 247-249, GAMBACURTA, ZAGHETTO 2002, pp. 283-295, CHIECO BIANCHI 2002c, p. 263, MAGGIANI 2002, pp. 80-81. Sul santuario orientale di Meggiaro e i suoi reperti, cfr. BALISTA, SAINATI, SALERNO 2002, pp. 127-141, FIORE, TAGLIACCOZZO 2002, pp. 185-197, GREGNANIN 2002a, pp. 164-179, MAGGIANI 2002, p. 81, MARINETTI 2002a, pp. 180-184, MOTELLA DE CARLO 2002, pp. 198-203, MUCELLI 2002, pp. 213-215, RUTA SERAFINI, SAINATI 2002, pp. 216-223, SALERNO 2002, pp. 149-163, ZAGHETTO 2002b, pp. 142-148, *Este: il santuario orientale* 2005, pp. 445-472. Sul santuario di *Reitia* Baratella, cfr. CHIECO BIANCHI 1990, pp. 377-389, DÄMMER 1990, pp. 209-217, MASTROCINQUE 1992, pp. 19-30, CAPUIS 1993, pp. 239-246, CHIECO BIANCHI 1999, pp. 377-389, CHIECO BIANCHI 2002a, CHIECO BIANCHI 2002b, pp. 251-252, CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, pp. 233-247, DÄMMER 2002a, pp. 248-259, MAGGIANI 2002, pp. 78-79, MELLER 2002, RIEMER 2005, MEFFERT 2009. Su Scolo di Lozzo/Casale, cfr. PASCUCCI 1990, p. 245, MASTROCINQUE 1992, pp. 30-33, CAPUIS 1993, pp. 246-247, BAGGIO BERNARDONI 2002, pp. 276-280, LOCATELLI, MARINETTI 2002, pp. 281-282, MAGGIANI 2002, pp. 79-80. A questi si aggiunge il nucleo di votivi rinvenuto in località Morlungo dove si suppone la presenza di un *lucus* consacrato a divinità protettrici della semina, PASCUCCI 1990, p. 246, GAMBACURTA 2002c, pp. 270-275, MAGGIANI 2002, p. 81.

l'interpretazione della studiosa, un sistema coerente, articolato in una gerarchia di ruoli diversificati e complementari, dal quale però è escluso Scolo di Lozzo/Casale. Ciascun luogo di culto, cioè, "si rivolge verso specifici settori del territorio extraurbano, caratterizzati da peculiari dotazioni in termini di risorse naturali e produttive"²³⁰. Loredana Capuis interpreta, invece, come santuari di "frontiera-confine della terra" quelli di Meggiaro, Baratella-*Reitia*, e Scolo di Lozzo/Casale, funzionali a "scandire l'area strettamente pertinente alla città" ed attribuisce, di contro, a quello di Caldevigo non il ruolo di limite ma piuttosto quello di rappresentazione del "selvaggio" ai margini della città²³¹. A completare queste interpretazioni si pongono poi le osservazioni di Adriano Maggiani, che include nel novero dei luoghi di culto atestini anche il santuario sud-occidentale di Morlungo²³². La "speciale" disposizione ad anello dei santuari atestini risponderebbe, in effetti, "ad una primaria funzione di tutela" nei confronti dell'abitato; la particolarità di ogni luogo di culto verrebbe, però, non tanto dalle specificità paesaggistiche e/o produttive, ma dalle prerogative delle divinità in esso venerate. Il modello prevederebbe, dunque, un santuario a nord della città, dedicato a uomini adulti e a matrone (Caldevigo); uno a nord-est, riservato alle iniziazioni maschili (Meggiaro); un luogo di culto a sud-est, per le iniziazioni femminili oltre che per la scrittura, la guerra e la *sanatio* (Baratella-*Reitia*); uno a sud-ovest, preposto ai culti della fertilità (Morlungo); uno, infine, a nord-ovest, dedicato alla pesca, alla medicina, a uomini e a donne (Scolo di Lozzo/Casale). La distribuzione dei santuari disegnerebbe, con tutte le cautele del caso, una mappa "divina" orientata sui punti cardinali, avente come centro la città.

Queste diverse, anche se in parte convergenti, interpretazioni circa il significato sotteso alla particolare dislocazione topografica dei santuari atestini suggeriscono

²³⁰ Su queste osservazioni cfr. BALISTA, RUTA SERAFINI 2005, pp. 466-467: si inserisce nel "sistema" di santuari quello di Meggiaro, Baratella-*Reitia*, Caldevigo e si esclude Scolo di Lozzo/Casale.

²³¹ CAPUIS 2005, p. 510. Secondo una prima ipotesi interpretativa, il santuario di Caldevigo si porrebbe in funzione dialettica con il santuario della Baratella, a controllo del tratto di fiume che percorreva l'abitato, CAPUIS 1991, p. 1202, nt. 7, p. 1207, nt. 12.

²³² MAGGIANI 2002, pp. 81-82. Così anche DE MIN 2005, pp. 115-116, che considera le quattro aree suburbane di Caldevigo, Meggiaro, Casale e Morlungo come una sorta di "«corona prospettiva» da parte delle diverse divinità locali in esse venerate". GAMBA, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 2008, p. 63 parlano di una "cintura strategica dei luoghi di culto, la cui disposizione prefigura la circumambulazione sacra e i riti di lustrazione ad essa collegati".

un ritorno alla concretezza dei dati. La necessità di evitare che “nell'approccio archeologico gli elementi ricostruttivi prevalgano su quelli documentari” è stata, infatti, ribadita in più occasioni²³³. I casi di Morlungo e di Scolo di Lozzo/Casale sono estremamente eloquenti in tal senso. Malgrado la “povertà di informazione archeologica”²³⁴ constatata in entrambe le situazioni, associata all'estrema casualità dei rinvenimenti²³⁵, sono stati condotti diversi studi centrati ora sull'individuazione, attraverso l'analisi dei votivi, della divinità destinataria del culto²³⁶, ora sulla

²³³ BONGHI JOVINO 2005, p. 31. Già Loredana Capuis, a proposito dell'archeologia del culto nel Veneto preromano, auspicava un'edizione sistematica dei materiali come premessa ineludibile per studi di sintesi, CAPUIS 1991, pp. 1199-1200.

²³⁴ Il complesso di Morlungo sarebbe composto da ventiquattro oggetti, nello specifico: dodici falli, una riproduzione in lamina di ventre femminile, un frammento di astuccio in lamina, un ventre femminile fittile, due frammenti fittili in ceramica grigia con iscrizione, una “coppella” o “trottola” con iscrizione, un peso da telaio con iscrizione, un punteruolo ottenuto da un palco di cervo, due miniaturistici in argilla grigia, una mano chiusa a pugno e una coppa ad alto piede con ansa e piede a vasca, GAMBACURTA 2002c, p. 271. Il deposito di Scolo di Lozzo/Casale avrebbe restituito poche decine di pezzi (non si è giunti ad un conteggio preciso), tra cui la celebre coppa bronzea con la più antica iscrizione in venetico, un bronzetto di devoto in atto di libagione, uno stilo, diverse lamine, un peso da telaio iscritto, CAPUIS 1993, p. 247, BAGGIO BERNARDONI 2002, pp. 278-279.

²³⁵ In generale, sullo stato della documentazione, cfr. PASCUCCI 1990, p. 34, CAPUIS 1993, p. 87. Per quanto riguarda Scolo di Lozzo/Casale, secondo una recente edizione del contesto, i rinvenimenti, fortuiti o frutto di campagne di scavo, non sono sufficienti ad individuare l'esatta collocazione del santuario romano, BAGGIO BERNARDONI 2002, p. 276. Per quanto riguarda Morlungo, secondo Attilio Mastrocinque non si tratta di una vera e propria stipe ma di rinvenimenti casuali nella zona, tanto riferibili a un luogo di culto di carattere pubblico, quanto limitati alla sfera privata, MASTROCINQUE 1992, p. 35.

²³⁶ Per Morlungo si è proposta, alternativamente, la presenza di una divinità “forse connessa con riti della fertilità agraria”, PROSDOCIMI 1963-1964, p. 213; di un culto a *Reitia* o ad “una dea madre dalle facoltà similari” per la presenza di falli bronzei e riproduzioni vulvari, BUCHI 1993, pp. 140-141; di un culto “non esclusivamente sanante, ma destinato alla protezione delle messi ed insieme a favorire il rapporto con le anime dei defunti”, un culto, inoltre, “di liminarità” tra abitato/necropoli/agro coltivato e di “confine ideologico con l'aldilà”, GAMBACURTA 2002c, p. 273; di una divinità preposta alla fecondità e alle capacità rigenerative, MAGGIANI 2002, p. 81; di un *lucus* consacrato a divinità inferie protettrici della semina, RUTA SERAFINI, SAINATI 2005, p. 466. Sottolineano il rapporto con l'area funeraria, GAMBA, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 2008, p. 57. Perplessità espresse da MASTROCINQUE 1987, p. 135, il quale osserva che “i falli della stipe atestina sono di tipo infantile e potrebbero essere spiegati diversamente”. Per Scolo di Lozzo/Casale, l'ipotesi più accreditata è quella di un culto ad una coppia divina gemellare (*Alkomno/Dioscuri*) connessa, variamente, “all'ambiente acquatico, sia marino che fluviale” e a quello iatrico e terapeutico, MAGGIANI 2002, p. 80. Sul tema, cfr. *infra*.

valutazione dei depositi come elementi conoscitivi per la cronologia/continuità dei “luoghi di culto”²³⁷ o delle offerte come indicatori culturali e dei rapporti tra popoli e civiltà diverse nella penisola²³⁸. La relativa disomogeneità dei dati disponibili, però, comporta la necessità di una rigorosa coerenza nella valutazione del materiale archeologico e dei singoli contesti, che non dovrebbero essere sovrainterpretati o, al contrario, sottovalutati nel loro valore di testimonianza per forzare il quadro di sintesi generale. Scolo di Lozzo/Casale, Morlungo condividono, per esempio, con il contesto di San Daniele a Padova, la posizione topografica, la composizione dei votivi, le modalità di rinvenimento degli stessi²³⁹. Ciò nonostante, il deposito

²³⁷ Uno dei problemi ampiamente discussi è quello della presenza o meno di un culto preromano nelle località di Morlungo e di Scolo di Lozzo. Mentre per il primo, si è recentemente giunti ad una risposta affermativa, GAMBACURTA 2002c, p. 273, per il sito di Scolo di Lozzo/Casale la questione rimane ancora aperta: in alcuni casi una frequentazione preromana, se non la presenza vera e propria di un “luogo di culto” è stata data come “sicuramente accertata, anche se limitata a pochi materiali”, CAPUIS 1993, p. 246; RUTA SERAFINI, SAINATI 2005, p. 466 (che si soffermano solo sull'anomalia topografica rispetto agli altri santuari atestini), in altri l'ipotesi è più prudente, cfr., per esempio, BAGGIO BERNARDONI 2002, p. 279 e BALISTA, GAMBACURTA, SERAFINI 2002, p. 115, LOCATELLI, MARINETTI 2002, p. 281 che vedono nella coppetta iscritta di Lozzo “il vero punto forza” per proporre l'esistenza di un santuario preromano.

²³⁸ Il santuario di Morlungo e quello di Scolo di Lozzo/Casale completerebbero, con la loro indicativa posizione topografica, la corona di santuari che delimita l'abitato di Este (Pd). Tale modello è stato talvolta avvicinato alla situazione etrusca (CAPUIS 2005, p. 510, che cita *Santuari d'Etruria* 1985, p. 98). Questa stessa vicinanza è stata quanto meno sfumata da Adriano Maggiani secondo il quale la disposizione ad anello sarebbe esclusiva del mondo veneto. Sebbene importanti raffronti possano essere stabiliti con alcune città etrusche, soprattutto Arezzo e Volterra, sussisterebbero, in ogni caso, differenze “consistenti e decisive”. Lo studioso, poi, facendo proprie le parole di John Scheid “Gli dei, in certo qual modo, sono cittadini. Abitano al centro di Roma, possiedono un pezzo di terra con una casa” (SCHEID 2001, p. 81), osserva come ancor più grande sarebbe il divario con la concezione religiosa dell'*Urbs*. MAGGIANI 2002, pp. 77-78. Il metodo comparativo è sicuramente efficace, ma forse presuppone una certa cautela specialmente nel raffronto tra realtà tra loro molto distanti come, nello specifico, quella atestina dell'età del Ferro e quella della Roma di età imperiale, a cui sono appunto riferite le osservazioni di Scheid.

²³⁹ Il deposito comprende almeno trentuno vasi ceramici, undici statuette, varie lamine figurate e non figurate, cfr. TOMBOLANI 1981a, pp. 173-178, PASCUCCI 1990, p. 257, MASTROCINQUE 1992, p. 41. Sull'interpretazione del contesto, cfr. CAPUIS 1993, pp. 251-252, GAMBA 2003, pp. 90-92. Sia Morlungo, sia San Daniele furono inseriti da Paola Pascucci nel gruppo dei complessi votivi composti da poche decine di oggetti di tipi ricorrenti, le cui circostanze di rinvenimento erano tali da non permettere di appurare se la loro deposizione fosse stata o meno unitaria, PASCUCCI 1990, p. 52. Secondo Maurizia De Min, i depositi di San

patavino sarebbe riflesso di un atto devozionale circoscritto nel tempo, praticato in luoghi di culto a carattere familiare o gentilizio, mentre quelli atestini, sarebbero indicativi di una iterata frequentazione, ovvero di un vero e proprio santuario. Rimane, però, da chiarire il motivo per cui le poche decine di pezzi del complesso atestino di Morlungo abbiano una potenzialità documentaria estremamente differente rispetto a quelli che compongono il deposito di San Daniele. Così pure bisognerebbe specificare perché la posizione periferica rispetto all'abitato, nonché lo stretto rapporto topografico con un corso d'acqua sarebbero da ritenere "analogie con il ben noto santuario di *Reitia*" nel caso del complesso votivo di Scolo di Lozzo/Casale e non altrettanto per San Daniele.

Un'ultima considerazione a proposito dei santuari atestini e della loro esclusiva disposizione ad anello. Un sistema coerentemente ideato può sussistere solo nel caso di una contemporaneità degli elementi che lo compongono: ciò non sembrerebbe per Este (Pd), laddove Caldevigo si colloca tra il tardo V secolo a.C. e il III secolo d.C.; Meggiaro tra la fine del VI e il II secolo a.C., *Reitia*/Baratella tra la seconda metà del VII secolo a.C. e il II-III secolo d.C.,²⁴⁰ Scolo di Lozzo/Casale tra il VI secolo a.C. (?) e il II secolo d.C.

Alla luce degli esempi proposti, si potrebbe affermare che operazione preliminare alla ricostruzione della "topografia del sacro" sia la valutazione della natura dei depositi, che in ambito veneto appaiono tra potenziali indicatori di un luogo di culto, attraverso un'analisi puntuale sia dei "contenitori", sia del "contenuto". Si dovranno distinguere depositi "chiusi", cioè sigillati dopo la collocazione, da quelli

Daniele e Pozzo Dipinto, pur essendo testimonianze di un culto privato, sembrano allargarsi alla comunità, DE MIN 2005, p. 120. La presenza di una statuetta raffigurante Apollo tra i materiali della stipe di Pozzo Dipinto, ha fatto avanzare l'ipotesi di una trasformazione del culto locale in quello della divinità maschile romana, DE MIN 2005, p. 121, nota 19. Sulle stipi patavine cfr. anche GREGNANIN 2002b, pp. 265-267, GREGNANIN 2006, pp. 29-50. Ulteriore bibliografia *infra*.

²⁴⁰ Secondo Jacopo Bonetto il santuario di *Reitia* ad Este (Pd) fu distrutto in epoca augustea o poco dopo; la frequentazione dell'area è documentata successivamente fino alla fine del II secolo d.C. solo da ritrovamenti monetali, BONETTO 2009a, p. 111. Già Attilio Mastrocinque aveva notato come, dall'analisi dei materiali votivi risultasse che vi furono offerte già tra VII e VI secolo a.C., che l'attività nel santuario fiorì tra V e II secolo a.C. e che essa continuò fino in avanzata età imperiale come dimostrato dai rinvenimenti monetali, MASTROCINQUE 1992, p. 20. Il declino si porrebbe verso la fine II secolo d.C. secondo BAGGIO BERNARDONI 1992, p. 324; tra III e IV secolo d.C. per CAPUIS 1994b, p. 140; tra II e III secolo d.C. per CHIECO BIANCHI 2002b, p. 251,.

“aperti”, cioè iterati e dunque con vita variabile²⁴¹. I termini cronologici saranno in questo caso estremamente approssimativi, non solo per le difficoltà intrinseche alla natura stessa degli oggetti²⁴² ma anche per le loro modalità di rinvenimento²⁴³. Poiché “chiuso” e “aperto” implicano conseguenze cronologiche, è chiaro che con estrema prudenza andranno avanzate considerazioni circa la continuità dei culti, fenomeno, come si è visto, estremamente interessante, ma altrettanto discutibile.

1.3. Luoghi di culto e natura giuridica

La natura giuridica di un luogo di culto, per quanto indispensabile nel determinare eventuali varianti rituali, si rivela come la categoria più impervia da affrontare. Questa difficoltà deriva, innanzitutto, dalla natura non sempre esplicita delle fonti, perlopiù epigrafiche, e dalla complessità delle situazioni locali già in antico. Un culto poteva essere pubblico o privato²⁴⁴, ma infinite sfumature potevano derivare non solo dal variare dell'istituzione di riferimento, ma anche del beneficiario del culto, ovvero lo “stato”, un gruppo determinato di cittadini o una famiglia, e, non ultima, della proprietà del suolo. Un buon esempio a riguardo è quello offerto dal cosiddetto tempio ‘rotondo’ nel Foro Boario votato nel II secolo a.C. da un privato cittadino su terreno pubblico, con il permesso del senato, ad una divinità della *res publica*, ma in un’accezione ‘personale’, perché considerata artefice del proprio successo commerciale²⁴⁵.

²⁴¹ BONGHI JOVINO 2005, p. 33.

²⁴² Nella maggior parte dei casi i pezzi sono datati entro un generico arco di tempo compreso tra il V e il III secolo a.C., cfr. CAPUIS 1993, pp. 87, 238.

²⁴³ BONGHI JOVINO 1976, pp. 10-11. A proposito dei complessi votivi veneti Paola Pascucci notava che, nella quasi totalità dei casi, i materiali sono pubblicati parzialmente ed in modo disomogeneo e che i dati stratigrafici sono pressoché assenti, sebbene alcuni contesti siano stati oggetto di indagine archeologica. Un caso esemplificativo, secondo la studiosa, sarebbe quello di San Pietro Montagnon (Pd) per il quale non è ancora possibile, malgrado i lavori di sintesi ad esso dedicati, conoscere il numero complessivo degli oggetti rinvenuti, PASCUCCI 1990, pp. 34-36.

²⁴⁴ Un culto si definisce pubblico quando è celebrato dallo stato romano, da una città italica o da una provincia, da unità militari, mentre si configura come privato nel caso di sacrifici domestici, di collegi o gentilizi, SCHEID 2005a, pp. 15, 19.

²⁴⁵ COARELLI 1988, pp. 180-204. Un altro esempio sembra essere quello del culto di *Iulius Anicetus* a *Sol divinus* (CIL VI, 31034, CIL VI, 52, ILS 4335, CIL VI, 709, ILS 4336), nel II secolo a.C. Secondo John Scheid il tempio di *Sol* si configurerebbe come un luogo di culto privato, legalmente costruito su suolo pubblico e posto sotto il controllo pontificale, SCHEID 2005d,

Ancora più complessa, per una sostanziale carenza delle fonti, si rivela la situazione per le fasi preromane. Se si passa all'Italia nord-orientale, ad esempio, il santuario di Lagole di Calalzo (Bl) offre interessanti spunti di riflessione su questi aspetti.

Il santuario è considerato, nella storia degli studi²⁴⁶, come un luogo di culto territoriale, extraregionale, di confine tra genti diverse.

A confermare il carattere "comunitario" di Lagole (Bl) sono quattro iscrizioni in venetico, incise su una lamina decorata e su tre manici di *simpula*, in cui ricorre il termine *teuta*, ovvero "comunità"²⁴⁷. La parola ha un significato principalmente istituzionale e non risulta collegabile ad una funzione meramente religiosa: prova indiretta ne sarebbe la sua assenza nel santuario di *Reitia* ad Este (Pd)²⁴⁸.

Teuta, come spiegato da Anna Marinetti, è un vocabolo che "da solo non è in grado di rendere esplicito di quale tipo di organizzazione comunitaria si tratti, con quali dimensioni, con che livello di dimensione sociopolitica"²⁴⁹; nel caso di Lagole (Bl), tra l'altro, manca qualsiasi "autoriferimento diretto di questa *teuta*, di cui non si menziona esplicitamente il nome"; non esiste, inoltre, alcun tipo di abitato a cui il santuario possa far capo²⁵⁰. Questa situazione "anomala" deriverebbe dal fatto che "evidentemente, nel contesto, *teuta* è LA *teuta*"²⁵¹. Il fatto poi che l'intensa frequentazione nella zona, diversamente da quanto accade in altri siti dolomitici, sia documentata quasi esclusivamente da necropoli e non da insediamenti d'altura, prossimi o coincidenti con Lagole (Bl), dipenderebbe, secondo la critica, sia dalla situazione geomorfologica, sia dalla vocazione stessa del santuario a frontiera etnico-culturale²⁵².

pp. 221-222. Per il luogo di culto cfr. *LTUR IV*, 1999, s.v. *Sol Malachbelus/Malakbel*, pp. 334-335 (J. Calzini Gysens), *ENSOLI* 2001, pp. 123-128.

²⁴⁶ Cfr., per esempio, FOGOLARI 2001a, p. 371, CAPUIS 2005, p. 511, DE MIN 2005, p. 116.

²⁴⁷ PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, pp. 173-174. MARINETTI 2001b, pp. 70-71, MARINETTI 2001c, p. 340, n. 92, pp. 353-354, n. 190, p. 359, n. 216, pp. 364-365, n. 269. Giovanna Gambacurta ha precisato come il riferimento alla *teuta* proietti gli *ex-voto* in questione nell'ambito delle dediche pubbliche, GAMBACURTA 2002d, pp. 106-107. Il termine ricondurrebbe, inoltre, ad un "santuario riconosciuto politicamente ed istituzionalmente", GAMBACURTA 1999c, p. 446. Si vedano, inoltre, i cippi rinvenuti a Oderzo (Tv), al margine della città preromana, che riportano l'iscrizione *te*, interpretata come *teuta* nel senso di *civitas*, GAMBA, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI 2008, p. 49.

²⁴⁸ MARINETTI 2001b, p. 73, nt. 56.

²⁴⁹ MARINETTI 2001b, p. 68.

²⁵⁰ Sul tema, cfr. PESAVENTO MATTIOLI 2001, p. 44.

²⁵¹ MARINETTI 2001b, p. 70.

²⁵² MARINETTI 2008a, pp. 158-159.

Quest'ultima considerazione, però, non tiene conto del fatto che, per quanto Lagole (Bl) si connotasse come area di confine territoriale, politico, etnico, doveva, in ogni caso, essere affidato alla gestione di una o più comunità²⁵³.

Il confronto con analoghe realtà italiche dimostra, infatti, che l'amministrazione dei santuari "all'intersezione di più popoli"²⁵⁴, tra i quali rientrerebbe a pieno diritto anche Lagole (Bl), potevano essere molteplici ma in ogni caso codificate. Eccezionale in questo senso il cippo di Avella (Av), datato al II secolo a.C., in lingua osca, che stabilisce regole per la gestione comune da parte di *Abella* e di Nola (Na) del *sakaraklum herekleis*, ovvero del *fanum* di Ercole²⁵⁵.

In uno studio recente Anna Marinetti ha sottolineato come gli assetti istituzionali dei Veneti antichi²⁵⁶ siano ancora scarsamente conosciuti e che, quindi, la questione relativa all'accezione socio-politica della *teuta* "comunità" citata nelle iscrizioni di Lagole (Bl), al momento non può che restare insoluta.

A Lagole (Bl), però, emergono "due fatti certi con forte rilevanza sociale"²⁵⁷. Innanzitutto le dediche sono poste esclusivamente da uomini, dato che, secondo una lettura sociologica, indicherebbe una frequentazione a carattere probabilmente commerciale, produttivo e militare. Il secondo dato di estremo rilievo è che nelle iscrizioni di Lagole, come ha dimostrato la Marinetti, vi è un'alta percentuale di

²⁵³ E non "zona franca adibita al culto, posta sotto la protezione della divinità", cfr. CAPUIS 2005, p. 511.

²⁵⁴ L'espressione è di DE CAZANOVE 1993, p. 29. Il santuario alle fonti del Clitumno, per esempio, era un luogo di culto comune degli Umbri, gestito dapprima da una città, *Spoletium* o *Mevania*, e attribuito, successivamente, da Augusto ad *Hispellum*, centro posto al confine tra Tuscia e Umbria, dove si celebrava un culto condiviso da Umbri e agli Etruschi. L'*Heraion* alla foce del Sele, per proporre un altro caso, era pertinente alla sola Poseidonia mentre il luogo di culto di *Silvanus* a Caposele (Av), nel territorio a cavallo tra Campania, Lucania, Irpinia, era a gestione collegiale. Un santuario federale è poi il *fanum Voltumnae* che accoglieva le assemblee annuali dei dodici popoli d'Etruria. Cfr., in generale, DE CAZANOVE 1993, pp. 30-39, SCHEID 2000a, pp. 65-66.

²⁵⁵ Il decreto stabilisce che il perimetro consacrato e quello dei terreni attinenti, nonché le rendite del suolo appartengono all'una e all'altra città; le costruzioni sono di proprietà di colui che le ha promosse; i beni del tempio sono equamente divisi. Cfr. PULGRAM 1960, pp. 16-29, PROSDOCIMI 1978a, pp. 853-865, MORANDI 1982, p. 131, n. 31, FRANCHI DE BELLIS 1988, DE CAZANOVE 1993, p. 31, SCHEID 1997, p. 58, LA REGINA 2000, pp. 214-222.

²⁵⁶ Questo vale, per esempio, per Padova, anche se molto ben conosciuta nella sua realtà insediativa molto meglio di altri abitati protostorici, cfr. MARINETTI 2001b, p. 68, MARINETTI 2008a, pp. 168-169. Sulle istituzioni, cfr. MARINETTI 2009b, pp. 357-374.

²⁵⁷ MARINETTI 2001b, p. 71.

nomi, almeno la metà del totale, che trovano confronti con l'onomastica celtica. Questa situazione non è in alcun modo paragonabile a quella di altri contesti veneti dove l'elemento celtico è sì presente, ma in modo sporadico: nel caso degli *Andeti* di Padova o della tomba Benvenuti 123 di Este (Pd) si tratta propriamente di "inserimento di singoli elementi alloveneti in una comunità pienamente veneta". A Lagole (Bl), invece, si delinea una comunità mista, in cui l'elemento celtico non è minoritario rispetto a quello veneto, che rimane, tuttavia, culturalmente predominante. L'ipotesi della Marinetti è che i Celti siano giunti in Cadore per piccoli gruppi e che qui abbiano creato "delle (micro)comunità che mantengono una propria identità e autonomia etnica e linguistica, pur nella continuità di rapporti con l'elemento veneto, che resta il polo di riferimento economico e culturale"²⁵⁸.

Se, quindi, in area cadorina convivevano Veneti e Celti, mi chiedo se nella *teuta*, "comunità socialmente organizzata"²⁵⁹ possa leggersi un riflesso di una sorta di comunità "mista" cui era affidata una gestione congiunta del santuario. Traccia di una simile realtà potrebbe essere documentata da un'iscrizione venetica sul manico di un *simpulum*²⁶⁰:

Turijonei Okijajoi Ebos ke Alero u teuta[m] ansores.....kvi(do-?).....

Il termine *ansores* designerebbe, con molta probabilità, il ruolo di funzionari o magistrati, *Alero* tradisce un'onomastica celtica, mentre *Ebos* rientra nella tradizione venetica²⁶¹. Se poi fosse confermata l'ipotesi che, con la romanizzazione, Lagole (Bl)

²⁵⁸ MARINETTI 2001b, p. 71. Questo era già stato osservato da Aldo Prosdocimi: "celticità intesa non come influenza e presenza, accertata per tutta l'area paleoveneta, ma come livello socioculturale"; i Celti dovevano avere "costituito almeno nuclei tali da conservare la propria lingua e, tramite questa, non solo fornire i nomi di persona dei propri figli ma anche dare i nomi ai luoghi circostanti, quali il nome stesso del Cadore da **Catubrigum*", PROSDOCIMI 1988, pp. 241, 308. Cfr. anche MARINETTI 2008a, p. 158.

²⁵⁹ CREVATIN 2001, p. 119.

²⁶⁰ PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, pp. 512-514, n. 24, MARINETTI 2001a, p. 114, MARINETTI 2001c, pp. 353-354, n. 190, *Akeo* 2002, p. 227, 52.1 (G. Gambacurta).

²⁶¹ A proposito di *Alero*, la formazione in *ero* è frequente nel gallico, cfr. PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, pp. 261-262, MARINETTI 2001b, p. 73, nt. 58. In merito a *Ebos*, cfr. PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, pp. 69-70. L'abbreviazione *eb* è stata ritenuta alternativamente, e in modo dubbioso, nome proprio o formula votiva. Continuano filoni onomastici prelatini i gentilizi *Ebidius*, *Eburius*, *Ebus(s)ius*.

trovò il suo riferimento amministrativo in *Iulium Carnicum*²⁶², centro a connotazione mista celtico-venetica²⁶³, non è forse improponibile supporre che, contestualmente, anche la gestione del santuario sia passata a Zuglio (Ud).

Una situazione altrettanto interessante è quella aquileise.

Sulle rive dell'Aussa, in un punto centrale della viabilità antica²⁶⁴, fu rinvenuta una serie di elementi architettonici datati tra II e I secolo a.C., riferibili verosimilmente ad un sacello se non ad un edificio templare di maggiori dimensioni²⁶⁵ e due iscrizioni, di natura sacra, che ricordano l'intervento di quattro magistrati²⁶⁶.

La più antica delle due iscrizioni, datata non oltre la metà del II secolo a.C.²⁶⁷ recita: *De doneis / L(ucius) Brabinius L(uci) f(ilius)/K(aeso) Vibius K(aesonis) f(ilius)*.

La seconda è di poco più recente²⁶⁸: *De doneis sacr(um) / faciendum coira(verunt) / a[i]d(iles) / C(aius) Lucretius V(ibi) f(ilius)/L(ucius) Horatius L(uci) f(ilius)*.

Si è a lungo discusso a proposito del tipo di monumento al quale sarebbero appartenuti i blocchi²⁶⁹, del significato dell'espressione *de doneis*²⁷⁰, del *sacrum*

²⁶² BUCHI 1992, pp. 117-149, VEDALDI IASBEZ 1994, pp. 347-351, ANGELINI 1995, pp. 195-205, BUCHI 1995, pp. 75, 84-85, PESAVENTO MATTIOLI 2001, p. 44, ZACCARIA 2001a, pp. 141-142, con bibliografia precedente. Sul tema si veda *infra*.

²⁶³ CÀSSOLA 2001b, p. 410. Ritengo meno probabile un'attribuzione della gestione del santuario a *Bellunum* o a *Feltria* definite da Plinio, rispettivamente, veneta e retica, cfr. *PLIN. nat.* 3, 130. L'attribuzione di *Bellunum* agli antichi Veneti è ribadita nel II secolo d.C. da *PTOL.* 3.1.30.

²⁶⁴ Sulla situazione topografica, cfr. MAGGI, ORIOLO 2004, p. 228; FACCHINETTI 2006, c. 105; TIUSSI 2009a, p. 398.

²⁶⁵ Cfr. BERTACCHI 1979, p. 271; VERZÁR-BASS 2006, p. 433; TIUSSI 2009a, pp. 399-401.

²⁶⁶ Cfr., in generale, FACCHINETTI 2006, cc. 105-108; VERZÁR-BASS 2006, pp. 433-438; TIUSSI 2009a, pp. 398-399; FONTANA 2009b, pp. 302-304.

²⁶⁷ Sulla dedica, cfr. BRUSIN 1933, p. 115=*CIL* I², 2822, *ILLRP* 306, *Imagines* 127, BRUSIN 1991, 22. Cfr., inoltre, BANDELLI 1983a, p. 194, n. 4; BANDELLI 1984, p. 192, 203, n. 24; BANDELLI 1988a, pp. 146-147; FONTANA 1997a, pp. 165-167 e 180-182, n. 6; LETTICH 2003, pp. 50-51, n. 52. Per il luogo di rinvenimento della seconda iscrizione, cfr. FACCHINETTI 2006, cc. 105-107, con bibliografia precedente.

²⁶⁸ Sulla dedica, cfr. *CIL* I, 1456 [b], *CIL* V, 840 [b], *CIL* I², 2196 [b]; BRUSIN 1991, 21. Cfr., inoltre, BANDELLI 1983, p. 193; BANDELLI 1984, pp. 192-193; BANDELLI 1988a, p. 146; FONTANA 1997a, pp. 165-167 e 182-183, nt. 7. Anche se l'iscrizione risultasse reimpiegata nella struttura del ponte, è lecito supporre che il luogo del suo impiego primario non fosse di molto distante. Cfr. TIUSSI 2009a, pp. 398, nt. 75 e p. 399.

²⁶⁹ Sulle varie ipotesi, altare, donario o podio di un tempio, cfr. VERZÁR-BASS 1983, p. 206; VERZÁR-BASS 1984, p. 228; VERZÁR-BASS 1991, p. 271; ZACCARIA 1999b, p. 197, nt. 36; VERZÁR-BASS 2006, p. 431; FACCHINETTI 2006, cc. 107 e 109; TIUSSI 2009a, pp. 399-400.

oggetto dell'intervento, della carica rivestita dai dedicanti.

Secondo Maria José Strazzulla, si trattò del finanziamento di un'opera pubblica, frutto di una contribuzione volontaria collettiva, affidata ai magistrati della colonia per l'esecuzione di un monumento sacro di un chiaro valore rappresentativo per la comunità²⁷¹. L'ipotesi è stata accolta da Federica Fontana la quale, esclusa la possibilità di un restauro di un tempio pre-romano²⁷², ha collegato l'intervento, di ampia rilevanza simbolica, nell'ambito della ri-fondazione della colonia nel 169 a.C.²⁷³. Le dediche, secondo questa interpretazione, si riferirebbero all'edificazione, in due tempi, di un luogo sacro pubblico, collegabile all'area periurbana della colonia latina, interessata dal completamento della via Annia avvenuto in quegli anni²⁷⁴.

Ciò che mi sembra significativo, circa gli aspetti propriamente giuridici, è che, come dimostrato dalla Facchinetti, le iscrizioni *de doneis* si porrebbero come ulteriore attestazione dell'influenza centro-italica sui primi culti della colonia di *Aquileia*: i coloni di origine centro-italica, cioè, avrebbero importato non solo i culti come, per esempio, quello di *Diovis* o di *Fortuna*, ma anche il quadro normativo che regolava la gestione delle offerte²⁷⁵.

1.4. Luoghi di culto e fonti

La costruzione di un *corpus* secondo l'approccio metodologico descritto²⁷⁶ non è,

²⁷⁰ Si vedano VERZÁR-BASS 1983, pp. 206-207; VERZÁR-BASS 2006, pp. 432 e 437 (culto preromano); BANDELLI 1984, pp. 203-204; BANDELLI 1988a, p. 86; ADAM 1991, p. 66; ZACCARIA 1999b, p. 209 (culto epicorico).

²⁷¹ Cfr. STRAZZULLA RUSCONI 1990, p. 299. Tale ipotesi è stata proposta anche per la formula *ex donis* della dedica di *Novae*, *IGLNovae*, 16.

²⁷² Cfr., in generale, FONTANA 2009b, pp. 302-304. Tale conclusione è tratta dalla considerazione che l'acquisizione dei beni di un santuario precoloniale avrebbe presupposto un'assunzione di responsabilità da parte dei magistrati della colonia. Il luogo sacro, "latinizzato" o meno, avrebbe dovuto, infatti, ricevere, secondo quanto prescritto nelle *leges sacrae*, i benefici della vendita dei *sacra*, cfr. FACCHINETTI 2006, cc. 111-112; RAGGI 2006, p. 710. Non esiste traccia, tuttavia, di un luogo sacro precoloniale così significativo da essere formalmente assunto tra le opere pubbliche della neo-fondata comunità. Poco probabile, inoltre, che i *dona* provenissero da un tempio fondato nei primi decenni del II secolo a.C., cfr. FONTANA 2009b, p. 303.

²⁷³ Sullo sviluppo urbanistico della colonia latina cfr., da ultimo, TIUSSI 2009b, pp. 61-81.

²⁷⁴ Cfr. ZACCARIA 1999b, p. 193; FACCHINETTI 2006, c. 125, nt. 24; VERZÁR-BASS 2006, pp. 437-438.

²⁷⁵ FACCHINETTI 2006, cc. 120-122.

²⁷⁶ Si ricordano, tra le esperienze "pilota", volte alla verifica e all'affinamento dei criteri metodologici proposti, lo studio di BERLIOZ 1997, pp. 97-110 sul contesto culturale del *Campus*

come si è tentato di dimostrare, esente da difficoltà e condizionamenti derivati spesso dalla natura stessa delle fonti a disposizione²⁷⁷. Sebbene ideale sarebbe la ricostruzione e interpretazione di un luogo di culto basata sulla lettura integrata di una combinazione di più fonti documentarie²⁷⁸, la realtà è spesso ben più limitata. In non pochi casi essa, così come osserva Giovannella Cresci, è “numericamente non avara, ma qualitativamente strabica e frammentata”, “si basa cioè su testimonianze epigrafiche ed evidenze archeologiche non sempre tra loro coniugabili e che nel complesso rappresentano solo flash, segmenti, rispetto ad una realtà certo più ricca, che comprendeva feste, cerimonie, danze, musiche, processioni, preghiere, sacrifici, atti libatori; un universo religioso animato da sacerdoti, officianti, vittime, fedeli, in cui rientrano devozioni individuali, culti familiari, riti collettivi”²⁷⁹.

Non si può, quindi, che “raccolgere puntigliosamente e valorizzare al massimo il poco che si ha”, perché, grazie ad un approccio metodologico corretto, anche una sola fonte può divenire talvolta esauriente²⁸⁰.

Nel totale silenzio delle fonti archeologiche ed epigrafiche, per esempio, l'unica testimonianza relativa ad un luogo di culto a Padova è il noto passo liviano che ricorda un tempio di Giunone, mai archeologicamente individuato²⁸¹. Lo storico, esposti gli avvenimenti relativi alla spedizione di Cleonimo nel 302 a.C. e alla

Magnae Matris di Ostia; l'analisi di DUBOURDIEU 1997, pp. 131-149 sulle fonti del Clitumno; il contributo di BOCCALI 1997, pp. 181-222 sul tempio di Feronia a Terracina (Lt).

²⁷⁷ Si vedano, in proposito, le osservazioni proposte da SCHEID 2000b, pp. 19-21, DE CAZANOVE, SCHEID 2003, pp. 1-4, SCHEID 2005d, p. 218. Sul problema della sovrainterpretazione delle fonti letterarie, cfr. PROSDOCIMI 2001, *passim*, SASSATELLI 2002, p. 178.

²⁷⁸ A questo proposito si vedano le considerazioni espresse da Stefania Berlioz: “In tutte le altre circostanze siamo stati costretti a interrogare fonti supplementari, a ricostruire in base a più «indicatori», che chiamerei «indizi», la presenza o l'assenza di un luogo di culto. E proprio la necessità di colmare le lacune con l'ausilio di «indicatori», non privi di eccezioni, costituisce a mio parere il risultato più consistente a livello di metodo”, BERLIOZ 1997, p. 110. L'uso di una pluralità di fonti, quindi, si rende necessario per lo studio del “sacro” come dimostra, per contrasto, cfr. ROSSIGNOLI 2004.

²⁷⁹ CRESCI MARRONE 2001b, p. 139. Si vedano in merito anche le osservazioni di SCHEID 1996, p. 241e SCHEID 1999a, p. 381.

²⁸⁰ Cfr. PANCIERA 2002, p. 175-176, con considerazioni a proposito del metodo.

²⁸¹ Sulla questione, cfr. BASSIGNANO 1987, pp. 329-330, MASTROCINQUE 1987, pp. 72-76, BRACCESI 1990, 1990a, pp. 62, 74-75, CAPUIS 1991, p. 1202, TOSI 1992, pp. 151-165, TOSI 1994a, pp. 269-277, SORDI 2000, p. 256=SORDI 2002, p. 590; CAPUIS 2002, p. 243, ROSSIGNOLI 2004, p. 212; DE MIN 2005, pp. 113, 117. Ulteriore bibliografia *infra*.

vittoria riportata dai Patavini, conclude così il racconto: *Rostra navium spoliaque Laconum in aede Iunonis veteri fixa multi supersunt qui viderunt Patavii. Monumentum navalis pugnae eo die quo pugnatum est quotannis sollemne certamen navium in flumine oppidi medio exercetur*²⁸².

Sebbene molte questioni rimangono ancora aperte, come, ad esempio, quella che concerne la tipologia del tempio, la sua ubicazione nel tessuto urbanistico, il tipo di culto praticato e l'eventuale rapporto di continuità tra età preromana e romana²⁸³, è evidente come, in questo specifico caso, la sola fonte letteraria abbia un valore documentario estremamente forte.

Analogamente, si può osservare come un vuoto delle testimonianze archeologiche o letterarie non equivalga, necessariamente, all'assenza di un luogo di culto.

La situazione aquileiese è significativa in tal senso. Le possibilità di delineare la "topografia del sacro" di *Aquileia* risultano assai limitate²⁸⁴. La potenzialità di alcune fonti, tuttavia, è talvolta sufficientemente significativa da permettere non solo di postulare la presenza di un luogo di culto e di proporre la collocazione nel tessuto urbanistico antico, ma perfino di avanzare, ovviamente con tutte le cautele del caso, considerazioni circa le motivazioni politico-religiose connesse alla sua fondazione.

Il culto di *Feronia*, per esempio, sarebbe testimoniato nella città alto-adriatica da alcune dediche di età imperiale conservate tra Monastero e località Strazonara²⁸⁵.

Si è, a ragione, riconosciuto che la prospettiva delle iscrizioni, tutte ascrivibili all'età imperiale, sia parziale per postulare la presenza proprio in questa zona extraurbana di un santuario a *Feronia*, quantunque alcuni aspetti connessi al culto e alle sfere di competenza della dea "ferina", ben nota in ambiente volsco-sabino e, più in generale, italico²⁸⁶, confermerebbero l'ipotesi.

In ambito centro-italico, i santuari più importanti di *Feronia*, "divinità del

²⁸² LIV. 10.2.14-15.

²⁸³ Cfr. *infra*.

²⁸⁴ Sulla topografia del sacro ad *Aquileia* e sulle difficoltà connesse alla localizzazione dei luoghi di culto, cfr. STRAZZULLA RUSCONI 1990, pp. 280-281, FONTANA 2004, pp. 401-424, VERZÁR-BASS 2006, pp. 423-438, TIUSSI 2009a, pp. 389-414, MASELLI SCOTTI, TIUSSI 2009, pp. 127-131.

²⁸⁵ BRUSIN 1991, 199, BRUSIN 1991, 200. In generale sul culto di *Feronia* ad *Aquileia*, cfr. FONTANA 1997a, pp. 224-226, FONTANA 2004, pp. 402-403.

²⁸⁶ Sull'origine volsco-sabina della dea, nota, per esempio, a *Trebula Mutuesca*, *Narnia*, *Amiternum*, *Pisaurum*, *Terracina* (Lt), cfr. SUSINI 1960, pp. 197-212, CRESCI MARRONE, MENNELLA 1984, p. 127, PROSDOCIMI 1989, p. 534.

margine²⁸⁷, erano talvolta posti in spazi boschivi e in zone considerate di confine tra diversi territori, come nel noto caso del *Lucus Feroniae*, punto di incontro per Sabini, Latini, Etruschi e Falisci. Altri luoghi privilegiati erano le importanti vie di comunicazione e nelle vicinanze delle quali potevano svolgersi mercati di una certa importanza²⁸⁸. Il modello ritenuto più vicino ad un eventuale santuario aquileiese a *Feronia*, è stato considerato il tempio di *Ariminum* in cui *Feronia* era divinità al contempo garante delle attività emporiali marittime e dell'economia pastorale dell'entroterra. La presenza di *Feronia* ad *Aquileia*, introdotta forse per via gentilizia²⁸⁹, potrebbe, eventualmente, avere un'altra spiegazione cioè che l'iscrizione che ricorda *Aquatores Feronienses* sia da connettere ad una delle prerogative di *Feronia*, preposta al risanamento e alla preparazione agricola del territorio²⁹⁰.

Relativamente alle fonti epigrafiche, e ai problemi legati alla loro interpretazione, un altro esempio mi sembra eloquente. I graffiti del tempio di Mercurio *Atepomarus* a Champlieu, presso Vienne, mostrano un uso estremamente preciso dei formulari votivi: in uno di questi testi ricorre il verbo *profanare*, nel senso raro di "offrire". Ciò potrebbe significare o che l'autore della dedica era un romano di passaggio o un indigeno profondamente romanizzato²⁹¹.

Quanto, poi, alle fonti archeologiche, nel panorama documentario relativo al sacro, esse, siano strutture o materiali mobili (statue, vasellame ceramico, monete, etc.) svolgono spesso un ruolo determinante nell'identificazione e interpretazione di un luogo di culto. Ciò nonostante il rischio di forzature è sempre molto alto.

Le condizioni di scavo, innanzitutto, non sono sempre ottimali e, talvolta, tali da compromettere una lettura sicura del contesto. Emblematico è il complesso messo in luce all'interno del cortile del Seminario Vescovile di Verona. Il sito, inedito, comprende un impianto artigianale, numerose sepolture sia di adulti sia di infanti, e

²⁸⁷ DE CAZANOVE 1993, p. 32. Per le qualità della dea, definita da alcuni solare, da altri delle messi, da altri ancora ctonia, cfr. FONTANA 1997a, p. 224, con bibliografia precedente.

²⁸⁸ Il santuario di Terracina (Lt) si poneva all'incrocio tra la pedemontana e la via Appia, il *Lucus Feroniae* tra la via Tiburtina, la via Capenate e il raccordo con la Salaria.

²⁸⁹ Cfr. FONTANA 1997a, pp. 225-226, FONTANA 2004, p. 403, nt. 10. La studiosa cita il caso di *Pisaurum* dove l'introduzione del culto di *Feronia* si deve alla *gens Plaria*; anche a *Trebula Mutuesca* il culto è in rapporto alla *gens Petronia*.

²⁹⁰ Cfr. FONTANA 2004, p. 403. Sull'iscrizione cfr. BRUSIN 1991, 201.

²⁹¹ L'esempio è proposto da SCHEID 2005d, p. 220. Per il santuario, cfr. MERMET 1993, pp. 95-138, per il senso di *profano* SCHILLING 1979, pp. 54-70.

alcuni depositi votivi ritenuti pertinenti ad un luogo di culto del quale, però, non è stato possibile individuare alcuna struttura. Questa situazione rende quindi estremamente difficile valutare se l'assenza di strutture sia dovuta ai limiti imposti alle indagini archeologiche o, piuttosto, indicativa di un'area santuariale affine a quella di un *lucus*²⁹².

Talvolta, invece, pur in presenza di strutture l'interpretazione non è sempre facile, così come per le strutture messe in luce in località Ciamp Taront, nella zona settentrionale di Zuglio (Ud), la cui pertinenza ad un edificio templare è ancora oggetto di discussione²⁹³.

Indicatori ancor più controversi sono i materiali archeologici (piccola plastica fittile e bronzea, gioielleria, glittica, grande statuaria, pittura, *etc.*)²⁹⁴.

La ricerca ha contribuito alla messa a punto di alcuni temi inerenti tali fonti documentarie anche con approfonditi riferimenti al rapporto tra scelta stilistica e/o iconografica e qualità della committenza²⁹⁵. Spesso, però, resta marginale lo "statuto" di un'immagine, dato dal contesto in cui essa è inserito. Un'immagine sarà dunque "culturale" solo se inserita in contesto "rituale", mentre sarà "culturale" se la sua funzione esula dalla sfera religiosa.

Un caso particolarissimo, perché imprescindibilmente legato al contesto, è quello della pittura parietale e delle decorazioni musive che, seppur non molto numerose, si presentano come altamente significative non solamente per l'individuazione di preferenze estetiche, ma anche di eventuali scelte politico-religiose del committente²⁹⁶. Nel caso, per esempio, delle pitture egittizzanti, il cui modello si

²⁹² Sono state rinvenute cinque arette, una anepigrafe, due di difficile lettura, una con dedica *dis deabusque*, e una, infine, alla *Mater Magna*. Una titolarità plurima è caratteristica dei *luci*.

²⁹³ MOR 1940, p. 29, MIRABELLA ROBERTI 1976, p. 99, *Zuglio* 1977, ZENAROLLA 2008, p. 249. Sul contesto si veda *infra*.

²⁹⁴ Cfr., a riguardo, le osservazioni proposte da DE CAZANOVE 1997, pp. 151-154.

²⁹⁵ Si ricordano, per esempio, sulla scultura "sacra", REBECCHI 1991, pp. 141-157, DENTI 2004, pp. 233-266, DENTI 2008, pp. 119-132; sulla coroplastica templare, STRAZZULLA 1987a e STRAZZULLA RUSCONI 1990, pp. 279-304; sulla decorazione architettonica, anche di edifici sacri, CAVALIERI MANASSE 1977, pp. 145-164, CAVALIERI MANASSE 1978, CAVALIERI MANASSE 1983, pp. 127-158, CAVALIERI MANASSE 2002, pp. 95-116, CAVALIERI MANASSE 2005, pp. 53-62, CAVALIERI MANASSE 2006, pp. 125-135.

²⁹⁶ Negli ultimi decenni studi sull'edilizia residenziale privata, infatti, hanno messo in luce la funzione pubblica della maggior parte degli ambienti destinati ai visitatori. Non solo, tali studi hanno dimostrato anche che alla base delle scelte architettoniche e decorative si colloca una precisa intenzione autocelebrativa e autodefinitoria, che identifica cioè in chiave sociale,

colloca ai massimi vertici di committenza²⁹⁷, un'analisi corretta delle testimonianze pittoriche deve prima di tutto distinguere tra immagini che possano essere messe in relazione con lo svolgimento di un culto domestico e immagini che ripropongono scene o ambientazioni egizie, senza riferimenti di natura culturale. A una visione che si potrebbe definire "panreligiosa", che ha caratterizzato gli studi degli anni Cinquanta e Sessanta, spesso con accenti e posizioni un po' acritiche, che vedeva nel più labile riferimento all'Egitto una testimonianza di fede isiacca, ne è stata opposta negli anni successivi un'altra che, sottolineando giustamente la necessità di una più approfondita analisi critica, ha fatto giustizia di molte interpretazioni eccessive, giungendo poi, per reazione, a negare in maniera generalizzata ogni significato alla presenza di questi riferimenti al mondo egizio, considerandoli come manifestazioni di un generico "esotismo" privo di più profonde implicazioni. Si è rinunciato, in questo modo, ad un'analisi che tenesse conto della natura delle diverse testimonianze e dei parametri di cronologia, committenza, provenienza. Come è stato dimostrato da Irene Bragantini, sono soprattutto la scelta iconografica e la posizione dell'immagine all'interno dell'abitazione che permettono di cogliere la funzione dell'immagine stessa e un suo eventuale collegamento con il culto domestico²⁹⁸.

Lo stesso problema si pone per la decorazione pavimentale a soggetto mitologico.

politica, economica e culturale il *dominus* e il suo gruppo di appartenenza. In questa ottica risulta chiaramente fondamentale il modello sia semantico sia iconografico a cui il committente si ispira. Si vedano, SCAGLIARINI CORLAITA 1974-1976, pp. 3-44; WALLACE HADRILL 1988, pp. 43-97, WALLACE HADRILL 1994, ZANKER 1993, ZACCARIA RUGGIU 1995, COARELLI 1996, pp. 344-360.

²⁹⁷ Con l'"egittomania" di età romana si intende una vera e propria moda figurativa impostasi dopo la battaglia di Azio e la conquista dell'Egitto da parte di Ottaviano, negli anni venti del I secolo a.C. In questo particolare momento, l'utilizzo decorativo di elementi del mondo egizio assunse il valore di una allusione simbolica alla regalità, quasi a significare la trasmissione del potere dal mondo faraonico e tolemaico al nuovo principato. È possibile, come dice Mariette de Vos, che le celebrazioni per il trentennale della battaglia di Azio nel 2 a.C. siano state una delle occasioni di più ampia diffusione del fenomeno. L'"egittomania" di età augustea rimane, per sua propria natura, eminentemente d'*élite* e legata essenzialmente alla corte del principe, inserendosi nell'indirizzo culturale dell'epoca, caratterizzato da elementi vistosi quali la costruzione a Roma della Piramide Cestia, l'erezione dei primi due obelischi, l'urbanizzazione su modello alessandrino del Campo Marzio, con Mausoleo, Delta, *Pantheon*, Euripo, e Orologio solare, DE VOS 1980, DE VOS 1991, pp. 121-143.

²⁹⁸ BRAGANTINI 2005, pp. 159-167.

La sala tricliniare di una *domus* di Sarsina (Fo), ad esempio, presenta un tappeto musivo policromo raffigurante il trionfo di Dioniso, datato tra la fine dell'età antonina e l'inizio di quella severiana. Il mosaico fu concepito in modo tale che le scene fossero fruibili dai tre letti tricliniari: è chiaro, quindi, il valore meramente ornamentale della scena. Poco prudente sarebbe pertanto insistere nella ricerca di un valore aggiunto di tipo sacrale²⁹⁹.

Va da sé che i materiali mobili risultino ancora più complessi da interpretare.

Se è vero, infatti, che nei larari domestici erano esposte statue di divinità, è solo l'integrità dei contesti che permette di distinguere tra culturale e culturale e di escludere un loro impiego nella decorazione degli ambienti all'aperto o di piccole biblioteche: piccole sculture a soggetto sacro erano poste nei giardini, nelle nicchie dei muri, utilizzate come ermette sulle balaustre o come sostegni per i tavoli.

Analoghe considerazioni si possono avanzare per sculture di grandi dimensioni, come l'Apollo Barberini conservato a Monaco e rinvenuto nella villa degli *Iulii Aspri* a *Tusculum* o il gruppo fittile, raffigurante Ercole e Polifemo, dal ninfeo della villa tardo repubblicana di Tortoreto (Te). Quest'ultimo è stato considerato appartenente ad un frontone di una cappella, per una sorta di associazione spontanea con gli edifici sacri, in realtà tutta da dimostrare³⁰⁰.

Particolare attenzione è da porre nell'analisi interpretativa della plastica fittile, architettonica e votiva, considerata uno degli indicatori più validi per la presenza di un luogo di culto. Questi materiali, però, sarebbero stati impiegati anche in altri contesti, come è stato efficacemente dimostrato da Olivier de Cazanove almeno per la *Regio III augustea*³⁰¹. Se in area medio-italica la decorazione architettonica fittile, prerogativa templare tra IV e I secolo a.C., appare anche in edifici pubblici e in residenze private solo in età sillana³⁰², in *Lucania* la documentazione archeologica mostrerebbe, invece, una precoce diffusione della plastica fittile architettonica, ispirata a modelli "del sacro", in luoghi "non sacri". A Serra del Vaglio (Pt) alcune dimore, costruite tra VI e V secolo a.C., appaiono dotate di una ricca decorazione coroplastica policroma: "simas à feuilles doriques (*Blattstabsima*), simas ajourées,

²⁹⁹ RIGATO 2007, pp. 132-133.

³⁰⁰ *Ulysse* 1996, pp. 201-219, p. 210, n. 2. DE CAZANOVE 1997, p. 165, nt. 51.

³⁰¹ DE CAZANOVE 1997, pp. 160-169, DE CAZANOVE 2000b, p. 32.

³⁰² STRAZZULLA 1981, pp. 187-201, Cfr., però, COARELLI 1994, pp. 93-108 a proposito di due fregi da *Fregellae*.

«simas-chéneaux», antéfixes à têtes féminines ou à têtes de Gorgones, ces dernières représentées par une douzaine de types différents³⁰³. Nel IV secolo a.C. il sistema decorativo diviene più semplice: le antefisse semi-circolari sono decorate da una semplice palmetta. I confronti tipologici della plastica architettonica di Serra del Vaglio (Pz), sono stati ricercati nelle “Blattstabsima” del tempio arcaico di *Siris-Heracleia*, nelle “simas ajourées” e nelle antefisse con *gorgonéion* del tempio *E* e *D* di Metaponto. L'adozione di tali modelli è stata definita una “citation hors-contexte du décor sacré grec”³⁰⁴. Un caso ancor più emblematico è quello della villa rustica di Moltone di Tolve (Pz), sviluppatasi tra il IV e il II secolo a.C. Il contesto ha restituito parte della decorazione fittile della sezione residenziale dell'edificio, databile intorno al III secolo a.C.: le antefisse conformate a testa di Pan, di Menade, acroteri raffiguranti ovini e bovini, *etc.* rimandano, anche in questo caso, a tipi diffusi nella decorazione fittile templare. Nell'area a nord dell'edificio fu, inoltre, recuperato un piccolo gruppo di statuette in terracotta, tipologicamente affini ad esemplari provenienti da contesti sacri, come il santuario di *Mefitis* a Rossano di Vaglio (Pz). Le fonti documentarie del sito sono, dunque, talmente ambigue che, come osservato da de Cazanove, uno scavo parziale o una sporadica raccolta di oggetti avrebbe potuto facilmente compromettere una attendibile interpretazione del complesso edilizio³⁰⁵.

Osservazioni ancora più specifiche riguardano la piccola plastica “votiva” .

Come evidenziato da John Scheid³⁰⁶, non tutte le offerte prestate agli dei erano “votive”, cioè determinate da un voto e riconducibili alla dinamica del *da ut dem* articolata, secondo la ricostruzione proposta da Georges Dumézil in tre fasi³⁰⁷: promessa del fedele al dio di qualcosa in cambio di qualcos'altro (*voti reus*); intervento della divinità per la realizzazione di quanto chiesto (*voti damnatus*); assoluzione del voto da parte del fedele esaudito (*votum solvere, reddere*). Alcune offerte potevano essere legate a preghiere di supplica o di richiesta, secondo un processo di *do ut des*, o determinate dalla volontà di acquisire il favore degli dei senza alcuna richiesta specifica o avere come scopo quello di onorare una divinità in

³⁰³ DE CAZANOVE 1997, p. 161.

³⁰⁴ DE CAZANOVE 1997, p. 162.

³⁰⁵ DE CAZANOVE 1997, pp. 163-164.

³⁰⁶ SCHEID 1989-1990, pp. 773-783.

³⁰⁷ DUMÉZIL 1966, pp. 531-532.

occasione di feste o di pellegrinaggi. Per quanto concerne i materiali votivi, inoltre, è necessario distinguere preliminarmente tra “votivi destinati al sacro” e “votivi adattati al sacro”, ma in origine destinati alla vita quotidiana³⁰⁸. Rientrerebbero nella categoria degli *ex voto* “per trasformazione”³⁰⁹ non solo oggetti d'uso quotidiano, come lucerne, pesi da telaio, vasellame, ma anche, per esempio, gli *oscilla* figurati, le Tanagrine, i bronzetti rinvenuti nelle case e sotto muri di fondazione oppure dedicati come offerte votive nei santuari. Si impone, quindi, la necessità di valutare, volta per volta, non solo se di votivo si tratti, ma anche di determinarne le forme di adattamento, ovvero i mutamenti di funzione, cioè di trasformazione concettuale, o, piuttosto, di una modifica reale ottenuta grazie all'aggiunta o alla soppressione di uno o più dettagli.

Indicatori esclusivi di luoghi di culto sono, per esempio, gli *ex voto* anatomici, spia dell'espansionismo romano³¹⁰, tutti gli altri tipi (come le statuette di divinità, le cosiddette Tanagrine, gli animali, *etc.*), invece, trovano diffusione tanto in contesti sacri, quanto funerari, quanto domestici. La maschera, per esempio, uno degli oggetti più attestati nei depositi dell'area medio-italica (*Minerva Medica* e *Lucus Feroniae*), ma anche altrove, specialmente in *Apulia*, doveva avere in ambito votivo il significato di rappresentazione ridotta dell'offerente. Questa accezione simbolica rendeva le maschere facilmente impieghiabili anche nei contesti funerari: numerose sono, infatti, quelle restituite dalle tombe di Lipari, ma anche a Taranto e in altri siti della Magna Grecia e della Sicilia³¹¹.

Terrecotte figurate potevano trovarsi in dimore private, sia in connessione con larari, sia con mera funzione ornamentale³¹². Piccole statuette fittili erano poi

³⁰⁸ CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, pp. 234-235, BONGHI JOVINO 2005, p. 33, CAPUIS 2005, p. 511.

³⁰⁹ L'espressione è mutuata da MOREL 1992, pp. 221-232 che, a proposito degli *ex voto* della stipe di Fondo Ruozzo a Teano (Ce) distingue “*ex voto par transformation*” da “*ex voto par destination*”.

³¹⁰ Con la distinzione tra votivi in terracotta e votivi in bronzo, caratteristici gli uni dei contesti tirrenici, laziali, ausoni e campani, gli altri dell'area etrusco-settentrionale, umbra, appenninica, adriatica e venetica, CAPUIS 1991, p. 1206, DE CAZANOVE 1992, pp. 107-115, MASTROCINQUE 1992, pp. 28-29, DE CAZANOVE 1993, p. 11, CAPUIS 1993, pp. 262-263, DE CAZANOVE 1997, p. 165, CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, p. 234.

³¹¹ *Terrecotte votive* 1980, p. 227, DE CAZANOVE 1997, p. 165, RUBINICH 2006, pp. 226-227, con bibliografia.

³¹² DE CAZANOVE 1997, pp. 165-169.

tradizionalmente regalate nel giorno dei *Sigillaria* come doni di buon augurio³¹³.

Si tratta, inoltre, di oggetti non solo polifunzionali ma anche polisemici: una testa, ad esempio, poteva alludere non solo ad un fenomeno di *sanatio*, ma anche rappresentare, per metonimia, l'offerente; il piede il cammino compiuto per raggiungere il tempio, la mano la preghiera rivolta al dio, l'animale il sacrificio o la richiesta per propiziare le attività di caccia e di allevamento³¹⁴.

Similmente deve essere considerata la piccola bronzistica: insufficiente in molti casi l'analisi dei contesti, rischiosa lacuna qualora si tenda ad interpretare rinvenimenti sporadici come segnale di un vero e proprio luogo di culto strutturato³¹⁵. I bronzetti, infatti, potevano far parte di larari domestici, non a caso sono spesso rinvenuti assieme vari tipi di icone divine, o costituire un oggetto perduto durante un viaggio, una sorta di talismano personale³¹⁶, o rappresentare piccoli oggetti decorativi di ambienti privati: caso emblematico è quello della Villa dei Papiri a Ercolano dove, oltre al significato di 'oggetto d'arte', alcune immagini assolvevano la funzione di indicare la collocazione dei volumi all'interno della biblioteca³¹⁷.

Un'altra particolare classe documentaria è rappresentata dalle gemme³¹⁸. L'uso di donare alle divinità oggetti d'ornamento personale, in particolare cammei e intagli, spesso inseriti in anelli, più raramente sciolti³¹⁹, è testimoniato dalle fonti letterarie, epigrafiche ed archeologiche³²⁰. Se numerosi sono poi i contesti santuariali o le stipi

³¹³ DE CAZANOVE 1997, p. 166.

³¹⁴ FONTEMAGGI, PIOLANTI 2000, p. 27.

³¹⁵ Cfr. per esempio, BOLLA 1993, p. 68; BOLLA 1999a, pp. 213-216.

³¹⁶ A questo proposito si può ricordare il caso emblematico delle divinità entro edicola o quello dei tempietti miniaturistici, veri e propri *souvenirs*, cfr. BOLLA 2002, p. 95. Alcuni esempi in *Immagini divine* 2007, p. 167, n. 9, p. 168, n. 10 (E. Filippini).

³¹⁷ Cfr. WÓJCIK 1986, pp. 157-170, 227-244; SCATOZZA HÖRICH 1989, pp. 132-133, nn. 177-184; NEMIROWSKY 1991, pp. 170-182. Si rivela utile, inoltre, per una discussione sulla funzione decorativa o culturale dei bronzetti, nello specifico quelli aventi per soggetto Ercole, CORALINI 2001, pp. 36, 60.

³¹⁸ Cfr. GUIRAUD 1996, pp. 161-163.

³¹⁹ Il fatto che le gemme siano sciolte potrebbe dipendere esclusivamente dal fatto che, dopo la deposizione, le pietre un tempo inserite nei castoni si siano staccate per l'alterazione delle paste collanti, cfr. GUIRAUD 1995, 359-406.

³²⁰ Plinio il Vecchio (PLIN. *nat.* 37. 11) racconta come Pompeo Magno, dopo aver portato in processione trionfale, come parte del bottino, la dattiloteca sottratta a Mitridate, la offrì sul Campidoglio; Cesare ne dedicò sei nel tempio di Venere Genitrice, Marcello una nel tempio di Apollo Palatino, Augusto sul Campidoglio; a Siviglia tre anelli con gemma, insieme ad alti monili, sono l'offerta alla statua di culto di Iside, cfr. GIULIANO 1989, p. 31, PIRZIO BIROLI

votive nei quali sono stati rinvenuti reperti glittici e, più in generale, suntuari³²¹, è bene, tuttavia, tener presente che non tutti siffatti ritrovamenti in luoghi di culto siano da valutare come offerte votive: la loro presenza, infatti, poteva essere dovuta ad un banale smarrimento. La documentazione glittica relativa a questi ambiti dimostra, inoltre, come non sempre i motivi figurati siano da mettere in relazione con il culto praticato in quel determinato santuario³²². Non si può escludere, infine, l'ipotesi che gioielli e gemme con soggetti "sacri" potessero essere, oltre che espressione di una devozione individuale, anche di una moda che con la religione ha pochi contatti.

Anche l'offerta monetale, la cui diffusione in Italia settentrionale si pone in stretta relazione con la romanizzazione³²³, appare praticata con una notevole varietà di modalità di esecuzione e di finalità. La deposizione di esemplari monetari poteva, infatti, avvenire in *thesauri*, al suolo, nelle acque³²⁴, per il recupero o il mantenimento della salute, per il buon successo di quanto intrapreso, per la protezione individuale o del bestiame o del raccolto, in connessione con pratiche oracolari³²⁵. Inoltre, in uno stesso luogo di culto, le offerte potevano propiziare finalità differenti a seconda delle diverse prerogative della o delle divinità ivi venerate: è stato suggerito, per esempio, che a Monte Altare (Tv) la consacrazione di monete potesse essere legata alla funzione oracolare o alla protezione dell'allevamento; nel santuario atestino di *Reitia pro salute* o per la buona riuscita degli studi o, eventualmente, della produzione tessile; al Passo del Gran San Bernardo per la sicurezza dei viaggiatori e,

STEFANELLI 1992, p. 52, BETTI 2003, pp. 158-159, con ricca bibliografia precedente. Offerte analoghe sono documentate anche a Rimini: un'iscrizione ricorda l'offerta di un'immagine con benda d'oro, tirso e *kantharos* in argento; un'altra, invece, cita la donazione di sei statuette in argento, una in oro e due collane in pietre preziose, cfr. *CIL* XI, 358, *CIL* XI, 364, DONATI 2000, p. 92.

³²¹ In Italia settentrionale si ricordano i rinvenimenti nel cosiddetto «Tempio A» di Lova di Campagna Lupia (Ve), nel santuario atestino di *Reitia*, nel deposito votivo di Rusecco di Valle di Cadore (Bl), nel santuario di Mechel (Tn), e ad Altino (Ve), rispettivamente BONOMI 2001, pp. 247-248, GHIRARDINI 1888, p. 168, tav. XII, fig. 45, BONOMI 1997, p. 557, n. 117, MARZATICO 1997, p. 476, BETTI 2003, pp. 155-164.

³²² Ad *Aquileia*, per esempio, una gemma raffigurante i busti affrontati di Settimio Severo e di Caracalla, datata agli inizi del III secolo d.C., è stata ritenuta pertinente al santuario di Iside e Serapide, GAGETTI 2008, pp. 181-182 e 187, n. 10.

³²³ FACCHINETTI 2004-2005, pp. 126-127, 212.

³²⁴ FACCHINETTI 2003, pp. 13-55, FACCHINETTI 2004, pp. 273-298, FACCHINETTI 2004-2005, pp. 52-55, 213.

³²⁵ FACCHINETTI 2004-2005, pp. 57, 213.

probabilmente, dei militari³²⁶. Variazioni di significato potevano essere dettate, per di più, da specifiche esigenze personali. È stato, poi, rilevato che l'offerta monetale potesse configurarsi come semplice atto devozionale non collegato ad alcuna specifica richiesta: così, per esempio, sarebbe interpretabile il rito, ricordato dalle fonti, di spargere fiori e gettare al suolo monete di bronzo e d'argento in occasione delle processioni alla *Mater Magna*³²⁷.

Anche nel caso di questa particolare categoria documentaria, dunque, non è possibile proporre "un modello valido ovunque allo stesso modo, ma solo delineare linee di tendenza all'interno delle quali le regole dei culti nei diversi luoghi, come pure la volontà dei singoli devoti poteva produrre significative variazioni"³²⁸.

2. Culti in realtà pluristratificate

L'approccio metodologico a questo aspetto della ricerca, che sarà indagato approfonditamente nella parte analitica, può essere qui affrontato attraverso un caso che si pone come esemplare, ovvero quello del cosiddetto *bothros* di *Acelum*³²⁹.

Il complesso teatro-foro asolano, scenograficamente articolato su terrazze, si imposta su livelli di frequentazione protostorica di cui non rimangono che pochi avanzi molto lacunosi³³⁰. La zona fu infatti sottoposta a pesanti opere di abrasione/livellamento prima dell'impostazione delle strutture monumentali di età romana³³¹. L'unica evidenza archeologica preromana conservatasi integralmente anche in seguito alla monumentalizzazione dell'area è un deposito votivo individuato presso il muro occidentale della *porticus*, nel settore occidentale del terrazzo superiore del teatro di Asolo (Tv). La fossa di deposizione, all'incirca sub-circolare (80 cm Ø), risulta sigillata da un battuto pavimentale e connessa alla sede di un palo con zeppeature. Una seconda buca di palo è individuabile poco più ad est

³²⁶ FACCHINETTI 2004-2005, pp. 188-192.

³²⁷ LUCR., 2.614-628, Ov. Pont. 1.1.36-37, Cic. leg. 2.9.22 e 2.16.40-41. FACCHINETTI 2004-2005, p. 50.

³²⁸ FACCHINETTI 2004-2005, p. 216.

³²⁹ Sul deposito in generale, cfr. GAMBACURTA 2000b, pp. 43-45, GAMBACURTA 2000d, pp. 58-61, ROSADA 2000, pp. 169-172, GAMBACURTA 2005, pp. 496-502, BONETTO 2009a, pp. 158-160.

³³⁰ GAMBACURTA 2000a, p. 43.

³³¹ A ciò si aggiunga che anche le fondazioni murarie romane hanno intaccato il resto della zona, soprattutto nel terrazzo superiore, destinato alla piazza forense. A valle, invece, la situazione sarebbe più conservata.

di quest'ultima. Il deposito, sebbene a riempimento pluristratificato, corrisponderebbe ad un'unica azione rituale. Il fondo era costituito da uno strato di ossi disposti attorno ad una coppa in ceramica grigia capovolta, all'interno della quale si concentravano un piccolo gruppo di uova e quattro dracme venetiche; lo strato successivo era composto da ossi, frammenti fittili e frustuli carboniosi delimitati da ciottoli con segni di piroclastismo; il livello di sigillo, che oblitera il deposito, presenta rari resti ossei, frustuli carboniosi e ceramica frammentaria.

I fittili³³² sono stati rinvenuti in frammenti di media pezzatura, nella maggior parte dei casi non ricomponibili; l'unica eccezione è costituita dalla coppa in ceramica grigia deposta capovolta a "protezione" delle uova e delle monete. Il recipiente risulta di un tipo diffuso dalla fine del IV secolo a.C. fino alla piena romanizzazione. L'inquadramento cronologico dei restanti fittili sarebbe stato piuttosto generico, ovvero entro un "orizzonte della cultura materiale veneta nell'epoca della romanizzazione", se non fossero state rinvenute delle monete in associazione.

Come osservato dagli editori del contesto, infatti, solo i dati emersi dall'analisi numismatica³³³ hanno permesso di circoscrivere la datazione del complesso ceramico tra la metà II secolo a.C. e il I secolo a.C. Nella fattispecie, le dracme sono state attribuite ad una emissione di imitazione massaliota, tipi 8B, 8C, 8E di Pautasso, datata tra il 150 e il 115 a.C. La loro deposizione, avvenuta dopo un certo periodo di circolazione, come dimostrerebbe lo stato piuttosto consunto della superficie, risalirebbe ai primi anni del I secolo a.C.

Interessanti dati per un'interpretazione del deposito derivano dall'analisi dei resti faunistici³³⁴. I frammenti ossei sono piuttosto numerosi (millequattro unità) ma circa l'84% è indeterminabile a causa delle minute dimensioni. Nel complesso risultano preponderanti i reperti osteologici riferibili a suini (centotrenta unità) rispetto agli ovicaprini (nove unità) e ai bovini (sei unità). Presenti, in misura minore, elementi attribuibili ad altre specie animali, tra cui canidi, pesci, cervidi, *etc.* Lo studio ha dimostrato, inoltre, che fu operata una selezione degli animali per età: i maiali sarebbero, infatti, rappresentati da dieci individui, di cui sei non superavano l'anno; i tre ovini risultavano complessivamente giovani; i due buoi erano di età superiore ai due anni.

³³² GAMBACURTA 2000c, pp. 45-50, GAMBACURTA 2005, pp. 492-495.

³³³ GAMBACURTA 2000c, p. 50, GORINI 2000, pp. 56-58, GAMBACURTA 2005, p. 495.

³³⁴ TAGLIACOZZO 2000, pp. 50-53, GAMBACURTA 2005, pp. 495-496.

Eccezionale la presenza, tra il materiale faunistico, di metapondiali e falangi di maiale recanti graffiti in venetico, del tipo settentrionale³³⁵. I testi, di cui si riporta una trascrizione³³⁶, sarebbero la prima attestazione in lingua venetica ad Asolo (Tv).

- (1) *matro.n.kvo^s/mi o.a.to*
- (2) *tr.a.-v/e^l/p on.ot [-]*
- (3) cinque linee verticali di valore non alfabetico
- (4) *.a.*
- (5) *v o.u.* oppure *v o.a*
- (6) *?] a*
- (7) *a*, ma potrebbe trattarsi di segni non alfabetici
- (8) *o*, ma potrebbe trattarsi di segni non alfabetici
- (9) *?] t lo*

I documenti, a detta degli editori, presenterebbero alcune anomalie sia per quanto riguarda il supporto, estraneo alla cultura veneta, sia per i testi che non riflettono moduli tipici delle iscrizioni venetiche. Sebbene la *scriptio continua* consenta diverse possibilità di segmentazione delle sequenze alfabetiche, si è convenuto che, nei testi delle due iscrizioni più lunghe, sono riconoscibili il termine *matron*, richiamo alle *Matres* o *Matronae* (iscrizione 1); il sintagma *tr*, abbreviazione di *Tribusiate-/Trumusiate-* attestato a Lagole di Calalzo (Bl) e **akelon*, ovvero il toponimo locale corrispondente al latino *Acelum*, ovvero il nome della divinità del luogo. La funzione dei reperti, con molta prudenza, è stata valutata prossima a quella delle *sortes* di ambito retico-alpino e della zona di confine retico-venetica del veronese e dell'alto vicentino³³⁷.

L'analisi sistematica ed interpretativa delle evidenze archeologiche, osteologiche, epigrafiche ha portato a considerare il deposito come un *bothros*, testimonianza di

³³⁵ MARINETTI 2000, pp. 53-56, GAMBACURTA 2005, p. 496, *Akeo* 2002, pp. 235-238, n. 58 (G. Gambacurta, A. Marinetti), MARINETTI 2008b, pp. 158-160, 165-167.

³³⁶ La trascrizione è quella proposta in GAMBACURTA 2005, p. 496.

³³⁷ Cfr., in generale, GAMBACURTA, CAPUIS 1998, p. 117, GAMBACURTA 2002e, pp. 121-126; sulle iscrizioni di San Giorgio di Valpolicella (Vr), MARINETTI 2003b, pp. 111-117, sull'iscrizione da Oderzo (Tv), MARINETTI 2009c, pp. 206-209. Sulle *sortes* di Montorio (Vr) e di Monte Altare di Vittorio Veneto (Tv), cfr. *Akeo* 2002, p. 239, n. 59 (E. Gilli, A. Marinetti) e *Akeo* 2002, pp. 239-241, n. 60 (G. Gambacurta), MARINETTI 2004, pp. 408-420.

un rito di ambito pubblico, ascrivibile ai primi decenni del I secolo a.C.

La celebrazione avrebbe previsto, come emergerebbe dall'analisi dei resti faunistici, uno o più *suovetaurilia* e un sacrificio di animali connessi alla sfera ctonia (cane, gallo), o, genericamente, al territorio pedemontano e alle sue risorse naturali (cervo, capriolo, coniglio, pesci, oca). Possibili altri significati sono stati individuati, dagli editori, nell'offerta del gallo, associato a *Kore*, o degli ovicaprini e suini, riferiti all'ambito dionisiaco-demetriaco e alla diffusione di "temi di origine italioti" nell'Italia settentrionale. Il *suovetaurilia* sarebbe, invece, avvicicabile ai sacrifici rivolti a Marte, talvolta destinati alla *lustratio* dei campi, mentre la presenza dei resti di un cagnolino potrebbe trovare confronto alternativamente, con l'ambito etrusco-italico, dove l'animale è associato ad Afrodite-*Thuran* e a Venere, o con quello romano, dove cani erano sacrificati in occasione dei *Robigalia* o in rituali di fondazione. Anche le uova potrebbero rivelare, secondo la Gambacurta, un possibile legame con riti orfici a carattere iniziatico³³⁸.

Quanto agli ossi iscritti, se la serie formata da sigle e segni incisi, di dubbio valore alfabetico, è riconducibile ad un atto di cleromanzia, le uniche due iscrizioni per le quali si è proposta una lettura riportano dati estremamente significativi. Il termine *matron* dell'iscrizione (1) rimanderebbe, come accennato, al culto delle dee madri "divinità femminili preposte alla generazione e alla fertilità, di ascendenza celtica, che conoscono nell'*interpretatio* romana varianti locali anche territorialmente significative": secondo gli editori, quindi, un richiamo alle *Matres/Matronae* o alle *Iunones*. Nell'iscrizione (2), l'associazione di *tr* con **akelon*, potrebbe essere accostata alla *teuta Tribusiati/Trumusiati* di Lagole (Bl) e suggerire, quindi, una dedica alla divinità da parte della comunità locale.

È stato di recente osservato come "il significato di questo contesto non sia da comprendere attraverso una giustapposizione dei significati delle singole offerte, ma vada letto come un sistema complesso in cui ogni elemento assume la sua valenza più appropriata solo in relazione a tutti gli altri"³³⁹. Il rituale sembra avere, dunque, coinvolto entità culturali e politiche diverse: la componente venetica, evidente nella precisa scelta linguistica, in un momento in cui il latino era già piuttosto diffuso; la *facies* retica, espressa dalla tradizione degli ossi iscritti;

³³⁸ Per queste ipotesi, cfr. GAMBACURTA 2005, p. 500.

³³⁹ GAMBACURTA 2005, p. 500.

l'elemento romano, al quale incontrovertibilmente rimanda il *suovetaurilia*.

Circa le motivazioni alla base di tale celebrazione, determinante è stata l'interpretazione delle buche presso il deposito come fosse di alloggiamento per *pali sacrificales*³⁴⁰, volti a stabilire il confine nord-occidentale con il mondo retico. Il deposito asolano è stato, per tale motivo, valutato come traccia di un "santuario di confine" o "sito di frontiera"³⁴¹.

Oltre a ciò, Grazia Facchinetti ha avanzato l'ipotesi che il palo indicasse non tanto un confine territoriale, quanto una delimitazione all'interno di un'area sacra così come accade a *Patavium* dove un'iscrizione in venetico recita: *entollouki termos/[] edios teuters*, ovvero cippo terminale all'interno del *louko/[] i edii* posero pubblicamente o, eventualmente, (questo) cippo terminale dell'interno del *louko [] i edii* posero pubblicamente. L'iscrizione, quindi, contrassegnava un cippo terminale all'interno di un *lucus*³⁴².

Per quanto suggestive, queste ipotesi interpretative lasciano aperte alcune questioni. Un primo problema è di ordine strettamente stratigrafico. Dalla relazione di scavo emerge che il deposito è stato messo in luce dopo l'apertura di una trincea funzionale all'individuazione delle fosse di spoglio del muro occidentale della *porticus*. In coincidenza del deposito si è evidenziato un "restringimento" dello spessore del muro da 100 a 30 cm. Il deposito, come è stato detto, costituisce l'unica evidenza preromana conservatasi nell'area. Ciò ha indotto a ritenere che la cerimonia, di cui il *bothros* costituisce l'esito archeologico, fosse di un'importanza tale che i Romani ne vollero preservare il ricordo "destinando uno spazio nella costruzione della *porticus*"³⁴³. La presenza del deposito sarebbe, inoltre, stata segnalata dalla presenza di due pali, leggermente dislocati, e forse di una nicchia ricavata nel muro della *porticus*.

³⁴⁰ GAMBACURTA 2000d, pp. 59-61, ROSADA 2000, pp. 169-171, GAMBACURTA 2005, p. 502.

³⁴¹ Rispettivamente GORINI 2000, p. 57 e ROSADA 2000, p. 170.

³⁴² Per l'ipotesi, cfr. FACCHINETTI 2004-2005, p. 130, FACCHINETTI 2008, cc. 172, 181, 195, nt. 98. Per l'iscrizione, cfr. PROSDOCIMI 1979, pp. 279-307, FOGOLARI 1981b, p. 43, PELLEGRINI 1981, pp. 84, 91-92, figg. 79-80, PROSDOCIMI 1988, pp. 293-295, LEJEUNE 1993, pp. 96-97, PROSDOCIMI 2001, pp. 19-20, *Akeo* 2002, p. 269, n. 87 (A. Marinetti), *GAMBA et alii* 2005, pp. 29-30, fig. 29, MARINETTI, PROSDOCIMI 2005, p. 44, n. 13, *GAMBA, GAMBACURTA, RUTA SERAFINI* 2008, pp. 49, 55. Prosdocimi accosta il testo a *ILLRP 510 lapides profaneis intus sacrum*, che attesta suddivisioni all'interno di un *sacrum*. Cfr. inoltre *infra*.

³⁴³ GAMBACURTA 2005, pp. 499, 501.

Le condizioni di rinvenimento non consentono, tuttavia, di affermare con sicurezza il rapporto stratigrafico tra la fondazione del muro e il deposito³⁴⁴, cosicché, ipoteticamente, questo potrebbe essere tanto anteriore, quanto contemporaneo. In questo senso, risulta dirimente l'analisi dei materiali che porrebbe la deposizione tra la metà del II secolo a.C. l'inizio I secolo a.C. o, secondo una datazione più bassa, ai primi anni del I secolo a.C.³⁴⁵; la realizzazione delle prime strutture romane si porrebbe, invece, nella prima età augustea³⁴⁶. E' chiaro quindi che il rito è precedente alla ristrutturazione del complesso a terrazze, ma non altrettanto evidente è la finalità della cerimonia connessa dagli editori al rito del *palus sacrificalis*. "La buca di palo più antica presenta infatti un'interfaccia senza soluzione di continuità con l'interfaccia della fossa di deposizione, mentre la sua iterazione è localizzata immediatamente a est e ne ripropone dimensioni, proporzioni e modalità di zeppatura"³⁴⁷. Seppur esiste una coincidenza tra l'interfaccia della fossa di deposizione e quella del palo, resta, però, difficile comprendere se quest'ultima intaccava o meno il deposito rituale. Si configurano, di conseguenza due possibili sequenze: se la buca di palo è da connettere all'atto rituale, la fossa di deposizione deve essere stata, necessariamente, scavata intorno al palo³⁴⁸, perché, come testimoniato dalle fonti, dopo la posa dei cippi terminali si praticavano sacrifici animali³⁴⁹. In sequenza, quindi, avveniva prima l'impianto di cippi in pietra o di termini lignei e, solo dopo, il sacrificio. Se, invece, come probabile, la buca intaccava il deposito, ne consegue che la posa del palo deve essere avvenuta dopo la costituzione del deposito e quindi non nell'ambito di un rito del tipo del *palus sacrificalis*. Che quest'ultima sequenza sia la più ragionevole emergerebbe, del resto, da alcune riflessioni degli stessi editori del contesto che, a proposito del rito sacrificale, compiuto da rappresentanti di più comunità, osservano: "i resti sepolti

³⁴⁴ Il deposito è stato, infatti, parzialmente intaccato in sezione, GAMBACURTA 2005, p. 492.

³⁴⁵ GAMBACURTA 2005, p. 499.

³⁴⁶ BUSANA 2000a, p. 64.

³⁴⁷ GAMBACURTA 2005, p. 499.

³⁴⁸ In questo caso, comunque, sarebbe stato necessario lasciare un margine di rispetto per evitare che, con lo scavo di una nuova fossa, il palo perdesse di stabilità.

³⁴⁹ Come sottolineato da Giovanna Gambacurta, le fonti ricordano riti rivolti ai termini, cioè i cippi o i pali confinari (HYG. *De gen. contr.* p. 126, 9-21, p. 127, 1-7 *Liber Coloniarium I, Tuscia*, p. 127, 8-14, L) che possono essere di varia natura. In questi rituali sono offerte al *Terminus* primizie vegetali e animali del territorio e gli viene destinata un'offerta in metallo. GAMBACURTA 2000d, p. 60.

rimangono segnalati all'esterno, come attesta la presenza di buche di palo" o "da sottolineare anche l'esigenza di mantenere testimonianza di questo evento attraverso l'infissione di un "*monumentum*", documentato dalla presenza delle buche di palo"³⁵⁰. Il palo, dunque, sarebbe posto a ricordo del rito e non causa di esso.

A proposito, inoltre, della seconda buca di palo, collegata ad un rituale di ridefinizione confinaria, forse in connessione alle fasi di ristrutturazione monumentale della terrazza³⁵¹, è necessario ricordare che la prescrizione del *Liber Coloniarius* si limita a indicare "...*quibus etiam praeceptum est, ut pali annui sacrificales renovarentur*"³⁵². Non è implicito, cioè, che l'operazione di *renovatio* consistesse nell'allocare un secondo palo, come suggerito per *Acelum*, ma è possibile che il rito prevedesse il solo sacrificio. Se anche si volesse accogliere l'idea di una seconda cerimonia, con la posa di un altro termine, stupisce il fatto che questo atto non sia stato accompagnato da un sacrificio rituale di animali, di cui non rimane, in effetti, alcuna traccia. Non solo. Se si accetta la proposta di Giovanna Gambacurta e di Guido Rosada, non si può trascurare il fatto che, secondo le norme antiche, gli interventi di rinnovamento per i *pali sacrificales* dovevano essere annuali: le buche di palo, di conseguenza, dovrebbero essere non solo due, ma tante quanti gli anni in cui il rito fu perpetuato. Anche di queste fosse, però, non si ha alcuna evidenza.

Oltre a queste riflessioni di carattere prettamente archeologico, si impongono questioni di ordine storico e religioso.

Secondo gli editori la cerimonia sarebbe stata svolta, per volere di tre comunità o, secondo Guido Rosada, imposta dai Romani a Veneti e Reti³⁵³, per stabilire un confine fisico con il comparto retico o, più genericamente, per definire ideologicamente la competenza di *Acelum* su un'ampia fascia territoriale³⁵⁴.

³⁵⁰ GAMBACURTA 2005, p. 499 e p. 500. Cfr. anche GAMBACURTA 2000d, p. 59 "gli esiti sepolti della cerimonia rimangono comunque segnalati, come dimostra la buca di palo connessa la deposito, anche se non possiamo meglio precisare l'entità di tale *monumentum*".

³⁵¹ GAMBACURTA 2000d, p. 60, ROSADA 2000, p. 170, GAMBACURTA 2005, p. 501.

³⁵² *Liber Coloniarius*, I, *Tuscia*, p. 223, 1-2, L.

³⁵³ ROSADA 2000, p. 170.

³⁵⁴ La possibilità che il cippo non si trovi sul confine in senso fisico ma rappresenti, piuttosto, un limite ideologico, sarebbe confermata, secondo gli editori, da un passo attribuito a Frontino e citato da Agennio Urbico: *Plurimis deinde locis terminos sacrificales non in fine ponunt, sed ubi illud sacrificii potius oportunitas suadet, hoc est loci commoditas, in quo sacrificium abuti commode possint*, AGENN. *Grom.* LLA 605.2, p. 33, L 1. Cfr. GAMBACURTA 2000d, p. 60, ROSADA 2000, p. 170, GAMBACURTA 2005, p. 501.

Controversie confinarie sarebbero state ordinarie sia nel Veneto preromano, sia in fase di romanizzazione. Si possono ricordare, a riguardo, i cippi opitergini con iscrizione *te*, collocati in coincidenza del margine meridionale dell'abitato protostorico; l'iscrizione di Vicenza che si riferisce ad una divinità di confine; il cippo di Padova che delimita un'area sacra³⁵⁵. Noti sono gli interventi romani in materia di questioni confinarie³⁵⁶: ricordo i tre cippi confinari rinvenuti nell'area collinare euganea³⁵⁷, riferibili all'arbitrato del 141 a.C. di *L. Caecilius Metellus Calvus* per sanare i contrasti tra Patavini e Atestini³⁵⁸, e il cippo di Lobia (Vi), datato al 135 a.C., che sanciva il confine tra Atestini e Vicentini³⁵⁹. Le fonti, quindi, documentano una situazione viva nel II secolo a.C. ma non alla vigilia del I secolo a.C.³⁶⁰.

³⁵⁵ Cfr. GAMBACURTA 2000d, p. 60, GAMBACURTA 2005, p. 501.

³⁵⁶ Sulle questioni di confine, cfr. in generale, SCUDERI 1991, pp. 371-415.

³⁵⁷ Sull'iscrizione di Monte Venda (Pd), ora al Museo Nazionale Atestino, cfr. *CIL* I², 633 e p. 922, *CIL* V 2491, *ILS* 5944a, *ILLRP* 476, *CIL* I², fasc. IV, 3, n. 633 = BUONOPANE 1992, pp. 211, 213: a) [*L(ucius) Caecilius Q(uinti) filius pro co(n)s(ule) / terminos finisque ex / senati consulto statui / iousit inter Atestinos / et Patavinos*]. b) [*L(ucius) Caecilius Q(uinti) filius pr/o co(n)su(le) / [[ex]] terminos / finisque ex senati / consulto statui iusit / inter Atestinos / Patavinosque*]. Sull'iscrizione di Galzignano (Pd), ora al Museo Nazionale Atestino, cfr. *CIL* I², 2501 e p. 922, *ILLRP* 476, *AE* 1923, 64, *CIL* I², fasc. IV, 3, n. 2501, *ILLRP, Imagines*, fig. 202, BUONOPANE 1992, pp. 215-216: [*L(ucius) Caecilius Q(uinti) filius pro co(n)s(ule) terminos / finisque iuset statui ex senati / consolto inter Patavinos Atestinosque*]. Sull'iscrizione di Teolo (Pd) ora al Museo Civico di Padova, cfr. *CIL* I² 634 e p. 922, *CIL* V 2492, *ILS* 5944, *ILLRP* 476, *CIL* I², fasc. IV, 3, n. 634, *ILLRP, Imagines*, fig. 201 a-b, LAZZARO 1984, pp. 19-20, n. 1, BUONOPANE 1992, p. 216, nt. 14: a) [---] / *senati [c]o[nsoll]to sta[tui] / iusit [---]*. b) [*L(ucius) Caecilius Q(uinti) filius / pro co(n)s(ule) / terminos / finisque ex / senati consolto / statui iusit inter / Patavinos / et Atestinos*]. Cfr. BUCHI 2002a, p. 75, con ricca bibliografia precedente.

³⁵⁸ Si è pensato anche ad un intervento del 116 a.C., ad opera di *L. Caecilius Metellus Diadematus*, ma l'ipotesi è ritenuta meno probabile, cfr. SARTORI 1981, pp. 109-110, BANDELLI 1985a, pp. 25-27, TOSI 1987, p. 181, BUCHI 1989, pp. 197-198, CÀSSOLA 1991, p. 37, BANDELLI 1998b, p. 153, BUCHI 2000, pp. 50-52, BUCHI 2002a, p. 76, BANDELLI 2008, p. 50, BANDELLI 2009, p. 40. Non si tratta, in ogni caso, di *Q. Caecilius Metellus* come proposto da CAPUIS 2005, p. 515, nt. 25.

³⁵⁹ Cfr. BUCHI 2002a, pp. 75-76, con bibliografia precedente. Il cippo da Lobia (Vi), conservato al Museo Maffei di Verona, ricorda la regolamentazione avvenuta nel 135 a.C. grazie all'intervento del proconsole *Sextus Atilius Sarnus*: [*Sex(tus) Atilius M(arci) filius Sarnus pro co(n)s(ule) / ex senati consulto / inter Atestinos et Veicetinos / finis terminosque statui iusit*]. Cfr. *CIL* I², 636 e p. 922, *CIL* V 2490, *ILS* 5945, *ILLRP* 477, *CIL* I², fasc. IV, 3, n. 636, *ILLRP, Imagines*, figg. 203a-b-c.

³⁶⁰ GAMBACURTA 2000d, pp. 59-60, GAMBACURTA 2005, p. 502 cita per le questioni confinarie l'arbitrato richiesto dai Patavini al console *M. Aemilius Lepidus* (LIV. 41, 27, 3-4) "Un primo intervento di Roma è richiesto dai patavini per sanare controversie di confine con gli atestini;

In ambito veneto, inoltre, non esiste, come d'altra parte ammesso dalla stessa Gambacurta, un contesto paragonabile a quello asolano³⁶¹. A fronte quindi di una ricca documentazione epigrafica relativa a questioni confinarie e di un quadro relativo al sacro estremamente consistente e multiforme, il deposito di *Acelum* costituirebbe l'unica testimonianza archeologica di un episodio di cerimonia rituale connessa ad una definizione confinaria. Si tratta di un dato quanto meno singolare. Se Asolo (Tv), poi, ebbe effettivamente una funzione di cerniera con il mondo retico nel III secolo a.C.³⁶² è necessario, in ogni caso, verificare se tale ruolo rimase inalterato sia all'inizio del I secolo a.C., momento in cui si collocherebbe l'originaria deposizione di votivi e resti sacrificali e l'allocazione del primo *palus sacrificalis*, sia alle soglie dell'età augustea, quando pare sia stato rinnovato il rituale con l'impianto di un secondo termine ligneo. A sostegno di un ruolo strategico di confine di *Acelum* anche nel I secolo a.C., si porrebbe, secondo gli editori, la stele reimpiegata nella chiesetta di S. Martino a Castelciés di Cavaso del Tomba (Tv). La stele, che presenta sulle due facce opposte due testi distinti, in retico e in latino, è stata oggetto di divergenti interpretazioni. Secondo una prima ricostruzione, avanzata dalla Gambacurta nel 2000 e riproposta nel 2005³⁶³, l'iscrizione sarebbe una bilingue retico-latina inerente questioni confinarie. La breve distanza tra S. Martino e Asolo, farebbe di queste due località gli estremi perimetrali di una "fascia" di confine. S. Martino posta a difesa delle propaggini nord-orientali e nord-occidentali, verso la Valcavasia, la Valle del Piave e la frontiera retica occidentale; *Acelum* avrebbe costituito un riferimento privilegiato per *Patauium*, contro gli attacchi da nord e da nord-ovest. In questa prospettiva anche il *palus sacrificalis* e la stele sarebbero, quindi, da mettere in relazione: il primo costituirebbe il "segnale sacralizzato con un'importante cerimonia pubblica, alla presenza di più componenti politico-

lo ricorda Livio e si può datare al 175 a.C., sulla base del consolato di M. Emilio Lepido". Il fatto che l'oggetto della controversia non sia stato ancora stato chiarito non permette di collegare l'intervento del 175 a.C. con la posa dei cippi in area euganea nel 141 a.C., come sostenuto dalla Gambacurta. cfr. *infra*.

³⁶¹ GAMBACURTA 2005, p. 499.

³⁶² GAMBACURTA 2000d, p. 59, GAMBACURTA 2005, p. 501.

³⁶³ GAMBACURTA 2000d, p. 60, GAMBACURTA 2005, p. 502, dove specifica che "la validità in senso bilingue è stata fortemente messa in questione". Giovanni Gorini considera "l'iscrizione etrusco-retica e latino arcaica di Castelciés di Cavaso" come documento di "contatto tra comunità di lingue diverse", GORINI 2000, p. 57. Sull'iscrizione, da ultimo, MORANDI 1999.

culturali”, il secondo rappresenterebbe il cippo confinario vero e proprio tra Reti e Veneti.

Non si tratta, tuttavia, di una bilingue, come dichiara la stessa Gambacurta in un contributo del 2002, ma di un’iscrizione retica reimpiegata tra III e IV secolo d.C. come supporto per un altro testo in latino³⁶⁴. Dell’iscrizione retica, inoltre, non è stato ritenuto “ragionevole” proporre alcuna lettura, né determinare la funzione stessa della stele, parimenti valutabile come funeraria, votiva o pubblica.

Al di là, però, dell’inconsistenza di questa prova, il problema resta un altro.

I Romani non “valorizzavano” aree sacre se queste non risultavano cariche di un significato rilevante nella loro “attualità”. Suscita qualche perplessità, quindi, che proprio nei primi decenni dell’età augustea, fosse rinnovato un rituale confinario e si pensasse di “conservare memoria nel complesso architettonico della *porticus*”.

È stato detto che le ragioni del rituale sarebbero da cercare nel ruolo giocato da Asolo (Tv) nel controllo della Pedemontana e dell’imbocco della Valle del Piave, nella seconda età del ferro ed in particolare nella sua fase tarda³⁶⁵. Questa funzione, secondo gli editori, accrebbe con la romanizzazione, tra II e I secolo a.C., quando l’area fu oggetto di profonde trasformazioni e il comparto veneto, in generale, fu interessato dalle questioni confinarie di cui si è detto. Non si può, però, non tener conto che, a pochissimi anni di distanza dalla celebrazione del presunto rito del *palus sacrificalis* che “doveva sancire una sorta di rinnovata spartizione di aree di influenza tra Reti e Veneti sotto la garanzia di Roma”³⁶⁶, Feltre (Bl), *oppidum* retico³⁶⁷, ricevette lo *status* di colonia di diritto latino³⁶⁸. Come chiarito da Ezio Buchi, questo intervento diede avvio ad una generalizzata ristrutturazione agraria secondo un preciso modello di “politica della terra”. Se si seguisse il modello interpretativo proposto dalla Gambacurta, si avrebbe quanto meno una disparità: *Acelum* intorno al 100 a.C. si porrebbe come baluardo patavino contro le ingerenze retiche, mentre la retica *Feltria*, risulterebbe già inserita in un programma di romanizzazione.

Anche il presunto episodio di *renovatio*, alla vigilia dell’età augustea, non sembra

³⁶⁴ Si tratterebbe di un *unicum* nel *corpus* retico sia per tipo di monumento, sia per il formulario, sia per i caratteri grafici, Akeo 2002, pp. 187-188, n. 21 (G. Gambacurta).

³⁶⁵ GAMBACURTA 2000d, p. 59.

³⁶⁶ ROSADA 2000, p. 171.

³⁶⁷ PLIN. *nat.* 3, 130.

³⁶⁸ BUCHI 1995, p. 77.

coerente con il quadro storico-politico dell'epoca. Profondi mutamenti nell'organizzazione sociale e politica si verificarono, infatti, nel primo cinquantennio del I secolo a.C.: tra il 49 a.C. e il 42 a.C. *Feltria* ed *Acelum* acquisiscono, analogamente ad altre realtà cisalpine, il *plenum ius*³⁶⁹; tra il 35 e il 15 a.C., inoltre, una serie di operazioni militari determinò l'assoggettamento di tutta la fascia alpina e con la "pacificazione" che ne seguì fu possibile realizzare un'ampia rete di *viae publicae* dai centri di pianura ai maggiori valichi alpini. In quegli stessi anni non solo furono resi tranquilli i confini settentrionali ma furono anche "assorbiti" nella X *Regio* Cenomani, Reti, Euganei, Veneti, Carni ed Istri³⁷⁰. Che, quindi, come proposto da Guido Rosada, i frammenti di iscrizione lapidea con sigla *LDD* e *LDDD*, rinvenuti presso la cavea del teatro, siano da riferire al deposito e al *palus sacrificalis*, in quanto indicativi, a detta dello studioso, "di un *signum* inteso come *celeber*", pare piuttosto improponibile³⁷¹.

Sarebbe opportuno, quindi, riconsiderare la natura del *bothros*.

Se si seguisse la classificazione proposta da Maria Bonghi Jovino per i depositi votivi, quello di Asolo rientrerebbe nel quarto tipo, che comprende strutture finalizzate a procedure di obliterazione o di marcato rispetto, quali, appunto, *bothroi*, altari, cisterne, grandi colmate³⁷². *Bothroi* e cisterne, per definizione depositi chiusi, potevano essere scavati nella roccia o costruiti; nella maggior parte dei casi si trattava di contenitori nati per scopi pratici e, solo successivamente, trasformati in strutture sacre. La maggior parte di tali depositi è stata rinvenuta in aree sacre e pubbliche, dato da cui si è dedotto che i rituali ad essi associati riflettessero quasi sempre una volontà collettiva. La funzione principale dei "depositi di obliterazione" o "di espiazione" è la *fossilizzazione sacrale*, cioè la volontà "di non più usare qualsivoglia oggetto già legato alla divinità e che mantiene la sua originaria valenza"³⁷³. A *Pyrgi*, per esempio, nella prima metà del III secolo a.C. furono gettate nel pozzo adiacente all'altare dell'area C lo scheletro intero di un porcellino con altri

³⁶⁹ BUCHI 1995, p. 77, BASSIGNANO 1995, pp. 127-135. Per l'introduzione dell'era locale nel 39 a.C., possibile anno di istituzione del *municipium*, cfr. *infra*.

³⁷⁰ ZACCARIA 1986, pp. 73-78, CAPOZZA 1987, p. 35.

³⁷¹ Sull'ipotesi, cfr. ROSADA 2000, p. 171. Sulle iscrizioni cfr. BUSANA 2000b, p. 132. Sul valore della formula che indica, genericamente, uno spazio pubblico concesso dall'autorità cittadina cfr. GRANINO CECERE, MENNELLA 2008, pp. 287-300.

³⁷² BONGHI JOVINO 2005, pp. 40-43.

³⁷³ BONGHI JOVINO 2005, p. 43.

resti di animali domestici e selvatici: l'atto rituale si svolse a chiusura dell'area sacra. Analogamente a Tarquinia, si registra il caso di un *bothros* rivestito con argilla e sigillato con una lastra lapidea, contenente residui di combustione e resti ossei di un maialino. Sempre a *Pyrgi*, significativo il caso della colmata effettuata nel IV secolo a.C., effettuata nel settore nord, in occasione della sistemazione del piazzale. Giovanni Colonna descrive il deposito come "ricco di cocci, di legni carbonizzati, di ossi di animali, di piccoli vasi più o meno interi, *aes rude*, armi di ferro"³⁷⁴.

La pertinenza del deposito di Asolo (Tv) a questo gruppo potrebbe suggerire che la cerimonia di "obliterazione-espiazione" fu compiuta in occasione dell'intervento di ristrutturazione della terrazza superiore con lo spianamento delle strutture preesistenti, forse proprio a carattere sacro, e l'edificazione dell'area forense con la *porticus*.

Un'altra interpretazione, tuttavia, è possibile.

La morfologia del "contenitore" è di ambigua interpretazione e compatibile con quelle ricorrenti in altri gruppi tipologici proposti dalla Bonghi Jovino così, se effettivamente si confermasse l'ipotesi che dall'analisi sia possibile cogliere rituali e forme di religiosità, si potrebbero presupporre per il deposito di *Acelum* diverse funzioni come, ad esempio, quella di propiziazione o di celebrazione. Mi sembra, tuttavia, proponibile, sulla base delle osservazioni avanzate, che il deposito rifletta un rituale di "fondazione". I riti di fondazione prevedevano la deposizione votiva esclusiva sotto o all'interno di strutture murarie (nel caso di *Acelum* il deposito si trova, in effetti, sigillato da un piano pavimentale in battuto) e aveva lo scopo di porre l'edificio oppure una parte specifica dell'edificio stesso sotto la protezione della divinità.

Un confronto utile per la lettura interpretativa del contesto asolano, credo possa essere il deposito di fondazione rinvenuto ad Oderzo (Tv), presso l'area forense³⁷⁵. Nelle sequenze stratigrafiche sottostanti le fondazioni della piazza augustea, sono state messe in luce strutture di fondazione dei perimetrali di un preesistente foro datato tra il II e il I secolo a.C. A ridosso del limite sud-occidentale della prima area forense, negli strati sottostanti il portico e le strutture del foro augusteo, sono stati individuati i resti di un vasto edificio inquadabile nella seconda metà del II secolo

³⁷⁴ COLONNA 1991-1992, p. 81.

³⁷⁵ TIRELLI 2004a, pp. 454-455, TIRELLI 2004b, pp. 854-858.

a.C., quindi in fase o precedente la costruzione del foro tardo-repubblicano. Al di sotto del piano pavimentale e delle fondazioni murarie si trovavano tre nuclei di reperti ossei con tracce di macellazione, frammisti a materiali ceramici e litici. Una trincea di sondaggio praticata all'interno della fondazione del perimetrale sud-occidentale ha permesso, inoltre, il recupero di una dracma venetica, di una laminetta votiva, di una lamina pertinente ad un elmo e di frammenti di anfora Lamboglia 2. Nella stessa area, ma presso i limiti sud-orientali, una concentrazione di bronzi, immersi in un letto di ghiaia sabbiosa, è stata riferita ad una cerimonia di fondazione. È estremamente interessante notare che il materiale, datato all'età preromana, probabilmente proveniente da una stipe, sia stato deposto per sancire nuovamente la sacralità di un luogo dove si suppone sia stato edificato il *Capitolium*. Sempre a *Opitergium*, nel contesto di via delle Grazie è stato rinvenuto un osso con la sequenza *Te*, interpretata come abbreviazione di *Teuta*. Mi sembra significativo che la fossa nella quale è stato recuperato il reperto sia stata ritenuta assimilabile ad un deposito di fondazione³⁷⁶.

A sostegno dell'ipotesi di un rituale di fondazione si porrebbe anche il confronto con il deposito individuato ad *Altinum*, negli strati sottostanti il piano del cavedio della porta-approdo, datata all'età tardo-repubblicana³⁷⁷. Il contesto è caratterizzato dalla presenza di un'elevata quantità di ossi di animali, tra cui alcune riferibili ad un rito di *suovetaurilia* (cinque buoi, quattro maiali, un ovicaprino), il cranio di due cani, molluschi bivalvi, votivi fittili e bronzei, nonché un'asse del 151 a.C. L'analogia con il deposito asolano è evidente per numerosi elementi: ricordo solo il ricorso a offerte encoriche (conchiglie ad *Altinum*, cervidi ad *Acelum*), la presenza dell'uovo (ad Altino il vasetto con funzione di portauovo). La compresenza di materiale iscritto in lingua venetica, latina e greca testimonierebbe, inoltre, la partecipazione al rito dei diversi rappresentati di una comunità che, in età tardo-repubblicana, si configurava come poliethnica.

³⁷⁶ GAMBACURTA 2002e, p. 125.

³⁷⁷ TIRELLI 2004a, p. 451, TIRELLI 2004b, pp. 851-852. La proposta di un confronto tra i due contesti era già stata avanzata da TIRELLI 2004b, p. 849, nt. 2. Perplessità in merito espresse da CAVALIERI MANASSE 2008c, pp. 318-319, nt. 130. La studiosa reputa discutibili sia la cronologia proposta per l'edificazione della porta-approdo, sia l'interpretazione dei materiali (asse del 151 a.C., resti ossei, frammenti ceramici) come pertinenti ad un rito di fondazione.

3. I nomi degli dei e la cosiddetta *interpretatio*

In un contributo del 1987 dedicato ai culti del Veneto, Maria Silvia Bassignano distingueva, nell'ambito del *pantheon* locale, le divinità preromane il cui nome era noto nella forma latinizzata, come, ad esempio, quelle del *pagus* degli *Arusnates* o *Trumusiati* di Lagole di Calalzo (Bl)³⁷⁸; i numi indigeni assimilati a romani, come *Martes* o le *Vires* ma anche le *Matrones*, le *Iunones*, le *Parcae*; gli dei romani³⁷⁹. Questa classificazione sembra concepita nell'ottica di una continuità del culto data pressoché per assodata³⁸⁰. In questi termini si esprimeva, pochi anni più tardi, anche Ezio Buchi che, a proposito dei culti atestini, affermava: "la religiosità segue il solco della tradizione devozionale verso le antiche divinità protettrici della natura"³⁸¹.

La situazione è, in verità, molto più complessa e difficilmente riconducibile a schemi predefiniti³⁸².

Una prima questione è di ordine terminologico.

Sono numerosi i vocaboli e le espressioni utilizzati in letteratura per definire l'evoluzione degli aspetti religiosi in fase di romanizzazione. Oltre al diffusissimo *interpretatio*, sono variamente adottati: "sincretismo", "assimilazione",

³⁷⁸ BASSIGNANO 1987, pp. 315-319.

³⁷⁹ A questo si aggiunge il culto alle divinità astratte, agli imperatori, agli dei orientali, BASSIGNANO 1987, pp. 315-358. La stessa suddivisione è riproposta in modo pressoché simile da BUCHI 1993, pp. 140-154, con specifica attenzione al centro di *Ateste*, da MASTROCINQUE 1995, pp. 269-287, con riferimento al *pantheon* di *Concordia*; da BUONOPANE 1997, pp. 30-31, per il comprensorio Benacense e da BUONOPANE 2000, pp. 168-187. Sul rischio di presentare la struttura religiosa romana secondo una dinamica di opposizione tra culti arcaici, di nuova introduzione o di importazione orientale, cfr. SCHEID 2007a, pp. 10-12.

³⁸⁰ Così la stessa Bassignano: "Pertanto, pur se queste ci si presentano con nome romano, è praticamente certo che sotto i vari nomi si celano numi locali di varia origine", BASSIGNANO 1987, p. 320. Similmente, ma con più prudenza, si era già espresso SARTORI 1960a, p. 231: "molte divinità, che nel nome potrebbero apparire prettamente romane, per altri aspetti devono considerarsi precedenti figure divine, trovate nelle diverse zone dai soldati e dai mercanti romani: onde lo storico non deve lasciarsi indurre in inganno dalla sola identità di denominazione, bensì ricercare, nei limiti del possibile, se ciascuna di tali figure sia genuina importazione dall'*Urbe* o almeno dall'Italia peninsulare, o se dietro di essa si celi, più o meno evidente, una figura divina anteriore nel tempo e differente nella natura".

³⁸¹ BUCHI 1993, p. 140.

³⁸² Cfr. le osservazioni proposte da GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 87-94 a proposito dell'area alpina occidentale. Sulla complessità del contesto italico nord-occidentale, che ne fanno luogo ideale per lo studio dei fenomeni religiosi, cfr. anche MENNELLA 1998, p. 167 e MENNELLA 2003, p. 482.

“associazione”, “sostituzione”, “trasformazione”, “ipostasi”, “traduzione in senso romano”, “interpretazione e assimilazione sicretistica”.

Altrettanto numerosi sono, inoltre, i significati che possono essere attribuiti ad uno stesso lemma.

Emblematico è proprio il caso di “*interpretatio*”³⁸³.

Secondo Giovanni Mennella, per esempio, l’*interpretatio* è “il noto fenomeno per il quale le divinità non romane venivano assimilate, assumendone anche il nome latino, a quelle del *pantheon* ufficiale con cui sembrassero condividere caratteristiche affini”³⁸⁴. A proposito dei culti nel Piemonte romano, lo studioso ha indicato come fenomeni di *interpretatio* quello di Marte, venerato come *Leucimalacus/Leucimalicus* in valle Stura, come *Dop* (---) in val Grana e come [---]*Ircidus* in val Maira³⁸⁵; quello di un dio tutelare dei corsi d’acqua che assunse sembianze di Nettuno³⁸⁶; quello di *Cathubodua* e *Cantismerta* che, fuse in un’unica identità, furono riproposte sotto il nome di *Victoria* e/o *Victoria Augusta*³⁸⁷. Mennella aggiunge che il “nome celtico più trasparente sotto la sua tradizione latina mantenne la triade delle *Matronae*” e che, viceversa, “nessun processo assimilativo per *Rubacascus* e *Robeo(n)*”³⁸⁸. Secondo questa proposta, dunque, si potrebbe dedurre che l’*interpretatio* consisterebbe in una “traduzione” in latino del nome della divinità encoria, ma non è chiaro se ad una “latinizzazione” dei teonimi, più o meno radicale, corrispose, e con quali modalità, un inserimento nel *pantheon* ufficiale della comunità romanizzata.

Ma il termine *interpretatio* è inteso anche in un’altra accezione. Jacopo Ortalli, ad esempio, distingue casi in cui la venerazione di determinate divinità, come

³⁸³ La bibliografia è vasta. In generale, cfr. WISSOWA 1916-1919, pp. 1-49, CLAVEL-LÉVEQUE 1972, pp. 91-134, GIRARD 1980, pp. 21-27, D’ENCARNAÇÃO 1993, pp. 281-288, WEBSTER 1995, pp. 153-161, MAIER 1997, p. 158, MAIER 2000, pp. 460-465, ANDO 2005, pp. 41-51, DE BERNARDO STEMPEL 2008a, pp. 67-82, DE BERNARDO STEMPEL 2008b, pp. 65-73, ANDO 2008, pp. 43-58.

³⁸⁴ MENNELLA 1998, p. 168.

³⁸⁵ Cfr. *CIL* V, 7862, *CIL* V, 7862a, *CIL* V, 890*, GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 108-110, con bibliografia.

³⁸⁶ Sul culto a *Neptunus* in questa area, cfr. GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 114-115, con bibliografia.

³⁸⁷ Cfr. HATT 1975-1976, pp. 356-357, FINOCCHI 1994, pp. 45-46, 48-50, MENNELLA 1994, p. 193, GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 59-65, in particolare p. 61, MENNELLA 1999a, p. 109, PACI 2000, p. 465, BIANCO, CARLÀ 2007, pp. 344-345. Considera opinabile la celticità di *Victoria* per l’accostamento con *Cathubodua* e *Cantismerta*, SARTORI 2008, p. 181.

³⁸⁸ GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 110-111, con riferimenti bibliografici.

Mercurio, Silvano ed Ercole, sarebbe funzionale “alla conservazione e alla rivitalizzazione di culti preromani” senza, però, presupporre un fenomeno interpretativo; e casi, invece, di vera e propria *interpretatio*, come quello delle *Matronae*, delle *Nymphae*, di *Iuppiter Vector*, indicativi di una effettiva continuità con “le radicate consuetudini sacre”³⁸⁹.

Ancora si può trovare che: “I latini entrano in contatto con queste presenze <etrusche, umbro-sabine, celtiche> e danno l’avvio ad un processo sincretistico di sovrapposizione ed osmosi che va sotto il nome di *interpretatio*: ogni divinità serve a confondersi con le divinità indigene e può confluire con altra o altre”³⁹⁰.

Il concetto è da alcuni esteso anche alle immagini divine, cosicché l’*interpretatio* diviene: “Indigenous population's readiness to accept for their religious personalities, often aniconic, the artistic types and names of those Roman divinities whose natures may include one or more parallel functions”³⁹¹.

Talvolta, inoltre, si sono ricondotti al fenomeno dell’*interpretatio* processi differenti: è stato proposto, infatti, che oltre all’assimilazione o identificazione delle maggiori divinità locali con gli dei romani, potesse stabilirsi un culto congiunto o un coordinamento fra diverse divinità³⁹². Il fenomeno non sarebbe stato, inoltre, in direzione unilaterale: gli dei locali potevano essere assorbiti in quelli del *pantheon* romano ma era anche possibile che le divinità romane diventassero, a seconda del contesto, africane, celtiche, traci, danubiane, assumendone caratteristiche peculiari, nell’iconografia come nel culto. Si tratterebbe, di volta in volta, di un’*interpretatio* africana, celtica, tracia e così via³⁹³.

³⁸⁹ ORTALLI 2007, pp. 17-18.

³⁹⁰ PRATI 2007, p. 37.

³⁹¹ BOBER 1951, pp. 13-51.

³⁹² GIACCHERO 1983, pp. 168-169. Propone come culto congiunto quello di Apollo e Sirona, Sucello e Nautosuelta, Mercurio e Rosmerta; costituirebbe un esempio di coordinamento del culto l’altare di Corbridge con dedica a Giove Dolicheno, *Caelestis Brigantia* e *Salus*, *AE* 1911, 215, *AE* 1912, 6, *AE* 1912, 117, *AE* 1947, 122.

³⁹³ Vedi, per esempio, HATT 1970, p. 245: “C’est dire que l’*interpretatio romana* qui était dans l’esprit des Romains traduction romaine des dieux Gaulois, trouve son complément nécessaire et inséparable dans une *interpretatio Gallica* qui est interprétation gauloise des symboles et des mythes gréco-romains, pour exprimer des idées gauloises”; GIACCHERO 1983, pp. 169-170. ZACCARIA 2001-2002, p. 133: “la casistica comprende infatti: culti epicorici con nome latinizzati; culti epicorici con *interpretatio Celtica* e successivamente *interpretatio Romana*; culti epicorici con *interpretatio Romana*; culti celtici con nome latinizzato; culti celtici con *interpretatio Romana*”. ANDO 2005, p. 46: “It is hardly a distortion

L'impressione generale che si ricava è, quindi, che oltre alle inevitabili differenze d'impostazione, gli studi storico-religiosi siano, in genere, penalizzati dalla mancanza di un linguaggio comune³⁹⁴. L'assenza di codici di definizione condivisi ha, infatti, determinato fraintendimenti notevoli non solo nell'ambito di ricerche storiche o religiose, ma anche, come si vedrà, in quelle iconografiche³⁹⁵.

Un ritorno alle fonti antiche potrebbe essere utile per ridefinire il problema.

È stato da tempo chiarito come per gli autori antichi *interpretatio* sia un termine privo di ogni forma di ambiguità semantica³⁹⁶. Etimologicamente *interpres* è l'intermediario, il mediatore. In Plauto *interpretari* è in rapporto ai *verba* o ai *dicta* per i quali è indispensabile una spiegazione³⁹⁷. A partire dal senso generale, *interpretatio* ha acquisito di volta in volta sfumature diverse, a seconda degli ambiti disciplinari di applicazione. Così *interpres* è colui che traduce e rende in latino un testo in lingua

to say that extant theoretical reflection on *interpretatio* are universally Roman, while the vast majority of evidence for its practice is provincial. And while it might therefore be salutary to suggest that a certain caution is in order before aligning Roman theory with provincial practice, it is surely time that we placed Tacitus's remark in its Roman context and situated Roman theories of *interpretatio* alongside other Roman writings on religion, language, and knowledge". DE BERNARDO STEMPEL 2007, p. 55, distingue tre sottotipi di *Interpretatio*, una *Translatio Celtica*, cioè "translation into the Old Celtic dialects of Latin and even Greek theonymic epithets", una *Translatio Latina*, ovvero "translation into Latin of Old Celtic theonyms" e l'*Identificatio Romana vel Indigena*, intesa come "equation of two pre-existing divine concepts-a Classical and an epichoric one-notwithstanding the different semantic context of their names".

³⁹⁴ GUYONVARC'H, LE ROUX GUYONCAR'H 1986, p. 451: "L'*interpretatio romana*, en religion gallo-romaine, est une définition qui se meut dans le vague".

³⁹⁵ Cfr. *infra*.

³⁹⁶ MAGDELAIN 1990, pp. 100-101.

³⁹⁷ PLAUT. *Poen.* 435-444: *Agor. Neque hoc neque illud neque enim vero serio/neque hercle vero quid opust verbis? quippini? / quod uno verbo dicere hic quidvis licet, / neque hercle vero serio, scin quomodo? / ita me di amabunt, vin bona dicam fide, /quod hic inter nos liceat? ita me Iuppiter, / scin quam videtur? credin quod ego fabuler? / Mil. Si nequeo facere ut abeas, egomet abiero /nam isti quidem hercle orationi Oedipo lopust coniectore, qui Sphingi interpres fuit. PLAUT. *Pseud.* 25-26: *Ps. Has quidem pol credo nisi Sibulla legerit, / interpretari alium posse neminem. PLAUT. *Bacch.* 597-599: *Par. Cum ego huius verba interpretor, mihi cautios, / ne nucifrangibula excussit ex malis meis. / tuo ego istaec igitur dicam illi periculo. PLAUT. *Cist.* 315-317: *Sen. Non modo ipsa lepidast, commode quoque hercle fabulatur. / sed cum dicta huius interpretor, haec herclest, ut ego opinor, / meum quae corrupit filium.****

straniera: *verbum pro verbo*³⁹⁸. Nella retorica, invece, l'*interpretatio* è il procedimento con il quale, per evitare ripetizioni, un termine può essere sostituito con un altro dal medesimo significato: *alio verbo*³⁹⁹. Nel diritto romano, infine, l'*interpretatio* consiste nel rendere in un linguaggio corrente il vocabolario poco accessibile delle XII tavole e dei libri sacerdotali⁴⁰⁰.

Se, dunque, *interpretare* significa rendere una parola o una frase con un'altra dello stesso senso, o spiegare con altro termine qualcosa di oscuro o di difficile, l'*interpretazione* religiosa non può che essere una sorta di «traduzione» delle funzioni, delle peculiarità e della posizione gerarchica di una divinità appartenente ad un'altra cultura⁴⁰¹.

Malgrado la trasparenza semantica del vocabolo latino (e così anche di *interpretare*, *interpretes*, etc.), i significati ad esso attribuiti nella storia degli studi storico-religiosi sono, come si è visto, diversi e in parte dipendenti da un noto passo di Tacito.

Nel capitolo XLIII della *Germania*, infatti, a proposito dei *Naharvali*, lo storico afferma:

*Apud Naharvalos antiquae religionis lucus ostenditur. Praesidet sacerdos muliebri ornatu, sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcis. Nulla simulacra, nullum peregrinae superstitionis vestigium; ut fratres tamen, ut iuvenes venerantur*⁴⁰².

Già nel capitolo IX, tuttavia, Tacito, pur non adottando la locuzione *interpretatio romana*, nel descrivere il sistema religioso degli *Suebii*, menziona i nomi di divinità tipicamente romane:

³⁹⁸ CIC. *opt. gen.* 14: *In quibus non verbum pro verbo necesse habuit reddere, sed genus omne verborum vimque servavi non enim ea me adnumerare lectori putavi oportere, sed tamquam apprehendere.*

³⁹⁹ RHET. *Her.* 4.28.38: *Interpretatio est quae non iterans idem redintegrat verbum, sed id commutat quod positum est alio verbo quod idem valeat.* QUINT. *inst.* 9.398, *Adicit his Caecilius periphasin, de qua dixi, Cornificius interrogationem ratiocinationem subiunctionem transitionem occultationem, praeterea sententiam membrum articulos interpretationem conclusionem. Quorum priora alterius generis sunt schemata sequentia schemata omnino non sunt.*

⁴⁰⁰ Sembra che *Sextus Aelius Paetus* avesse adottato proprio il termine *intepretatio* per definire il suo commento alle XII tavole, cfr. in proposito MAGDELAIN 1990, pp. 100-101.

⁴⁰¹ Cfr. BIANCHI 1970, p. 97.

⁴⁰² TAC. *Germ.* 43.4-5.

*Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Herculem ac Martem concessis animalibus placant. Pars Sueborum et Isidi sacrificant; unde causa et origo peregrino sacro parum comperi, nisi quod signum ipsum in modum liburnae figuratum docet aduectam religionem*⁴⁰³.

Descrizioni del tutto analoghe a quelle presenti nella *Germania*, si annoverano in altre opere⁴⁰⁴.

Un illustre precedente nella tradizione letteraria è costituito dal racconto di Polibio⁴⁰⁵, il quale attesta che a Milano si trovava un tempio dedicato ad *Athena*, da cui nel 223 a.C., prima dello scontro con i Romani e della battaglia di *Clastidium*, i capi insubri prelevarono “le cosiddette insegne d’oro inamovibili”, forse gli emblemi delle tribù celtiche della confederazione⁴⁰⁶.

Anche Cesare aveva incluso nel *pantheon* celtico Mercurio, Minerva, Apollo, Giove, Marte e ne aveva spiegato competenze e reciproci rapporti gerarchici:

⁴⁰³ TAC. *Germ.* 9.1-2.

⁴⁰⁴ ANDO 2008, p. 46, a sostegno dell’idea che il racconto di Tacito si inserisca entro una tradizione, cita un passo di CIC. *nat. Deor.* 1.83-84: *Non pudet igitur physicum, id est speculatorem venatoremque naturae, ab animis consuetudine inbutis petere testimonium veritatis? Isto enim modo dicere licebit Iovem semper barbatum, Apollinem semper inberbem, caesios oculos Minervae, caeruleos esse Neptuni. Et quidem laudamus esse Athenis Volcanum eum, quem fecit Alcámenes, in quo stante atque vestito leviter apparet claudicatio non deformis: Claudum igitur habebimus deum, quoniam de Volcano sic accepimus. Age et his vocabulis esse deos facimus, quibus a nobis nominantur? At primum quot hominum linguae, tot nomina deorum; non enim ut tu, Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Volcanus, idem in Africa, idem in Hispania. Deinde nominum non magnus numerus ne in pontificiis quidem nostris, deorum autem innumerabilis. An sine nominibus sunt? Istud quidem ita vobis dicere necesse est; quid enim attinet, cum una facies sit, plura esse nomina?*

⁴⁰⁵ PLB. 2.32.6.

⁴⁰⁶ Dell’edificio non sono rimaste tracce archeologiche, ma solo una tradizione locale che lo vuole collocato nella zona del Duomo, dove il livello altimetrico è maggiore che nel resto dell’area e dove si trovano resti di una sovrapposizione di edifici religiosi. Cfr. CALDERINI 1953, p. 482, che si esprime contro la storicità del tempio di Atena, GRASSI 1995, p. 20, ARDOVINO 1999, p. 40, GRASSI 1999b, p. 102, CAPORUSSO, DONATI, MASSEROLI, TIBILETTI 2007, p. 24.

Deum maxime Mercurium colunt. Huius sunt plurima simulacra: hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur. Post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam. De his eandem fere, quam reliquae gentes, habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere. Huic, cum proelio dimicare constituerunt, ea quae bello ceperint plerumque devovent: cum superaverunt, animalia capta immolant reliquasque res in unum locum conferunt. Multis in civitatibus harum rerum exstructos tumulos locis consecratis conspici licet; neque saepe accidit, ut neglecta quispiam religione aut capta apud se occultare aut posita tollere auderet, gravissimumque ei rei supplicium cum cruciatu constitutum est⁴⁰⁷.

A ragione si è riconosciuto come le fonti letterarie, relative, per esempio, alla ricostruzione della religione celtica, siano “mediate” o perché pregiudiziali o perché ideologicamente orientate in senso antibarbarico, e quindi suscettibili di più letture⁴⁰⁸. Un caso esemplare è quello di Dionigi di Alicarnasso studiato da Fabio Mora⁴⁰⁹. Particolare attenzione è dedicata proprio all’esame della terminologia e del linguaggio tecnico impiegato per la sfera religiosa. Nell’ambito specifico della traduzione, lo studioso distingue tra traduzione esatta, che presuppone un’identificazione, o perifrastica di un termine straniero, o equivalenza approssimata introdotta da espressioni all’ottativo, quali “come se dicessimo”, o “come se in greco si dicesse”. Equivalenze esatte sarebbero, per esempio, quella tra i nomi di *Hippokrateia* e *Consualia*, dati da Arcadi e Romani alla stessa festa (1.33.2) o quella di Ilizia con Era *phosphoros* e di Afrodite nel bosco con Libitina (4.15.5). Nelle traduzioni “quasi” esatte, un termine latino è seguito da una descrizione che ne specifica il significato, come nel caso di *trabae*, “vesti bordate di porpora e con righe violette” (2.70.2 e 6.13.4) o di trionfo “processione e sacrificio trionfale per la vittoria” (2.34.3). Tra le equivalenze approssimate, infine, si può ricordare *Lykaion* come traduzione di *Lupercal* (1.32.3) o “colle Cronio” quale traduzione di “colle

⁴⁰⁷ CAES. *Gall.* 6.17.1-2. In proposito, Charles Marie Ternes ha proposto che *l’interpretatio Romana* fu “inventée par César pour faire croire qu’en Gaule la victoire de la romanité était complète et définitive”, TERNES 2005, p. 411.

⁴⁰⁸ TOMMASI MORESCHINI 2008, p. 329, con bibliografia.

⁴⁰⁹ MORA 1995, *passim*.

Saturnio”, antico nome del colle Capitolino (1.34.1). Il confronto con la testimonianza liviana e plutarcaea, in cui sono evidenti le differenze tra il *pantheon* greco e quello romano, rende evidente come la descrizione dionisiana sia, invece, tesa ad un’assimilazione, con inevitabili deformazioni della realtà descritta. Di rilievo “quei casi in cui Dionigi si trova a ridurre una divergenza tra i *pantheon*, ricordano traduzioni multiple (e quindi equivoche) di una stessa figura divina o equivalenze asimmetriche (tra una figura minore od un *daimon* ed una divinità precisata da un attributo), o risulta in difficoltà di fronte a talune equivalenze, pur riportate, od addirittura omette talune figure, perché per lui intraducibili”⁴¹⁰.

Nonostante questi limiti, si continua a ritenere che *interpretatio romana* non sia esclusivamente una *traslatio* ma una vera e propria *identificatio*, basata sulla conoscenza degli storici antichi delle realtà culturali che andavano descrivendo⁴¹¹. Così, per esempio, *Ogmio* sarebbe Ercole, *Teutates* diverrebbe Mercurio o Marte⁴¹².

Anche se si accettasse tale proposta, in parte condivisibile perché per *interpretare* è indispensabile *conoscere* ed *identificare*⁴¹³, non è lecito, tuttavia, supporre né che nella realtà dei fatti fu operata un’assimilazione né che ad essa corrispose un’introduzione della divinità locale nel *pantheon* romano. Come affermato da Olivier de Cazanove “le assimilazioni non si fanno in nessun modo a caso, o a partire da vaghe somiglianze tra le due figure da raffrontare. Seguono invece precise leggi: le *interpretationes* prendono in considerazione il parallelismo o la

⁴¹⁰ MORA 1995, p. 413.

⁴¹¹ MAIER 1997, p. 158, parla di una “equation of two divinities”, sulle cui ragioni, però, ammette non ci sia ancora chiarezza. ANDO 2008, p. 43, ritiene sia riduttivo considerare *interpretatio* come un fatto esclusivamente linguistico-concettuale.

⁴¹² Per questa ipotesi si veda, a titolo esemplificativo, RIGATO 2008, p. 237. Un vero e proprio elenco di “divinità romane assimilate a quelle galliche”, è proposto da FINOCCHI 1994, pp. 7-13. Si vedano, però, le osservazioni di HÄUSSLER 2008a, pp. 23-24.

⁴¹³ A proposito dell’*interpretatio* Raffaele Pettazzoni sosteneva che essa implicasse una *comparazione*. Le divinità sarebbero le stesse, espresse con nomi diversi nelle rispettive lingue, e perciò traducibili da una lingua all’altra PETTAZZONI 1959, p. 1. L’*interpretatio* non sarebbe che una forma di “sincretismo puramente dottrinale e letteraria”, PETTAZZONI 2005, che a riguardo cita i noti passi di Erodoto, Cesare, Tacito. Invita ad un approccio critico, SCHEID 1999a, p. 385: “Il faut éviter d’utiliser sans critique préalable les textes et les descriptions de Cèsar, Diodore, Cicéron ou Tacite, comme si ces auteurs décrivaient des systèmes religieux universels, semblent aux religions du Livre. Il s’agit, en fait, chez ces auteurs d’abstractions généralisant certaines pratiques ou représentations, dont rien n’apprend quand elles ont été observées”.

divergenza delle competenze funzionali attribuite a ciascuna delle divinità, il posto che esse occupano nelle rispettive strutture religiose”⁴¹⁴.

È opinione piuttosto diffusa, invece, che l'*interpretatio* fosse una modalità per introdurre una divinità non romana nel *pantheon* romano, tanto che se ne è, talvolta, parlato in termini di “meccanismo”, di “pratiche” o di “trattamenti”⁴¹⁵. Come osservato da John Scheid, invece, “lorsqu’une divinité inconnue se manifestait à l’improviste, même pour aider les Romains, comme le fameux *Aius Locutius* au IV^e siècle av. J.-C., son épiphaneie devait être acceptée par les instances publiques; elle devait en quelque sorte bénéficier de la majorité au sénat”⁴¹⁶. E aggiunge: “Les dieux romains sont innombrables. Ils remplissent tout le monde connu. Certains se sont

⁴¹⁴ Questo significa, quindi, che preliminarmente a qualsiasi proposta di *interpretatio*, intesa come *identificatio*, è la conoscenza, estremamente approfondita, delle caratteristiche, funzioni, gerarchie delle divinità appartenenti a sistemi religiosi non romani. Tentativi in questo senso sono compiuti, per esempio, nell’ambito del progetto *Fontes Epigraphici Religionum Celticarum Antiquarum*, i cui risultati scientifici sono pubblicati in diversi contributi, cfr. *Dieux des Celtes* 2002, *Kelten und ihre Religion* 2004, *Keltische Götter* 2005, *Spuren keltischer Götterverehrung* 2007, *Continuity and Innovation* 2007-2008, *Divinidad Indígenas* 2008, *Dedicanti e cultores* 2008. Si tenga presente che è formalmente improprio considerare il problema nei termini di una religione, poiché “Posséder une meme religion signifie que l’on appartient à la meme communauté religieuse et qu’on célèbre en commun des rites”, SCHEID 1999a, p. 383. Si vedano inoltre le riflessioni metodologiche proposte da MARINETTI 2008b, p. 157 a proposito dell’incidenza delle variabili spazio-temporali nell’analisi dei sistemi religiosi antichi. La studiosa propone l’esempio dei Veneti considerati in termini unitari benché, nei fatti, poco si conosca della loro realtà sociopolitica. Da ciò ne deriva l’impossibilità di chiarire se esistesse un *pantheon* comune di riferimento o se, invece, ogni comunità elaborasse un sistema teologico autonomo. Analogamente “la celticità/gallicità dell’Italia” non è propriamente riconoscibile “come un blocco compatto e immutabile nello spazio e nel tempo, ma come una realtà (o una pluralità di realtà) complessa e flessibile, che interagisce con le altre «culture» e comunità dell’Italia antica, che assorbe stimoli e influenze, o che – al contrario - esprime (e «rivendica»)", VITALI 2000, p. 221. Un esempio per tutti è il frazionamento delle tribù celtiche e liguri nell’Italia nord-occidentale: Salassi, Taurini, Sallui, Vertamacori, Bagienni, Statielli, Epanteri Montani, su cui, cfr. CRESCI MARRONE 1987, pp. 11-14. La restituzione di un sistema religioso “celtico” (o “ligure”) unitario si presenta, quindi, allo stato attuale dei dati disponibili prematuro. In quest’ottica ne deriva che la definizione stessa di “culto di sostrato” presenta un rischio di genericità.

⁴¹⁵ Cfr., per esempio, CENERINI 1992, p. 94, MAIER 1997, p. 158, MENNELLA 1998, p. 168, GIORCELLI BERSANI 1999, p. 89, nt. 187, p. 101, ZACCARIA 2008a, p. 375, GREGORI 2010, p. 34: “solo sporadicamente sopravvissero forme di culto per divinità non sottoposte ad *interpretatio* e dunque non integrate nel *pantheon* romano, il cui nome fu in taluni casi, come quello dei devoti, semplicemente latinizzato”.

⁴¹⁶ SCHEID 2007a, pp. 124-125. Si veda anche PROSDOCIMI 1989, p. 484.

manifestés aux Romains, portent un nom traditionnel, possèdent une résidence et un culte: ils font partie de l'ordre romain, public ou privé. D'autres divinités résident dans les pays étrangers. Si les Romains agissent dans ces pays étrangers, il est inévitable, à leurs yeux, d'entrer en relation avec elles, en leur rendent un culte sur place ou en les invitant à résider à Rome. Enfin, même en pays romain, certaines divinités sont prèsumées présentes, mains sans avoir jugé nécessaire de se révéler aux Romains"⁴¹⁷. L'introduzione di una nuova divinità seguiva, quindi, regole ben precise⁴¹⁸, tanto che, alla fine del II secolo d.C., Tertulliano così ironizzava:

*Ut de origine aliquid retractemus eiusmodi legum, vetus erat decretum, ne qui deus ab imperatore consecraretur nisi a senatu probatus. Scit M. Aemilius de deo suo Alburno. Facit et hoc ad causam nostram, quod apud vos de humano arbitratu divinitas pensitatur. Nisi homini deus placuerit, deus non erit; homo iam deo propitius esse debet*⁴¹⁹.

Ovviamente, le prescrizioni in tema religioso non vietavano la pratica di culti a divinità locali o personali⁴²⁰: è necessario, però, che nel valutare l'effettiva portata

⁴¹⁷ SCHEID 2007a, p. 129.

⁴¹⁸ Se l'*interpretatio* fosse, a tutti gli effetti, un modo per accogliere nel *pantheon* ufficiale una divinità straniera, è lecito chiedersi il motivo di modalità differenti come quelle che portarono all'assunzione ufficiale di divinità come *Venus Erycina* o *Mater Magna*, si veda FONTANA 2001, pp. 91-102, con bibliografia precedente. Altro caso è quello dell'*evocatio*. È estremamente significativo che in età tardo repubblicana il rito dell'*evocatio* fosse ancora vivo e praticato, come dimostra una importante dedica alla divinità tutelare di *Isaura Vetus*, città conquistata dai Romani nel 75 a.C., cfr. AE 1977, 816, HALL 1973, pp. 568-571, LE GALL 1976, pp. 519-524, e da ultimo, BEARD, NORTH, PRICE 2006, p. 138.

⁴¹⁹ TERTULL. *Apolog.* 5.1. Si veda in proposito PROSDOCIMI 1989, p. 484.

⁴²⁰ "Le religioni dell'Italia antica erano «pluridimensionali». Non erano una raccolta di credenze relative agli dèi imposte direttamente a tutti, sempre e ovunque, con la mediazione di un clero. Gli dèi e i doveri religiosi erano imposti ai Romani in quanto collettività. Un Romano o un Italico partecipavano ai culti perché membri di una comunità; se non ne facevano parte, tali obblighi non li riguardavano". E altrove: "Certamente nulla impediva agli individui di intrattenere relazioni personali con una divinità nazionale o straniera, ma non si devono confondere queste relazioni (ammesso che esse debbano essere paragonate a quelle che più tardi instaurarono i cristiani) con la pratica religiosa corrente, né confondere tali atti religiosi con le opinioni religiose dei Romani", SCHEID 1993, p. 68. Un esempio eloquente in tal senso è quello della coorte ausiliaria di *Emesa*, che, tra gli ultimi decenni del II secolo d.C. e la metà del III secolo d.C., fu di presidio in Pannonia. I soldati praticavano

della “romanizzazione dei culti”⁴²¹, si distingue la religione ufficiale dalle forme di devozione individuale⁴²². Ciò non toglie che anche la permanenza di una religiosità indigena o, al contrario, l’adattamento ai culti romani nello spazio personale in alcuni casi può essere usato come indicatore dei fenomeni di acculturazione.

È inoltre indispensabile tenere presente che nei sistemi politeistici gli dei “degli altri” non erano ritenuti falsi idoli e la loro eventuale adozione non poneva i problemi di una religione monoteistica. La venerazione e introduzione di nuove divinità era, secondo l’efficace sintesi di Andreas Bendlin: “An additive extension of an open system”⁴²³.

Queste ragioni, dunque, portano alla conclusione che *interpretatio* non possa essere intesa come una forma di identificazione tra due divinità, delle quali una è destinata inevitabilmente a scomparire o ad essere “assorbita” nell’altra a seconda della vitalità e delle aspirazioni autonomistiche dei vinti. L’*interpretatio* è piuttosto il procedimento linguistico di cui si servivano storici, greci e latini, per far comprendere ai loro lettori il sistema religioso di popoli sconosciuti, con i quali entravano via via in contatto.

A corollario di questa osservazione si pone un passo, a lungo discusso, di Erodoto a proposito delle affinità di competenze tra Iside e Demetra⁴²⁴.

contestualmente due riti differenti: da una parte si venerava *Iuppiter Optimus Maximus*, dall’altra Elagabalo siriano, BEARD, NORTH, PRICE 2006, p. 309. Si veda anche FITZ 1972, pp. 177-195, HAYNES 1993, pp. 141-157. Estremamente interessanti sono, inoltre, alcune iscrizioni bi- o trilingui, *CIL* VI, 710=*ILS* 4337=*CISem* II, 3903, *CISem* II, 3, *CIL* VIII, 2515=*CISem* II, 3905, che mostrano come i dedicanti, che possiedono una doppia identità, “celle de leur patrie et l’identité civique romaine”, tendano a tradurre degli atti cultuali indigeni in riti romani o, più in generale, a rispettare “la grammaire rituelle de chaque religion”, SCHEID 2005d, pp. 223-227.

⁴²¹ L’espressione è di FONTANA 2009b, p. 298.

⁴²² Come, per esempio, in CRESCI MARRONE 1997a, pp. 153-154.

⁴²³ BENDLIN 1997, p. 53. Cfr. anche SCHEID 1999a, p. 385 e SCHEID 2007a, p. 131: “Le polythéisme romain ne repose donc pas seulement sur le fait que les dieux étaient innombrables. Son principe réside plutôt dans la limite des fonctions divines et la capacité humaine de multiplier la population divine en décomposant sans cesse les actes envisagés. (...) Le monde des dieux est donc indéfiniment extensible et peut en même temps toujours être réduit à quelques unités, selon le besoin. Nous comprenons mal les raisons et les règles présidant à la croissance ou décroissance contextuelles du nombre des dieux”.

⁴²⁴ HDT. 2, 59.

Si tratta chiaramente dello stesso mezzo linguistico che adotteranno, più tardi, Polibio, Cesare, Tacito, Lucano (LUCAN. 1.444-447, *et quibus immitis placatur sanguine diro Teutates, horrensque feris altaribus Hesus, et Taranis Scythicae non mitior ara Dianae*). Ciò che è interessante notare ai fini di questo discorso è che, superata l'idea inesatta di un sincretismo tra le due divinità⁴²⁵, oggi si concorda sul fatto che Erodoto si limita a proporre un'*interpretatio* nel senso proprio di *traduzione*, per spiegare le funzioni e le competenze di Iside nel *pantheon* egizio, citando la figura che nel mondo greco aveva le il ruolo e le qualità più simili al suo⁴²⁶.

Si pone, allora, il problema di definire quale possa essere il termine più corretto per indicare il processo attraverso il quale alcune divinità locali furono "sostituite" da divinità latine o romane. In alcuni casi si potrebbe parlare di *assimilazione* per intendere un processo di assorbimento, non necessariamente identificativo, della divinità epicoria da parte di quella importata (nel senso che X ingloba/assolve le funzioni di Y). Tuttavia, potrebbe anche verificarsi il caso di una netta sostituzione dell'una con l'altra. Si tratta, inoltre, di processi che potevano essere temporanei o permanenti. Resta, quindi, imprescindibile valutare il problema caso per caso, in base ai contesti.

Ma, aldilà della questione appena presentata, altri due temi sono intrinsecamente connessi all'*interpretatio*: il primo è rappresentato dal rapporto tra divinità (indigene/allogene, non ufficiali/ufficiali, non romane/romane, *etc.*), il secondo dalla valutazione dei fenomeni di *resistenza*, *sopravvivenza*, *mediazione*, con implicazioni di tipo ideologico e politico, di cui la recezione dei culti importati costituisce, a tutti gli effetti, uno dei parametri fondamentali.

⁴²⁵ Tentativi di definizione e classificazione dei fenomeni di sincretismo sono stati effettuati a più riprese negli ultimi decenni. LEVÉQUE 1973, pp. 179-187, con una classificazione in cinque tipi fondamentali e MOTTE, DELFORGE PIRENNE 1994, pp. 11-27, che hanno chiarito come si possa definire «sincretismo» solo quel processo in cui tutte le divinità del medesimo sesso e con identiche caratteristiche si fondano in un'unica identità. Malgrado la messa a punto di André Motte e Vinciane Delforge Pirenne, molti continuano a proporre dei 'sincretismi agglomeranti', basati sulla fusione delle caratteristiche di due, o più, divinità distinte. Sul tema e sui sincretismi isiaci, si vedano anche DUNAND 1998, pp. 335-378, DUNAND 1999, pp. 97-116, XELLA 2009, pp. 135-137, MALAISE 2005, pp. 141-152, FONTANA 2010, pp. 74-86, con riferimenti bibliografici.

⁴²⁶ A questo proposito cfr. DUNAND 1973, pp. 80-81, RUDHARDT 1992, pp. 224-225, DUNAND 1999, p. 99, SFAMENI GASPARRO 2007, p. 48.

Relativamente alla prima questione, preliminare è una riflessione generale sull'autonomia e la mobilità religiosa delle comunità che popolavano la penisola italiana prima della completa romanizzazione⁴²⁷.

La fisionomia dei culti risultava differente a seconda della città, che in materia di riti, strutture e gerarchie divine si autoderminava. Che ogni struttura religiosa costituisse un sistema a sé stante appare in tutta evidenza dalle fonti epigrafiche laddove, per esempio, le Tavole Iguvine, la tavola opistografa di Agnone (Is), le dediche del santuario di Rossano di Vaglio (Pz) mostrano differenze nella quantità dei teonimi, nelle funzioni e nei rapporti reciproci tra divinità, nelle cerimonie⁴²⁸. Come è stato notato, però, più che il conteggio delle assenze/presenze di dèi e la conseguente individuazione di modelli comuni tra sistemi religiosi di comunità linguisticamente e culturalmente vicine, essenziale è la molteplicità delle varianti⁴²⁹. Ne costituisce un'esemplificazione efficace, secondo Olivier de Cazanove, il confronto tra la "triade *krapuvi*" iguvina e la "triade arcaica" o "precapitolina"⁴³⁰. A Roma, Giove, Marte e Quirino erano invocati e rappresentati dal *flamen Dialis*, *flamen Martialis* e *flamen Quirinalis*; a Gubbio, davanti alle tre porte della città, tre volte erano offerti dei buoi in sacrificio a *Iuve krapuvi*, Marte *krapuvi* e *Vufiune krapuvi*. L'affinità dei due sistemi deriverebbe, come è stato dimostrato, da uno stesso modello ispirato, secondo la tesi di Georges Dumézil, alla "trifunzionalità": sovrana e sacerdotale, guerriera, produttiva e sociale⁴³¹.

⁴²⁷ Cfr. la sintesi di DE CAZANOVE 1993, pp. 12-29.

⁴²⁸ Su questi documenti cfr. PROSDOCIMI 1989, pp. 484-498, 513-519, 519-521.

⁴²⁹ Cfr. la sintesi proposta da DE CAZANOVE 1993, pp. 16-17. Si veda anche PROSDOCIMI 1989, pp. 477-545.

⁴³⁰ DE CAZANOVE 1993, pp. 17-18. Si veda anche PROSDOCIMI 1989, pp. 489-496.

⁴³¹ DUMÉZIL 1946, pp. 115-123, DUMÉZIL 1955. Malgrado il modello di Dumézil non sia ovunque applicabile e risolutorio, John Scheid ha osservato come la struttura trifunzionale sia attestata con sistematicità in alcune liste di divinità a Roma e in Italia e non solo nelle fasi arcaiche. I *Frates arvales* classificarono secondo un modello tripartito le divinità presenti nel bosco sacro della *dea Dia*, tra il 183 d.C. e il 240 d.C., in occasione di un atto di espiazione, SCHEID 1993, p. 58. Sulle competenze divine, cfr. SCHEID 2007a, pp. 131-132. Si veda anche lo studio di PERFIGLI 2004, dedicato alle numerose divinità degli *indigitamenta*, ciascuna della quali posta a presiedere un particolare momento della vita individuale o collettiva. Si tratta, però, di divinità testimoniate per lo più dai padri della Chiesa, in aperta polemica con la religione romana.

Se, però, le prime due funzioni sono assolute a Gubbio e a Roma dalle medesime divinità, l'ultima è affidata, in un caso a Quirino, nell'altro a *Vufiune*, la cui rispettiva etimologia è significativamente simile⁴³².

Oltre che per autonomia e singolarità ogni sistema religioso si caratterizzava, al contempo, per flessibilità al cambiamento, motivata dalle molteplici occasioni di contatto e interferenza tra genti appartenenti a differenti orizzonti etnici e culturali⁴³³.

Queste peculiarità erano proprie anche della religione romana, la cui trasformazione cominciò già dall'epoca arcaica⁴³⁴. Benché, infatti si configurasse come "Une religion ritualiste et comme telle sévèrement traditionaliste; cela ne l'empêche pas d'évoluer ed d'intégrer de nouveaux éléments, car l'ouverture aux nouveaux citoyens et aux nouveaux dieux était traditionnelle à Rome"⁴³⁵. Gli aspetti di conservatorismo erano, dunque, legati al *rito* e non tanto all'incremento di divinità. La valutazione dei rapporti tra divinità indigene, importate ed ufficiali non potrà trascendere, pertanto, dalla considerazione delle peculiarità dei sistemi religiosi dell'Italia antica, al contempo autonomi e mobili, e dal bilancio delle circostanze storiche che portarono al contatto interreligioso.

Se si abbandonasse tale approccio metodologico e si seguisse, in un astratto esercizio di sistematizzazione, lo schema tripartito proposto tradizionalmente in letteratura (divinità dal teonimo latinizzato, assimilate, romane) le difficoltà interpretative, le forzature e le distorsioni sarebbero inevitabili. Sarà sufficiente un caso esemplificativo per ciascuna delle categorie individuate.

In Italia settentrionale, tra le attestazioni di dei dal nome latinizzato estremamente interessante è quella di *Albiorix*, divinità celtica venerata nelle Alpi Cozie e in Gallia, nelle montagne della Provenza, nella valle della Durance e della Dora. Un centro di

⁴³² Secondo alcuni il teonimo Quirino deriverebbe da **co-uiri-no*, cioè il signore della collettività dei *virii*, così come *Vofonio* da **leudhyo-no*, ovvero il signore del popolo, cfr. DE CAZANOVE 1993, pp. 17-18.

⁴³³ Secondo Olivier de Cazanove, per esempio, la mobilità nella sfera del sacro sarebbe stata favorita, innanzitutto, dall'esistenza di "santuari all'intersezione di più popoli", nelle diverse accezioni di "santuari di confine", "comuni", "emporici", "federali". Un altro fattore decisivo è stato individuato nella convisione di eroi fondatori e di divinità tutelari della tradizione mitica di città o *ethnos*. Non è trascurabile, infine, la mobilità di singoli uomini, DE CAZANOVE 1993, pp. 20-27.

⁴³⁴ SCHEID 2007a, pp. 11-12, 132.

⁴³⁵ SCHEID 2007a, p. 20.

culto, connesso ad una sorgente di acque ritenute salutare, sorgeva presso la stazione *ad Martis*, sulla via che collegava *Augusta Taurinorum* al Monginevro. Il sito ha restituito numerosi vasi graffiti dedicati ad *Albiorix* o ad Apollo. La coesistenza dei teonimi non sarebbe né indice di una resistenza della religiosità di sostrato né, tanto meno, di una forma di assimilazione tra le due divinità. Secondo la convincente proposta di Silvia Giorcelli Bersani è possibile, invece, che il luogo fosse frequentato per le sue prerogative sananti e che i devoti, a seconda della loro origine etnica ed estrazione culturale, si sarebbero rivolti alternativamente ad *Albiorix* o ad Apollo⁴³⁶.

Le divinità considerate, in letteratura, esito di un'assimilazione sono numerose⁴³⁷: tra queste, *Anna Perenna* risulta, forse, la più singolare. Una sola iscrizione, rinvenuta nel 1922 a Feltre (BI) e datata all'inizio del I secolo d.C., ne attesterebbe,

⁴³⁶ GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 102-104. Nel *corpus* delle iscrizioni di Lagole di Calalzo (BI) si annovera una serie di dediche, alternativamente a *Trumusiate* o Apollo che presentano formulario votivo in venetico e in latino e onomastica dei dedicanti talvolta di origine indigena, MARINETTI 2001c, pp. 337, n. 43, 338, nn. 46, 49, p. 339, nn. 52, 91, p. 341, n. 98, p. 342, n. 103, p. 345, n. 107, p. 346, nn. 123, 132, p. 347, nn. 175, 176, p. 348, n. 177, p. 349, nn. 180, 181, p. 350, nn. 182, 183, p. 351, n. 185, p. 352, n. 187, p. 353, n. 188, p. 354, nn. 191, 192, p. 356, n. 196, pp. 357-359, nn. 197, 199, 200, 201, 202, 207, 208, 209, 210, 216, p. 360, nn. 218, 219, p. 361, nn. 221, 222, pp. 362-369, nn. 227, 230, 252, 255, 256, 264, 266, 269, 270, 299, 303, 305, 385, 389, 394, 410, 415, 423, 424, 430, MAINARDIS 2008, pp. 234-245, nn. 145-245. Queste iscrizioni, che armonizzano componente venetica ed elemento romano (MARINETTI 2001b, pp. 65-66), sono state valutate come indizio di una graduale romanizzazione del culto, con l'introduzione di una divinità romana, Apollo, che, per un fenomeno di *interpretatio*, "risulta mantenere almeno alcune caratteristiche della divinità preromana, così direi la virtù sanante", FOGOLARI 2001a, pp. 372, 376. Nella divinità venerata a Lagole si è, inoltre, riconosciuto il dio *Belenus* interpretato con epiteti venetici, LEJEUNE 1968-1969, pp. 21-91. Secondo VITALI 2000, p. 216, non esisterebbero prove epigrafiche certe in tal senso. Alla luce di quanto proposto per *Albiorix* e *Apollo*, credo sia possibile prospettare una soluzione analoga anche per il santuario cadorino.

⁴³⁷ Tra le divinità romane che "sostituirebbero" quelle indigene si citano, generalmente, Minerva, Ercole, Diana, Saturno, Vesta. Un caso interessante è quello di Apollo nel quale confluirebbero, secondo Ileana Chirassi Colombo, divinità locali in età augustea o primo-imperiale. Secondo la studiosa il fenomeno sarebbe dettato dalla volontà delle comunità di allinearsi politicamente alle esigenze dei conquistatori ma, allo stesso tempo, "di sottrarsi ad un processo deculturante totale" poiché Apollo era oggetto di culto personale da parte di Augusto, CHIRASSI COLOMBO 1975-1976, p. 188. Apollo avrebbe avuto, secondo alcuni, una diffusione limitata tanto che l'unico santuario dedicato al dio sarebbe quello di Lagole di Calalzo (BI), BASSIGNANO 1987, p. 327, GIORCELLI BERSANI 1999, p. 104.

infatti, il culto in Italia settentrionale⁴³⁸.

Documenti di carattere fortemente eterogeneo⁴³⁹ hanno costituito le basi per gli studi storico religiosi e archeologici volti a chiarire la natura del culto o a individuare il *nemus* dove si celebrava la festa ricordata da Ovidio⁴⁴⁰. Ancora sussistono, tuttavia, molti dubbi e divergenze⁴⁴¹ che rendono arduo affermare, come peraltro è stato fatto, che *Anna Perenna*, potesse costituire, nel feltrino, l'esito di un fenomeno di assimilazione con la venetica *Reitia* dalle caratteristiche "assai simili a quelle che si riconoscono alla dea italica"⁴⁴². Neppure il confronto con alcuni documenti

⁴³⁸ CAMPANILE 1924, pp. 150-153, *AE* 1925, 82.

⁴³⁹ Cfr. *Fasti Antiates Miores* (*ILLRP*, 9, *InscrIt* XIII, 2, p. 6), *Fasti Vaticani* (*CIL* I², p. 242, *InscrIt* XIII, 2, p. 173), *Fasti Farnesiani* (*CIL* I², p. 250, *InscrIt* XIII, 2, p. 225). VARRO *Men.* 506 (riportato da GELL. 13.23), LABER. *mim.*² 279, OV. *fast.* 3.523-712, SIL. 8.28, MART. 4.64.16; MACR. *Sat.* 1.12.6. Secondo Mario Torelli, alcune testimonianze archeologiche dimostrerebbero l'arcaicità del culto ad *Anna Perenna*. Si tratterebbe dell'iscrizione latina sinistrorsa, recante il teonimo *ana*, graffita su un'olla della metà del VI secolo a.C., proveniente dalla Cloaca Massima e di un'identica iscrizione dal santuario di Minerva a Lavinio, datata entro la prima metà del III secolo a.C., TORELLI 1984, pp. 65, 238. Per un'arcaicità del culto, cfr. anche CAPANNA 2006, pp. 48-49 che rileva come le fonti letterarie ed epigrafiche siano successive.

⁴⁴⁰ Tra i tanti contributi, si vedano, LAMACCHIA 1958, pp. 381-404, PORTE 1971, pp. 282-291, FAUTH 1978, pp. 145-150, RADKE 1979, pp. 66-68, TORELLI 1984, pp. 57-67, 198, 237-239, PORTE 1985, pp. 142-150, BOËLS-JANSSEN 1993, pp. 23-35, RADKE 1993, pp. 134-136, RÜPKE 1995, pp. 194-195, PEREA 1998, pp. 185-219, *LTUR, suburbium I, s.v. Annae Perennae nemus* (M. Piranomonte), pp. 59-63, *Santuario della musica* 2002, D'ALESSIO, DI GIUSEPPE 2005, pp. 177-196, CAPANNA 2006, pp. 65-70, WISEMAN 2006, pp. 51-61.

⁴⁴¹ Il passo di Marziale *Et quod virgineo cruore gaudet Annae pomiferum nemus Perennae*, è stato, per esempio, spunto per svariate interpretazioni: c'è chi, come Mario Torelli, ha inteso l'espressione nel senso di sangue mestruale e ha considerato *Anna Perenna* una divinità dei *purgamenta virginalia*, associata ai riti di passaggio femminili; chi, invece, ha messo in relazione il *virgineo cruore* e la gioiosa, quasi oscena, festa delle Idi di marzo alla perdita della verginità; chi, come John Scheid ha accolto la correzione *virgineo liquore*, proposta da alcuni commentatori, e vi ha colto un riferimento topografico per il bosco sacro, posto probabilmente in connessione con l'*Aqua Virgo*. Su queste diverse opinioni, cfr., rispettivamente, TORELLI 1984, pp. 50-74 e TORELLI 1990, pp. 99, 100, 103; BOËLS-JANSSEN 1993, pp. 23-26, 34-35; SCHEID 2003-2004, p. 910. Tra le proposte di correzione c'è anche *nequiore, cohorte, rubore*, v. IMMISCH 1928, pp. 183-192.

⁴⁴² BASSIGNANO 1987, p. 332 e p. 337 dove è collegata al culto di Marte. *Anna Perenna* può essere, secondo versioni in parte divergenti, la personificazione di un'antica formula augurale per l'anno nuovo o è una dea dal carattere lunare e, insieme, emblema del ciclo eterno del tempo che sempre si rinnova. L'anno arcaico aveva infatti inizio a marzo. PORTE 1971, pp. 282-291, ha spiegato il teonimo sulla base di un passo di Macrobio (MACR. *Sat.* 1.12.6): *Eodem quoque mense et publice et privatim ad Annam Perennam sacrificatum itur ut annare*

epigrafici rinvenuti a Roma può contribuire a delineare la natura del culto praticato a *Feltria*⁴⁴³.

Si è detto, dunque, che la singolare presenza di *Anna Perenna* in Cadore sia riconducibile ad un fenomeno di cultura antiquaria, attestata tra la fine della repubblica e l'inizio dell'impero, nell'ambito del vivace dibattito sul ruolo giocato dagli Etruschi nell'Italia romana⁴⁴⁴. Il culto ad *Anna Perenna*, diffuso precocemente a *Caere*⁴⁴⁵, avrebbe trovato nuova fortuna a *Feltria*, centro retico di origine etrusca, secondo la versione degli eruditi dell'epoca. Un *revival* etrusco è prospettato anche da Loredana Capuis, che inserisce la dedica in un coerente sistema, connesso alla costruzione della via *Claudia Augusta*, fortemente voluto dall'imperatore etruscologo Claudio⁴⁴⁶.

perennareque commode liceat. Una volta coniugati i verbi *annare* e *perennare* all'infinito si otterrebbe una formula che ricalca il nome di *Anna Perenna*. La presenza della copula *-que* non porrebbe problemi dal momento che Varrone, in una lista di divinità menziona la dea come *Anna ac Perenna*. L'ipotesi è stata criticata da ANDRÉ 1978, pp. 71-72, e da BOËLS-JANSSEN 1993, pp. 27-28, poiché nell'ipotesi ricostruttiva verrebbe a mancare l'avverbio *commode*, non trascurabile in una formula augurale. *Anna Perenna* sarebbe, secondo un'altra proposta, una nutrice divina cfr., per esempio, ANDRÉ 1978, pp. 71-72. Diversamente PORTE 1985, pp. 652-56. Si vedano anche GUARDUCCI 1936, pp. 25-30, GUARDUCCI 1951, pp. 99-103.

⁴⁴³ Si tratta di due dediche, datate al II secolo d.C., alle *Nymphae sacratae*, cioè "paredre" di *Anna Perenna*: *Nymphis sacratis // Suetonius Germanus cum / Licinia coniuge / Annae Perennae votum / quod susceperant si se victores statuerunt aram mar/moream se posituros denuo / victores facti votum mel/riti solvimus / ded(icata) Non(is) Apr(ilibus) Silvano et Augurino / co(n)s(ulibus)*, e *Suetonius Germ[anu]s / Nymphis sacra[tis] / Annae Perennae d(onum) d(edit)*, cfr. AE 2003, 252, AE 2006, 155, AE 2003, 253. Una terza dedica fa riferimento esclusivamente alle Ninfe: *Votum sacratis quondam / Nymphis feceram / boni patroni meritis ob victoriam / C(ai) Acili Eutychetis reddimus / et esse sanctas / confitemur versibus / aramque gratis / dedicamus fontibus / Eutychides lib(ertus)*, cfr. AE 2003, 251. Nel feltrino, invece, nessuna iscrizione sacra ricorda le Ninfe né allude a una *victoria* per la quale si è sciolto un voto.

⁴⁴⁴ Sul dibattito e sulle permanenze etrusche nell'Italia romana, cfr., con ulteriore bibliografia di riferimento, AIGNER-FORESTI 2008, pp. 99-114, BRIQUEL 2008, pp. 115-133, SORDI 2008, pp. 89-97.

⁴⁴⁵ Così testimoniarebbero il teonimo graffito su quattro ciotole dal santuario di valle Zuccara, quello su un recipiente a vernice nera e quello dipinto su un piattello di tipo "Spurinas" datato tra il tardo VI e l'inizio del V secolo a.C., da un contesto funerario, TORELLI 1984, pp. 238-239.

⁴⁴⁶ RIGONI 1987, pp. 452, 455, nota 92, GAMBACURTA, CAPUIS 1998, pp. 117-118, CAPUIS 1999a, p. 163. L'idea è ripresa anche da CRESCI MARRONE 2001b, p. 143, a proposito dell'iscrizione a *Vetloniae* rinvenuta in località Canevere ad Altino (Ve). Si veda, inoltre, l'ipotesi di Mario Denti circa una possibile connessione tra la presenza di *Anna Perenna* in Cadore e il senatore

L'ipotesi di una ripresa erudita connessa al sistema religioso etrusco, mi sembra estremamente probabile per le divinità del *pagus Arusnatium*, ma forse difficilmente verificabile per il culto di *Anna Perenna*, non solo perché non sembra trattarsi di una dea etrusca *tout court*, benché attestata a *Caere*⁴⁴⁷, ma anche perché la sua festa assume rilevanza dall'età augustea⁴⁴⁸. In particolare Ovidio nei *Fasti* inserisce l'episodio e le eziologie su *Anna Perenna* in relazione con il racconto dell'uccisione di Cesare, della sua apoteosi e della conseguente vendetta da parte del *princeps*. Come è stato recentemente dimostrato con argomenti persuasivi, il racconto ovidiano sarebbe strettamente connesso a temi della propaganda augustea, in particolare alla leggenda delle origini troiane di Roma e all'esaltazione delle *gens Iulia*⁴⁴⁹. Alla luce di ciò, pare più opportuno inserire la presenza di *Anna Perenna* a Feltre nel quadro della ri-vitalizzazione operata da Augusto dell'origine troiana di Roma che, presso i Veneti, che condividevano una comune origine dal capostipite Antenore, non poteva che riscuotere particolare favore.

Aspetti problematici o, almeno, spunti di riflessione emergono anche nell'affrontare la categoria delle divinità cosiddette "tradizionali"⁴⁵⁰. Talvolta teonimi sono accompagnati da epiclesi ed epiteti che ne rivelerebbero, secondo l'opinione

P. Clodius Thrax *Peto*, legato con la famiglia volterrana dei *Caecinae*, cfr. DENTI 1991b, p. 188, nt. 44. Si veda, inoltre, TORELLI 1969, p. 296.

⁴⁴⁷ Secondo Margherita Guarducci è improbabile che si tratti di una divinità etrusca, GUARDUCCI 1936, pp. 39, 46-47.

⁴⁴⁸ TORELLI 1984, pp. 237-238: "le feste romane, a giudicare dalla descrizione ovidiana, dimostrano che in epoca tardo-repubblicana ed alto-imperiale si era perso completamente o quasi il senso originario della celebrazione, offuscato dal carattere di scampagnata lungo il fiume assunto certo da diverso tempo".

⁴⁴⁹ Più specificatamente, Ovidio si rifarebbe alla leggenda delle origini troiane di Roma, secondo le varianti diffuse in età augustea, come indicano i richiami alla tradizione della scomparsa di Enea, ai legami tra Boville e Augusto, allo stretto rapporto tra Vesta e il *princeps*. Alla temperie augustea riportano anche i riferimenti all'apoteosi di *Anna*, Enea, Cesare che il testo sottende, e i riferimenti agli istituti repubblicani sui quali, rivoluzionati dall'interno, Augusto andava fondando l'instaurazione del suo potere, come il tribunato della plebe. Questi motivi, non solo conferiscono unità alla sequenza ovidiana delle Idi di marzo, ma avvicinano *Anna Perenna* e Cesare ad Augusto senza gettare discredito sul discorso ufficiale, PALLISCO 2009. Si vedano, inoltre, sul racconto ovidiano di *Anna Perenna* come "piccola Eneide", BARCHIESI 1994, pp. 12-14, FERNANDELLI 2009, pp. 139-172.

⁴⁵⁰ Piuttosto diffuse anche le espressioni "dodici dei" o "*pantheon* greco-romano", cfr. per esempio BASSIGNANO 1987, p. 334, ZACCARIA 2008a, p. 375. Sull'uso improprio di queste denominazioni, cfr. SCHEID 2007a, pp. 10-11.

corrente, la componente indigena⁴⁵¹: è il caso, per esempio, di *Mercurius Moccus*, *Iuppiter Apeninus*, *Minerva Flanatica*⁴⁵². Ciò può essere in molti contesti verificabile, ma ancora una volta non generalizzabile.

Ad Altino (Ve), nel già citato santuario in località Fornace, alla divinità di tradizione venetica *Altnoi*, sarebbe subentrato *Iuppiter*, quasi certamente *Iuppiter Altinatis*. Il cambiamento della titolarità templare non credo sia da valutare come un'interpretatio, nell'accezione comunemente accolta di *identificatio* ma, piuttosto, come una sostituzione avvenuta nel segno della continuità funzionale⁴⁵³. Come di recente sottolineato da Giovannella Cresci, la scelta di Giove per il santuario periurbano, sembra dipendere da diversi requisiti: "la funzione per così dire poliadica; la connotazione, sia gerarchica che altimetrica, di *summus*; la necessità di fungere da corrispettivo di un titolare preromano di assoluta autorevolezza; la volontà di imprimere il sigillo dell'ufficialità romana a un'antica pratica di

⁴⁵¹ È comune, per esempio, l'invito a distinguere le dediche *Iovi Optimo Maximo*, senza dubbio di matrice ufficiale, da quelle *Iovi* accompagnate o meno da un epiteto, indizio di una possibile assimilazione con una divinità locale, si veda, per esempio, BASSIGNANO 1987, pp. 334-336. Analogamente l'aggettivazione *Augustus/-a* di teonimi locali è considerata una legittimazione religiosa ufficiale, cfr. GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 54-56. La questione rimane, invece, aperta per GREGORI 2009, p. 307, PANCIERA 2003a, pp. 215-239, PANCIERA 2006, pp. 521-540. Cfr. anche ZACCARIA 2008b, pp. 234-236, che osserva come l'epiteto *Augustus/-a* sia attribuito a "divinità fortemente radicate nel territorio". Le ricerche di carattere storico-religioso e linguistico inerenti il tema della teonimia, delle epiclesi e degli epiteti sono numerose. Si vedano, tra le più recenti e con ulteriori riferimenti bibliografici, LUGINBÜHL 2002, pp. 263-284, *Nommer les Dieux* 2005, DE BERNARDO STEMPEL 2006a, pp. 57-66, DE BERNARDO STEMPEL 2006b, pp. 31-47, MARINETTI, PROSDOCIMI 2006, pp. 95-103, HAINZMANN, DE BERNARDO STEMPEL 2008, pp. 105-134, DE BERNARDO STEMPEL 2008c, pp. 145-150, GONZÁLEZ RODRÍGUEZ 2008, pp. 81-104, MARINETTI 2008b, pp. 155-182, REDENTOR 2008, pp. 105-124, MARINETTI 2009a, pp. 81-127, PROSDOCIMI 2009, pp. 361-386.

⁴⁵² Sul primo si veda la dedica *In h(onorem) d(omus) d(ivinae) / deo Mercur(io) Mocco / L(ucius) Mascl(ius?) Masculus et / Sedatia Blandula / mater ex voto*, CIL XIII, 5676=ILS 4603. Quanto a *Iuppiter Apeninus*, secondo Francesca Cenerini, celerebbe un originario dio della montagna, le cui prerogative sarebbero da avvicinare a quelle di *Iuppiter Poeninus*, cfr. CIL XI, 5803, CENERINI 1992, p. 95. Sulla *Minerva Flanatica*, anch'essa ritenuta da alcuni interpretazione di una divinità del sostrato "venetico-illirico", cfr. GIRARD 1981, pp. 212, 218-219, CENERINI 1992, p. 105. DEGRASSI 1932, pp. 87-91, ha chiarito come l'attributo derivi da *Flanates*, ovvero il nome degli abitanti dell'attuale golfo del Conaro, PLIN. nat. 3.21.139: *Ius Italicum habent Flanates, a quo sinus nominatur*. Secondo Federica Fontana la *Minerva Flanatica* rifletterebbe una realtà cittadina, FONTANA 1997a, p. 18.

⁴⁵³ MARINETTI 2008b, p. 163.

commerci amministrati; la possibilità di enfatizzare lo statuto pubblico di un'area sacra di frequentazione tanto risalente e di funzione tanto incisiva, per non dire generatrice, per la vita della comunità"⁴⁵⁴. Il fatto che non sia stata mantenuta l'originaria titolarità templare, cosa peraltro ammessa dalle norme sui *sacra*, credo possa dipendere dall'adeguamento al modello importato, nei confronti dei quali la comunità altinate si era da sempre dimostrata precocemente recettiva⁴⁵⁵.

Similmente, anche quello di *Iuppiter Poeninus* si configura come un culto pienamente romano, a celebrazione della *pax augustea* che aveva reso sicure le vie di transito alpino⁴⁵⁶.

Questi esempi mostrano quanto sia sempre opportuno indagare circa le motivazioni che in alcune circostanze portarono ad una sostituzione di titolarità, come avvenne probabilmente nel santuario di *Minerva Medica Memor Cabardiacensis*⁴⁵⁷, in altre all'associazione di un epiteto, spesso topico, al nome tradizionale, come *Minerva Nortina*, o di un altro teonimo, come *Apollo Belenus*⁴⁵⁸, senza dover presupporre

⁴⁵⁴ CRESCI MARRONE 2011a, p. 105.

⁴⁵⁵ Già Giovannella Cresci Marrone, a proposito delle testimonianze altinate, notava una generale conformità al modello romano, già prima della concessione della *latinitas* nell'89 a.C., CRESCI MARRONE 2001b, p. 147. Si vedano, inoltre, CRESCI MARRONE 1999, pp. 121-139, CRESCI MARRONE 2000b, cc. 125-146, BANDELLI 2003b, pp. 179-198.

⁴⁵⁶ CHIRASSI COLOMBO 1975-1976, p. 167, LANDUCCI GATTINONI 1991, pp. 127-135, CENERINI 1992, p. 95, GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 96-99. Sul valore della conquista in età augustea del valico alpino, cfr. RODA 1997, pp. 165-166. Si veda anche GIORCELLI BERSANI 2000, pp. 425-449.

⁴⁵⁷ Il santuario si trova lungo la valle del fiume Trebbia nella *Regio VIII*. Generalmente si ritiene che la Minerva di Travo costituisca l'*interpretatio* di una divinità indigena, legata alla sefera della *sanatio*, cfr., per esempio, CENERINI 1992, p. 105, MALNATI, MIARI 2008, p. 73, RIGATO 2008, pp. 237-239. Contrariamente all'opinione comune, John Scheid ha negato tale possibilità spiegando come non sia: "necessario cercare nei culti preromani o nei culti della natura la ragione di questo culto [...] Minerva vi era attiva in quanto tecnica della medicina e del sapere medico". Lo studioso non esclude, tuttavia, la presenza di un culto pre-romano. SCHEID 2008b, pp. 90-91. Concorda con questa opinione anche SARTORI 2008, p. 176.

⁴⁵⁸ ZACCARIA 2008a, p. 391, nota 70, che considera *Belenus* epiclesi di Apollo. La necessità di riflettere su quale possa essere l'interpretazione delle dediche nelle quali compaiono due teonimi credo emerga con evidenza dalla annosa questione sulle origini di Beleno. Sulla base dell'integrazione [*Belatu*]kadriakos di un'iscrizione altinate, datata al IV secolo a.C., è stato proposto di considerare *Belenus*, variante ipocoristica del nome del dio celtico della guerra, CHIRASSI COLOMBO 1976, p. 175, PROSDOCIMI 1978b, pp. 376-377, PROSDOCIMI 1988, pp. 301-302, MARINETTI 1996, p. 76, CRESCI MARRONE 2001b, pp. 141, 145, MARINETTI 2001a, pp. 103-116, CRESCI MARRONE 2011b, p. 106. Il teonimo *Belatukadro* (ma anche *Balatucaadro*, *Balatucairo*,

sempre un fenomeno di *interpretatio/identificatio* di un originario nume locale⁴⁵⁹. È opinione diffusa, infatti, che l'accostamento di due teonimi sia indicativo di una fusione tra una divinità romana e di una indigena⁴⁶⁰. In anni recenti, Ralph Häusler ha tentato di dimostrare come spesso, pur con soluzioni diverse a seconda dei contesti, si tratti di attributi o apposizioni che specificano il potere di una divinità. Lo studioso propone il caso esemplificativo di *Maponos*, nome di un dio venerato in *Britannia*, ma anche, più semplicemente, un aggettivo che significa "il figlio di dio". Le dediche indirizzate ad Apollo *Maponos*, secondo Häusler, potrebbero, quindi, anche essere lette come ad "Apollo, figlio di Zeus"⁴⁶¹.

A margine di questi esempi, di per sé già estremamente indicativi circa la necessità di un rigoroso approccio analitico, non è trascurabile un altro dato ovvero che una stessa divinità potesse assolvere a più funzioni o distinguersi per diverse specificità. È stato notato, per esempio, che benché la competenza primaria di Mercurio fosse indirizzata alla dimensione lucrativa e alle transazioni commerciali, l'estensione

Baliticauro, Belatocairo, Belatucabro, Belatucagro, Belatucauro, Belleticauro, Blatucadro, Blatucauro, è documentato in *Britannia* da un buon numero di dediche (*CIL* VII, 294; *CIL* VII, 314; *CIL* VII, 337; *CIL* VII, 369; *CIL* VII, 874; *CIL* VII, 934; *AE* 1933, 130; *AE* 1929, 127; *AE* 1977, 517; *AE* 1969/70, 294) anche associato a Marte (come *CIL* VII, 957; *CIL* VII, 746; *CIL* VII, 318; *AE* 1958, 99). Cfr., con carta di distribuzione, BIRLEY 1986, pp. 60-61, fig. 5, IRELAND 2008, p. 181, n. 342, p. 182, n. 352. Se, come è stato proposto, Beleno costituisce una più tarda sostituzione di *Belatukadrus* e se la medesima continuità si prospetta per *Mars*, si dovrebbe, come logica conseguenza, presupporre una convergenza di sfera d'azione tra Beleno, *Belatukadrus* e Marte, fatto che resta però al momento non dimostrabile. Per un approfondimento sulla questione e sul culto di Beleno, si veda *infra*.

⁴⁵⁹ GIORCELLI BERSANI 1999, p. 101, pensa all'assenza o a una parziale riuscita del fenomeno dell'*interpretatio*.

⁴⁶⁰ Non è da escludere la possibilità che in una dedica due o più teonimi possano essere avvicinati senza l'aggiunta di un elemento congiunzione, come è stato dimostrato per alcune iscrizioni sacre greche, cfr. FONTANA 1997a, pp. 90-91. A proposito delle formulazioni con più teonimi, in ambito medio-italico, Olivier de Cazanove ha suggerito, in via ipotetica, un rapporto di subordinazione tra divinità o un'indicazione santuariale, come ad esempio a Rossano (Pz) la dedica *mamertei mefitanoi*, potrebbe essere rivolta "a Marte, che si trova nel santuario di Mefite", DE CAZANOVE 1993, pp. 15-16.

⁴⁶¹ Sarebbero otto le attestazioni a *Maponus*, delle quali quattro in associazione ad Apollo, GREEN 1992, s.v. *Mabon*, p. 137; GREEN 1992, s.v. *Maponus*, p. 140; DELAMARRE 2003, s.v. *mapo-*, pp. 216-217; BOTHEROYD, BOTHEROYD 2004, s.v. *Mabon*, pp. 206-207; BOTHEROYD, BOTHEROYD 2004, s.v. *Maponus*, p. 216; HÄUSSLER 2008a, p. 39, HÄUSSLER 2008b, pp. 17-18. Una simile ipotesi è stata proposta per *Mars Leucimalacus/Leucimalicus* dove *Leucetius* avrebbe il significato di "brillante", cfr. GIORCELLI BERSANI 1999, p. 109.

della sua sfera d'azione fu tale da non poter più considerare il dio *interpretatio* della principale divinità celtica, come invece generalmente si accetta⁴⁶². Altrettanto si può dire, per esempio, per Diana, associata nelle *coloniae latinae* ad Apollo, in funzione antibarbarica⁴⁶³, ma venerata anche in qualità di *Augusta, Conservatrix, Lucifera*⁴⁶⁴ o in associazione con le *Matronae*⁴⁶⁵.

Talvolta, poi, funzioni simili potevano essere condivise da più divinità⁴⁶⁶ o più divinità potevano essere invocate, a sostegno di altre, nella celebrazione di determinati riti⁴⁶⁷. Valutare l'eventuale risultato dell'interrelazione tra gli dei, tanto più se pertinenti a sistemi religiosi differenti, diventa, dunque, un'operazione da condurre con estremo rigore al fine di evitare associazioni, assimilazioni, identificazioni del tutto arbitrarie e, talvolta, paradossali. Le conoscenze su *Reitia*, per esempio, sono ancora molto esigue⁴⁶⁸; ciò nonostante nella storia degli studi la dea venetica risulta identificata con Diana (ma anche Fortuna, Venere, Nemesi), a *Vicetia*, con *Iuno*, a *Patavium*, con Minerva, ad *Ateste*, mentre ancora nessuna ipotesi è

⁴⁶² Per l'ipotesi di una identificazione, cfr., a titolo esemplificativo, RIGATO 2008, p. 237. Mercurio si configurava come custode dei percorsi viari e di coloro che di essi si servivano per lo sviluppo delle loro attività. Una particolare venerazione per il dio è, infatti, documentata per molte famiglie commerciali, CRESCI MARRONE 2001b, p. 143. Mercurio fu anche protettore degli araldi, inventore della lira, guida agli Inferi, si vedano COMBET FARNOUX 1980, COMBET FARNOUX 1981, pp. 457-501. Riflessioni circa il culto di Mercurio sono proposte da GIORCELLI BERSANI 1999, p. 83, ŠAŠEL KOS 2008, pp. 294-295.

⁴⁶³ FONTANA 2006, pp. 313-326, CICALA 1995, pp. 355-365, CICALA 2000, pp. 39-47.

⁴⁶⁴ BASSIGNANO 1987, p. 338.

⁴⁶⁵ CIL V, 6497, GIORCELLI BERSANI 1999, p. 78. *Dianae et [[Ma]t[r(onis)] / [L(ucius) Vetidic(us)]*.

⁴⁶⁶ Attilio Mastrocinque, a proposito del culto di Saturno in Italia settentrionale, respinge l'ipotesi di un'identificazione di un dio locale dalle caratteristiche ctonie e agrarie. Un fenomeno simile avrebbe, infatti, potuto coinvolgere anche altre divinità italiche garanti della fertilità e, al contempo, legate alla sfera ctonia, MASTROCINQUE 1994, p. 109.

⁴⁶⁷ Cfr. SCHEID 1993, p. 57: "*Dea Dia*, patrona della bella luce del cielo nell'epoca cruciale della maturazione dei cereali, esercitava il suo ufficio con la *mater Larum* e i *Lares*, divinità del territorio, di Marte, difensore del territorio, e dei *Semones*, divinità delle semine". SCHEID 2005c, pp. 93-94 ricorda il caso di una preghiera votiva rivolta, al tempo della guerra dacica, a dodici divinità preposte a garantire *salus* e *victoria* per l'imperatore. Il *pantheon* è, dunque, una struttura dinamica nella quale le divinità sono raggruppate in funzione del loro rango e dei loro compiti.

⁴⁶⁸ Alla luce di quanto osservato è, tuttavia, difficile sostenere con DE MIN 2009, p. 189 che "sarà soltanto l'assimilazione/*interpretatio*, in età romana, di alcune espressioni religiose venete a chiarire l'identità e le funzioni delle più antiche divinità locali".

stata avanzata per la *Reitia* di Magré (Vi)⁴⁶⁹.

Non è ozioso, infine, distinguere tra culti ufficiali e culti importati dai coloni, né dimenticare l'influenza che ebbe, in alcuni contesti dell'Italia settentrionale, l'apporto orientale: ad *Aquileia*, proprio all'inizio del I secolo a.C., un peregrino di origine anatolica, dedica al frigio *Attis Papas* un altare cilindrico tipico dell'area rodia e microasiatica⁴⁷⁰; ad *Altinum*, il materiale del deposito di fondazione della porta approdo, di età tardo-repubblicana, comprende una dedica in greco⁴⁷¹; ad *Ateste*, il rilievo di *Argenidas* proverrebbe proprio dall'area santuariale attribuita ai Dioscuri⁴⁷².

Le osservazioni proposte rendono evidente, parafrasando Silvia Giorcelli Bersani, come non sia in alcun modo possibile analizzare con gli stessi criteri e all'interno degli stessi parametri storici fenomeni culturali eterogenei sul piano documentario e funzionale⁴⁷³. Il rischio, come emerge dagli esempi proposti, è quello di valutare in modo indifferenziato i culti "non romani" e di ricondurli al generico concetto di "religiosità locale", sintomatica di una, più o meno, evidente resistenza alla romanizzazione⁴⁷⁴.

La presenza o l'assenza di culti non romani sono, dunque, giudicati come manifestazioni di assimilazione, opposizione e, talora, di mediazione⁴⁷⁵.

C'è chi, come Cesare Letta, ha colto nei contesti romanizzati una totale e spontanea adesione, in un lasso di tempo assai breve, al modello religioso importato. Ciò non fu dovuto ad un'imposizione ma il frutto di una collaborazione delle *élites* locali, che

⁴⁶⁹ Su *Reitia* a *Vicetia*, cfr. CRACCO RUGGINI 1987, pp. 268-271 e CRACCO RUGGINI 1990, pp. 8-9; su *Reitia* a *Patavium* e ad *Ateste*, si veda *infra*; su *Reitia* a Magré (Vi), cfr. RUTA SERAFINI 2002a, p. 258.

⁴⁷⁰ *CIL* I², 3410, BRUSIN 1991, 2, FONTANA 1997a, pp. 86-98, 187-189, BOFFO 2003, pp. 529-558, STEUERNAGEL 2004, pp. 123-124, BANDELLI 2009a, p. 121, ZACCARIA 2009, p. 84.

⁴⁷¹ ANTONETTI 1999, pp. 67-73.

⁴⁷² DI FILIPPO BALESTRAZZI 1985, pp. 33-51, DI FILIPPO BALESTRAZZI 1986, pp. 129-144, DI FILIPPO BALESTRAZZI 1989, pp. 173-190, DI FILIPPO BALESTRAZZI 2004, pp. 397-403.

⁴⁷³ A volte documenti isolati sono serviti per costruire sistemi e delineare quadri complessi circa la sopravvivenza o resistenza della cultura locale in età romana; in altri casi, si sono giustapposti fonti non omogenee, GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 87-88.

⁴⁷⁴ GIORCELLI BERSANI 1999, p. 89. Invita alla prudenza anche SARTORI 2008, p. 181.

⁴⁷⁵ Su questo aspetto, cfr. *Assimilation et résistance* 1976, *Romanisation und Resistenz* 2003, *Romanisation et épigraphie* 2008, *Unità politica* 2008 e i numerosi riferimenti bibliografici in BANDELLI 2009b, pp. 29-69.

ambivano ad una possibile integrazione entro la nuova classe dirigente⁴⁷⁶.

Ad una posizione più sfumata giunge, invece, Giuseppe Zecchini che, in diversi contributi, distingue tra la realtà del I secolo a.C. e I secolo d.C., in cui i “vinti” passano gradualmente dalle ultime resistenze all’assimilazione e la tarda età imperiale, in cui vi fu un recupero della memoria storica locale in chiave non esclusivamente autonomistica⁴⁷⁷.

Una mediazione è quella che propone anche Gino Bandelli, secondo il quale, per esempio, la presenza di *Timavus-Temavus* e *Belenus-Belinus* ad *Aquileia* e, analogamente, di divinità locali nella *Venetia* e nell’*Histria*, non può in alcun modo interpretarsi come un fenomeno di resistenza del sostrato, poiché costituiva prassi politico-religiosa dei Romani la tolleranza dei culti indigeni, se giudicati non pericolosi⁴⁷⁸. Riflessioni simili, ma dalla prospettiva dei “romanizzati”, sono proposte da John Scheid: le trasformazioni religiose furono operate, senza traumi, entro il quadro delle riforme istituzionali romane poiché “les élites locales n’y ont pas considéré la confrontation des deux systèmes religieux comme un problème important”⁴⁷⁹.

A fronte di ogni interpretazione politica circa la presenza di culti locali in contesti istituzionalmente romanizzati è necessario, tuttavia, capire se, come e quando tali culti siano stati ufficialmente introdotti nel *pantheon* di *coloniae* e *municipia*, al fine di escludere dalla riflessione analitica attestazioni che, di contro, potrebbero essere semplicemente frutto di una devozione personale più o meno tollerata⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ LETTA 1984, pp. 1001-1024.

⁴⁷⁷ ZECCHINI 1984, ZECCHINI 2002, ZECCHINI 2007, pp. 39-54.

⁴⁷⁸ BANDELLI 2009a, pp. 111-113, BANDELLI 2009b, pp. 44-45.

⁴⁷⁹ SCHEID 1999a, pp. 382-383.

⁴⁸⁰ Giovanni Mennella, per esempio, ha tentato di verificare il grado di adesione privata delle élites della Cisalpina al culto delle divinità statali, interrogando un database di centosessanta iscrizioni sacre dalle quali sono escluse i voti pubblici, il culto dell’imperatore, le donazioni e gli altri atti evergetici. Per quanto riguarda seviri ed augustali il database ha fornito sessantasei indicazioni utili relativamente a trentuno teonimi, di cui solo tredici rimandano a culti ufficiali o di matrice italica; il resto è relativo a divinità indigene (*Belenus*, *Aesontius*, *Iunones*), di probabile assimilazione (come *Diana*, *Fons*, *Hercules*, etc.), ctonie (*Dis/Ditis*, *Aeracura*, *Liber* e *Libera*, *Terra Mater*). Per i titolari di magistrature civiche o di cariche e dignità equiparabili, sono state ricavate trentuno indicazioni utili per diciassette teonimi: *Iuppiter*, *Bona Dea*, *Neptunus*, *Fortuna* e *Tutela* si registrano tra le divinità ufficiali di numero superiore a quelle sottoposte a probabile *interpretatio* (*Diana*, *Hercules*, *Mars*, *Mercurius*, *Minerva*). Sporadiche le iscrizioni rivolte a divinità ctonie o indigene. Le dediche dei militari

La dimensione ufficiale di un culto epicorico non si può, quindi, cogliere che nelle fonti in cui emerga l'intervento più o meno diretto di una magistratura civica, o evincere dalla presenza di santuari organizzati⁴⁸¹. Che nel *vicus* di *Nauportus*, per esempio, la divinità locale delle acque *Aequorna* sia stata accolta nel *pantheon* comunitario emerge con chiarezza da due iscrizioni dedicatorie, relative ad un'*aedes* e ad una *porticus* ad essa forse connessa, fatte erigere da *magistri vici* su delibera del consiglio dei *vicani*⁴⁸². Altrettanto evidente è che a *Pedo* e a *Forum Germa*(---), all'imbocco delle vallate alpine nell'attuale Piemonte meridionale, esisteva un'organizzazione culturale con edifici templari di qualche importanza, sacerdoti e personale ausiliario; nella prima località, in particolare, c'era sicuramente almeno un luogo per la venerazione delle *Matronae*, da sole o in compartecipazione con altre entità divine⁴⁸³.

Una delle fonti più importanti nella valutazione dei fenomeni religiosi, soprattutto in fase di romanizzazione, è il calendario, sulle cui potenzialità si è di recente espressa Giovannella Cresci Marrone⁴⁸⁴.

ammontano a diciannove unità per un totale di dodici teonimi, in cui la componente ufficiale è rappresentata da *Iuppiter*, dalla triade capitolina, *Mars*, *Fortuna*, *Spes* e *Victoria Augustae*; le interpretazioni da Apollo *Belenus*, *Iuppiter Poeninus*, *Mercurius*; le preesistenze indigene da *Aesontinus*. Circa infine le due classi superiori, le dediche sono sedici e corrispondono a undici teonimi. Solo tre sono le attestazioni *Iuppiter Optimus Maximus*, seguite da *Fortuna* e *Spes Augusta*. Maggiore il numero degli dei interpretati come *Diana* o *Mercurius*; divinità ctonia è *Terra Mater*. La spiccata preferenza per i culti locali sarebbe determinata dal condizionamento ambientale, dall'influsso dei centri di aggregazione religiosa e di santuari di particolare prestigio che perpetuavano culti precedenti alla romanizzazione (come quello di *Iuppiter Poeninus*), dall'opportunità nel conformare la propria religiosità a quella più corrente sul posto in cui veniva consacrata l'offerta votiva. La classe dirigente, inoltre, poteva intervenire a sostegno di classi di ceto non elevato, per garantire o preservare la funzionalità di un edificio di culto. MENNELLA 2003, pp. 481-502.

⁴⁸¹ FRÉZOULS 1990, p. 185, nt. 24, p. 192, nt. 49, p. 194, nt. 58, p. 195, nt. 61, ZACCARIA 1990, p. 147, BUCHI 2002b, pp. 72-73.

⁴⁸² Su questi documenti, cfr. ZACCARIA 2009, p. 88. Cfr. alcuni significativi casi della Gallia, come quello dell'iscrizione da Mujouls, datata al II secolo d.C.: *Deo Marti/ Veracino / M(arcus) Quartinius / Avitiani fil(ius) / Paternus / aedem fecit / et aram posu(it) / libens mer(i)liti ex voto*, AE 1971, 241, BARRUOL 1994, pp. 49-72, in particolare pp. 57-58, DE SURY 1994, pp. 169-173, in particolare pp. 170-172.

⁴⁸³ MENNELLA 1998, p. 169.

⁴⁸⁴ CRESCI MARRONE 2009b, pp. 209, 212. dove cita il monito di Ovidio a guardare ai calendari delle comunità locali: *peregrinos inspice fastos*, *OV. fast.* 3.87. Sulla testimonianza ovidiana, cfr. anche BEARD, NORTH, PRICE 2006, pp. 27-29.

La fonte documentaria più completa e approfondita in merito ai *sacra* è la *Lex Coloniae Genitivae Iuliae* o, altrimenti detta, *lex Ursonensis*, datata al 44-43 a.C. e relativa alla colonia di Urso in *Baetica*⁴⁸⁵. Il capitolo 64 prescrive che i *duoviri*, entro dieci giorni dall'elezione, si impegnino a stabilire e a proporre all'*ordo decurionum* la riforma calendariale locale, con la distinzione tra i giorni da dedicare agli dei e quelli da deputare alle attività non religiose⁴⁸⁶.

Ilviri quicumque post colon(iam) deductam erunt, ii in die/bus (decem) proxumis, quibus eum mag(istratum) gerere coeperint, at / decuriones referunto, cum non minus duae partes / ader<u>nt, quos et quot dies festos esse et quae sacra / fieri publice placeat et quos ea sacra facere placelat. Quos ex eis rebus decurionum maior pars, qui / tum aderunt, decreverint statuerint, it ius ratum/que esto, eaque sacra eique dies festi in ea colon(ia) / sunt.

Da uno statuto municipale, la *Lex Irnitana*⁴⁸⁷, si apprende, inoltre, che l'organizzazione calendariale coinvolgeva anche la sfera politica e giudiziaria, con la definizione dei giorni di sospensione delle attività pubbliche (cap. 49), di quelli riservati allo svolgimento dei comizi (cap. 50) o alla celebrazione dei processi (cap. 92).

La scansione del tempo civico rientrava quindi, nell'ambito giuridico romano *tout court*, senza che ciò presupponesse una totale conformità tra "centro" e "periferia"⁴⁸⁸.

⁴⁸⁵ Sulla *lex Ursonensis*, cfr. CRAWFORD 1996, RAGGI 2006, *passim*, con bibliografia precedente.

⁴⁸⁶ In materia religiosa la *lex Ursonensis* si esprime anche a proposito delle modalità di finanziamento dei *sacra* (cap. 69), in merito all'organizzazione di *ludi scaenici* (cap. 126) e detta i principi per nominare i *magistri ad fana templa delubra* (c. 128).

⁴⁸⁷ Sullo statuto municipale di Irni, cfr. GONZÁLES 1986, pp. 147-243, LAMBERTI 1993, di cui si seguono rispettivamente la numerazione dei capitoli e l'edizione. Cfr., inoltre, GALSTERER 1988b, pp. 78-90.

⁴⁸⁸ Nessuna norma, pertanto, regolamenta l'inserimento del diritto sacrale romano in ambito locale, cfr. CIC. *leg.* 2.19 e CIC. *leg.* 2.25, 26, secondo il quale tutti i cittadini devono seguire i culti della tradizione romana, ULP. 1 *inst.* D. 1.1.1.2, fa rientrare il diritto sacrale nel *publicum ius*: *Huius studii duae sunt positiones, publicum et privatum. Publicum ius est quod ad statum rei Romanae spectat, privatum quod ad singulorum utilitatem: sunt enim quaedam publice utilia, quaedam privatim. Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit.* Cfr. inoltre le osservazioni proposte in merito da SCHEID 1984, pp. 243-280, SCHEID 1993, p. 67, SCHEID 1999a, p. 400, BEARD, NORTH, PRICE 2006, pp. 303-329, RAGGI 2006, p. 703. Le varianti sono evidenti anche tra il calendario romano arcaico e i calendari italici: se nella maggior parte dei

Le *leges municipales* non forniscono indicazioni specifiche in merito alle prescrizioni da osservare, per esempio, nei rituali, nel *pantheon* da venerare, nell'introduzione di nuovi culti, ma distinguono le *feriae*, festività imposte da Roma a tutti i cittadini, e i *dies festi*, affidati alla decisione dalle comunità locali e il cui *status* poteva essere annualmente modificato⁴⁸⁹. È probabile, quindi, che, in ottemperanza alle norme sacrali, che lasciavano una relativamente ampia autonomia di scelta, alcuni centri preservassero le loro tradizioni, ivi compreso la possibilità di collocare i sepolcreti all'interno dei limiti cittadini, pratica, invece, interdetta a Roma⁴⁹⁰.

Solo in rarissimi casi la gestione dei *sacra* prevedeva l'intervento dell'autorità centrale. Un caso interessante è quello che si apprende da Tacito in un passo degli *Annales*:

*Incessit dein religio quoniam in templo locandum foret donum quod pro valetudine Augustae equites Romani voverant equestri Fortunae: nam etsi delubra eius deae multa in urbe, nullum tamen tali cognomento erat. Repertum est aedem esse apud Antium quae sic nuncuparetur, cunctasque caerimonias Italicis in oppidis templaque et numinum effigies iuris atque imperii Romani esse. Ita donum apud Antium statuitur*⁴⁹¹.

D'altro canto, come hanno rilevato recenti studi sui calendari dell'Italia centro-meridionale, si verificò, soprattutto dopo il *bellum sociale*, una generale tendenza all'adeguamento allo schema centrale⁴⁹². Nelle province, invece, continuano a perpetuarsi anche in età imperiale le tradizioni indigene come conferma il

casi le città del Lazio, così come avveniva a Roma, ponevano sotto la protezione di Marte il primo mese dell'anno, i Sabini e i Sannitici lo facevano per il quarto, gli Ernici il sesto e gli Equi il decimo, DE CAZANOVE 1993, p. 19.

⁴⁸⁹ Sulla definizione di *dies fasti*, cfr. SCHEID 1999a, pp. 392-393, accolta anche da RAGGI 2006, p. 705.

⁴⁹⁰ FEST. p. 146 L, s.v. *municipalia sacra*. ULP. D. 47.12.3.5: *quid tamen, si lex municipalis permittat in civitate sepeliri?*

⁴⁹¹ TAC. *ann.* 3.71.1. Sull'interpretazione del passo, BEARD, NORTH, PRICE 2006, p. 305.

⁴⁹² Per l'Italia, si contano, al momento, quarantasette calendari, datati tra l'età augusta e tiberiana, ad eccezione di quello di *Antium*, riferibile all'inizio o alla metà del I secolo a.C., BEARD, NORTH, PRICE 2006, pp. 305-306. Cfr., in generale, WHATMOUGH 1931, pp. 157-179, DEGRASSI 1963, RÜPKE 1995, SCHEID 1999a, pp. 390-393, SCHEID 2005d, pp. 218-219, SCHEID 2007a, pp. 40-53, SEGENNI 2007, pp. 99-115.

calendario rinvenuto a Coligny, redatto in alfabeto latino ma in lingua locale⁴⁹³. Un'iscrizione lusitana, datata con precisione al 147 d.C. grazie all'indicazione consolare, cita una lista di animali da sacrificare ad una serie di divinità: *Nabia Corona, Nabia, Iuppiter, -urgus, Ida*. Giove, quindi, occupa la seconda posizione nella gerarchia divina locale, e non riceve il bue in sacrificio, come d'usanza a Roma, bensì un agnello e un vitello da latte⁴⁹⁴.

Relativamente all'Italia nord-orientale, al momento, sono solo tre gli insediamenti per i quali si sia accertata la prassi dell'adozione di un conteggio degli anni secondo un'era locale.

L'introduzione della pratica si porrebbe intorno all'89 a.C., in concomitanza con la concessione della *latinitas*, a *Patavium* e a *Vicetia*, mentre a *Feltria*, essa si collocherebbe nel 39 a.C., in seguito, cioè, ai provvedimenti legislativi con i quali fu concessa la *civitas Romana* e fu sciolta la struttura provinciale della Gallia Cisalpina⁴⁹⁵.

Per quanto, quindi, il *corpus* documentario dell'Italia settentrionale non comprenda, al momento, calendari veri e propri, l'individuazione delle date d'inizio delle ère locali, significativamente coincidenti con le innovazioni istituzionali, può offrire spunti di riflessione di grande interesse. La nota e problematica dedica a *Leituria*, reimpiegata nella chiesa di S. Andrea di Sommacampagna (Vr), è datata con precisione, grazie all'indicazione consolare, al 38 a.C.⁴⁹⁶. Se *Leituria* è da considerarsi divinità locale, non è trascurabile che il suo culto appaia attestato in un'iscrizione che cita sia i consoli in carica sia un *curator* e che fu emblematicamente redatta a ridosso all'estensione del *plenum ius* ai Transpadani. È evidente, dunque, che non si

⁴⁹³ DUVAL, PINAULT 1986, OLMSTED 1992. Cfr. anche SCHEID 1991b, pp. 42-57 sulla situazione di Treviri.

⁴⁹⁴ BEARD, NORTH, PRICE 2006, pp. 326-327. *AE* 1973, 319.

⁴⁹⁵ Per la definizione di un calendario locale a *Patavium*, cfr. *infra*. Per *Vicetia* e a *Feltria*, cfr. GHIOTTO 2005, cc. 178-187, CRESCI MARRONE 2009b, pp. 209-212. Su tale pratica, piuttosto diffusa nell'antichità, non solo a livello civico, ma anche provinciale, sacerdotale, vicano, collegiale, *etc.*, si vedano, a titolo esemplificativo, TRAINA 1994, p. 94, PANCIERA 1981, pp. 271-280, ABASCAL 2002, pp. 269-292, TARPIN 2002, pp. 137-140, PANCIERA 2003b, pp. 188-189, ELLERO 2009, pp. 95-120.

⁴⁹⁶ Il testo è il seguente: *]s Leituri/ae v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito) / curatore C(aio) / Manilio M(arci) f(ilio) / C(aio) Nor(bano) L(ucio) L(entulo) co(n)s(ulibus)*. FORLATI TAMARO 1941, pp. 271-278, *AE* 1945, 66, *ILLRP* 203, SARTORI 1960a, p. 237, BASSIGNANO 1987, p. 318, CENERINI 1992, p. 106, ZACCARIA 2001-2002, p. 134.

possa trattare di un fenomeno culturale di “resistenza” o mera sopravvivenza: *Leituria* sembra, invece, inserita ufficialmente nel *pantheon* di una comunità, non individuabile con sicurezza⁴⁹⁷, che proprio in quegli anni andava verosimilmente riorganizzando il proprio assetto civico e, soprattutto, calendariale.

In assenza di calendari, altri documenti epigrafici possono, quindi, fornire indizi preziosi circa l'organizzazione dei *sacra* nelle comunità dell'Italia settentrionale.

Questo potrebbe, forse, essere il caso dell'introduzione ufficiale del culto di *Bergimus* nel *pantheon* ufficiale di *Brixia*. Benché solo cinque siano le attestazioni epigrafiche che ricordano la divinità, esse conservano elementi sufficienti per alcune considerazioni.

La più antica di esse, rinvenuta a Brescia, reca la doppia datazione consolare e locale che permette di ascriverla all'8 a.C.: *L(ucius) Vibius Visci l(ibertus) Nymphodotus / Bergimo votum / C(aio) Asinio Gallo C(aio) Marcio Cen[so]r(ino) / co(n)s(ulibus) / L(ucio) Salvio Apro C(aio) P[ostum]io Costa / (duo)viris quin[q]uennialibus*⁴⁹⁸. Sempre da Brescia provengono sia la dedica, datata al I secolo d.C., al [*Genio Col(oniae)*] / *Brix[ae] et / Berg[imo] / sacr[um] Alpini[us]*⁴⁹⁹ sia una piccola aretta, del II secolo d.C., recante l'iscrizione: *Bergim(o) / M(arcus) Nonius / M(arci) f(ilius) Fab(ia) / Senecianus / v(otum) s(olvit)*⁵⁰⁰. Un quarto documento epigrafico è stato rinvenuto ad Arco di Trento, ovvero nel territorio dei *Benacenses, ager adtributus* di Brescia⁵⁰¹. L'epigrafe è stata, dai più, così letta: *Sex(tus) Nigidius / Fab(ia) primus aedil(is) Brix(iae) decur(io) / honore*

⁴⁹⁷ Si è pensato al *pagus Arusnatium*, cfr. BASSIGNANO 1987, p. 318.

⁴⁹⁸ Conservata al Museo Maffeiano di Verona (n. inv. 28436). Fu rinvenuta, in giacitura secondaria, in un fossato del Castello, presso il santuario sul colle. *CIL V*, 4201, GARZETTI 1984-1986, n. 7, GREGORI 1990, p. 198, A 306, 010 (fine I secolo a.C.), GARZETTI 1991, p. 162, n. 7, MODONESI 1995, pp. 55-56, n. 54, ROSSI 1996, pp. 94-95, n. 90, GREGORI 2000, p. 110 (8 a.C.), VAVASSORI 2008, pp. 363-366 (8 a.C.).

⁴⁹⁹ L'iscrizione si trovava in situazione di reimpiego nella chiesa dei Santi Faustino e Giovita. Secondo gli editori è probabile una sua collocazione originaria dall'area sacra del colle Cidneo. *CIL V*, 4202, GARZETTI 1984-1986, n. 8, GARZETTI 1991, p. 162, n. 8, ROSSI 1996, p. 168, n. 477a, r, VAVASSORI 2008, pp. 366-367. GIORCELLI BERSANI 1999, p. 58, nt. 101, l. 3: *Berg[omi]*.

⁵⁰⁰ L'epigrafe fu rinvenuta nel giardino del conte Secchi presso la Carità nel 1541 ed è ora conservata nei magazzini del Museo di Santa Giulia (n. inv. MR 2616). *CIL V*, 4200, GARZETTI 1984-1986, n. 6, GREGORI 1990, p. 131, A 190, 015, GARZETTI 1991, p. 162, ROSSI 1996, p. 147, n. 354b, VAVASSORI 2008, pp. 369-371.

⁵⁰¹ Nel recinto della torre del castello o, secondo un'altra versione, tra i detriti alluvionali del torrente Varrone, VAVASSORI 2008, p. 367.

*grat(us) d(onum) d(edit) / ex postulation(e) pleb(is) / aram Bergimo restit(uit)*⁵⁰². Un'ultima fonte epigrafica ricorda il dio. Si tratta di una coppa vitrea, trovata nella zona occidentale del *Capitolium* di Brescia e datata tra la fine del II e gli inizi III secolo d.C., recante una figura maschile, con collana a ciondoli, falce lunare (o corna) e frecce, accompagnata dal teonimo *Bergim[us]*⁵⁰³.

Concordemente ritenuto un antico dio epicorico, *Bergimus* è stato alternativamente indicato, nella storia degli studi, di origine retica, celtica, cenomane, orobica⁵⁰⁴, genericamente legato "all'esperienza religiosa protostorica"⁵⁰⁵ o, perfino, "assimilazione gallica" di un preesistente culto "retico o pararetico"⁵⁰⁶. Se ancora si nutrono dubbi sulla natura di *Bergimus*, sulle sue caratteristiche e sulle sue funzioni⁵⁰⁷ e se ancora troppo sfumate sono le conoscenze circa la sua iconografia⁵⁰⁸,

⁵⁰² Conservata al Museo Maffeiano di Verona, n. inv. 28344. *CIL* V, 4981; *ILS* 4908, CHISTÉ 1971, p. 129; BUONOPANE 1985, pp. 152-153; GREGORI 1990, p. 287, A 189, 003, 1051; GARZETTI 1991, p. 181, n. 1051; BUONOPANE 1997, p. 31, GREGORI 2000, p. 146 (I secolo d.C.), PACI 2000, p. 463, BUONOPANE 2001, p. 213, BASSI 2003a, p. 8, MOSCA 2003, p. 37. Per MODONESI 1995, pp. 54-55, n. 53; VAVASSORI 2008, pp. 367-369, l. 4: *honore grat(uito) d(ecreto) d(ecurionum)*. In una lettera scritta a Lodovico Antonio Muratori, Girolamo Tartarotti avanzava l'ipotesi che la lastra, per l'ottimo stato di conservazione e per la buona esecuzione del testo epigrafico, fosse copia di un originale andato disperso. Questa congettura è stata accolta sia da Alfredo Buonopane, sia da Denise Modonesi. I dubbi in merito all'autenticità dell'iscrizione sono stati risolti, cfr. PACI 1993b, pp. 133-145, PACI 2000, pp. 463, 472, nt. 88. Marina Vavassori ha inoltre notato come la presenza di linee guida e di apici siano elementi sufficienti a favore dell'autenticità.

⁵⁰³ ROFFIA 2002, pp. 414-420.

⁵⁰⁴ Il termine deriva da *Oromobii*, ovvero gli abitanti di Bergamo, Como e zone limitrofe (PLIN. *nat.* 3, 124-125). Secondo Marina Vavassori il culto di *Bergimus* sarebbe da estendere anche a quest'area: a Como e a Lugano furono, infatti, rinvenuti due reperti con onomastica individuale riconducibile a *Perkimos/Perkomos*, traducibile in *Bergimus/Bergomus*; lo stesso nome *Bergomum*, che pur non deriva dal teonimo *Bergimus*, ne condividerebbe la stessa area semantica. Cfr. VAVASSORI 2008, pp. 359-360 con bibliografia precedente, ARDOVINO 2003, pp. 67-82, ARDOVINO 2007, pp. 3-13.

⁵⁰⁵ L'espressione è di BASSI 2003a, p. 8. Cfr., inoltre, CIURLETTI, p. 399; MODONESI 1995, p. 55; MOSCA 2003, p. 37, la ritiene molto popolare in considerazione del fatto che l'iscrizione benacense fu voluta *ex postulation(e) pleb(is)*. Concorda con l'ipotesi di un culto di ampia diffusione anche Elisabetta Roffia, la quale nota come fra i dedicanti compaiano sia personaggi di condizione libertina, sia di condizione sociale più elevata, ROFFIA 2002, p. 415, nt. 14.

⁵⁰⁶ MODONESI 1995, p. 55.

⁵⁰⁷ Le ipotesi circa le funzioni e le caratteristiche di *Bergimus* sono molte. MODONESI 1995, p. 55, considera *Bergimus* protettore del colle (*berg*) funzionale alla celebrazione dell'agibilità

quel che è certo è che il suo culto è noto epigraficamente a partire dall'età augustea fino alla piena età imperiale⁵⁰⁹, in un contesto territoriale estremamente circoscritto⁵¹⁰. Ciò ne farebbe, per alcuni, un dio "popolare" e "patrono"⁵¹¹, il nume tutelare di Brescia.

Il fatto, inoltre, che in una delle dediche *Bergimus* compaia in associazione con il Genio della colonia (*CIL V, 4202*) e che sia l'iscrizione di *Nymphodotus* (*CIL V, 4201*), sia quella posta da *Gargennius Q. f. Fab. Sagitta* al *Genius Coloniae Civicae Augustae Brixiae*⁵¹² provengano dall'area sacra del colle Cidneo sono stati considerati elementi sufficienti per proporre un rapporto tra le due divinità, se non una vera e propria

dei valichi alpini, prealpini e appenninici. ARDOVINO 2003, pp. 75, 78, ARDOVINO 2007, p. 11 lo avvicina a *Ogmios*, che controlla i limiti e domina la magia. VAVASSORI 2008, p. 361, nota un'affinità tra *Bergimus* e *Bergusia*, divinità di *Alesia*. Divinità forse analoga a *Poeninus*, secondo MOSCA 2003, p. 37. Che la natura di *Bergimus* sia pressoché ignota non dovrebbe stupire visto che ancora troppo modeste sono le conoscenze sui rituali e le credenze religiose dei sistemi religiosi dei Celti, cfr. VITALI 2000, p. 221.

⁵⁰⁸ Non credo che gli attributi che caratterizzano il busto maschile della coppa vitrea siano sufficienti per cogliervi né un'affinità con *Cernunnos*, come vorrebbe ROFFIA 2002, p. 415, n. 15, né una "suggerione apollinea", così come proposto da ARDOVINO 2003, p. 77. Marina Vavassori suggerisce di interpretare come *Bergimus* anche un busto maschile fittile conservato al Museo Archeologico di Bergamo. L'identificazione si baserebbe sul fatto che sia i particolari fisiognomici sia gli attributi, cioè croci diagonali sul petto e sulla schiena, sono realizzati con piccoli cerchi. I cerchi e la croce diagonale, secondo la Vavassori, sarebbero infatti tipici della religione e dell'iconografia celtica, cfr. VAVASSORI 2008, pp. 361-362, con confronti in nt. 8. Si vedano, però, le riflessioni di Monika Verzár-Bass a proposito del "celtismo" nella scultura cisalpina, in particolare sull'impossibilità di individuare elementi specifici che possano essere ricondotti alla cultura dei Celti, cfr. VERZÁR-BASS 2008, pp. 31-40, in particolare pp. 32, 35, 37. La Vavassori si spinge a considerare che anche la coppa vitrea bresciana è disegnata con la tecnica dei punti accostati "che si potrebbero anche definire minuscoli cerchi". Questa idea credo non possa essere confermata per il semplice fatto che quella dei "punti accostati" è, per l'appunto, una tecnica artigianale largamente diffusa, cfr. ROFFIA 2002, pp. 413-434 con bibliografia.

⁵⁰⁹ Il nome teoforico *Bergimus* è presente anche a Roma, su un bollo laterizio della fine del II secolo d.C., *CIL XV, 889*.

⁵¹⁰ La Vavassori, pur invitando alla prudenza circa la possibilità di individuare un'area culturale sulla base dei soli dati epigrafici, evidenzia come non possa essere accidentale che le quattro testimonianze bresciane provengano da un settore vicino al colle Cidneo, VAVASSORI 2008, pp. 362-363. Sull'area del *Capitolium*, cfr. MIRABELLA ROBERTI 1961, pp. 367-373, ROSSI 1990, pp. 540-541, ROSSI 2002, pp. 217-231, ROSSI 2007, pp. 205-214, con bibliografia precedente.

⁵¹¹ Così VAVASSORI 2008, p. 363.

⁵¹² GARZETTI 1991, p. 162, n. 18, GREGORI 1990, p. 94, A 116, 003 (prima metà del I secolo d.C.).

“sovrapposizione”⁵¹³. Quest’ultima proposta, tuttavia, si scontra con il fatto che nella dedica di *Alpinus* sono presenti come entità distinte i due destinatari del *votum*, ovvero *Genio et Bergimo*⁵¹⁴.

Altre perplessità emergono sul piano storico-religioso.

Come quello di *Bergimus*, infatti, anche il culto del *Genius*, seppure ampiamente documentato⁵¹⁵, presenta ancora difficoltà interpretative, tanto da essere definito “poliverso”⁵¹⁶.

Senza addentrarsi nello specifico della questione, è opportuno ricordare che la devozione al *Genius loci* è stata interpretata in modo antitetico, ovvero da un lato come indicativa di una volontà politica di autonomia⁵¹⁷, dall’altro, come culto a forte connotazione ufficiale, incluso “nella fascia dei culti lealistici”⁵¹⁸.

Se, invece, come vorrebbero alcuni studiosi, sotto il nome romano del *Genius loci* si celasse una divinità locale, risulterebbe difficile spiegare una sua sovrapposizione con un’altra divinità epicoria dal nome latinizzato, quale *Bergimus*.

Sarebbe forse più opportuno prendere le distanze dall’idea di un culto di sostrato, teso alla rivendicazione di identità politica e culturale, per trovare una diversa interpretazione dell’associazione di *Bergimus* e del *Genius Coloniae Brixiae*. Si potrebbe, in tal senso, provare ad approfondire alcune specificità del *Genius loci*.

⁵¹³ GREGORI 2000, p. 274, ripreso da ROFFIA 2002, p. 414, nt. 13, MOSCA 2003, p. 37. *Contra*, VAVASSORI 2008, pp. 363, 366, che ammette la possibilità di attributi in comune.

⁵¹⁴ Non tanto, quindi, perché nella coppa vitrea *Bergimus* compare isolato, come propone VAVASSORI 2008, p. 366. Il fatto che il pezzo sia frammentario non permette, peraltro, di escludere con certezza che la coppa fosse decorata con altri busti di divinità come avviene in altri esemplari, cfr. ROFFIA 2002, pp. 416-417.

⁵¹⁵ CENERINI 1993, p. 160 nota che le fonti letterarie, epigrafiche ed archeologiche ammontano a più di un centinaio.

⁵¹⁶ La definizione è di CENERINI 1993, p. 159. Per il culto del *Genius*, cfr. CENERINI 1993, pp. 159-173, CENERINI 1994, pp. 523-528, SCHEID 2006, pp. 447-448.

⁵¹⁷ Per esempio CHIRASSI COLOMBO 1975-1976, p. 162, CHIRASSI COLOMBO 1976, p. 203, secondo la quale le tendenze autonomistiche di una comunità si esprimerebbero sia attraverso il mantenimento di culti indigeni, sia attraverso la devozione di divinità del *pantheon* romano, funzionalmente ambigui, come il Genio, la Fortuna, le Ninfe. Anche a proposito del *Genius Pagi* degli *Arusnates*, è stata avanzata l’ipotesi che si trattasse di un nume locale, SARTORI 1960a, p. 237, FRANZONI 1982, p. 136, BASSIGNANO 1987, p. 342,

⁵¹⁸ GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 57-58, secondo la quale non è consequenziale “desumere connotazioni epicorie o addirittura di rivendicazione di identità locale in una dichiarazione pubblica di ossequio della personificazione numinosa dell’istituto cittadino nella sua pienezza giuridico-operativa”.

Un utile modello interpretativo di riferimento potrebbe risultare quello del *Genius populi Romani*, in cui *populus* è inteso nel senso allargato di corpo degli appartenenti alla comunità in armi. Esso si contrappone, al *Genius urbis Romae*, che ebbe la funzione di rafforzare l'identità comune del *populus Romanus*. Le due locuzioni, quindi, identificano, da un lato il *Genius* della "realtà sociale" dei cittadini e dall'altra il *Genius* della "realtà materiale" urbana⁵¹⁹. Casi analoghi sono quelli del *Genius Ariminensium*⁵²⁰, del *Genius Tongobricensium*⁵²¹, del *Genius* del *populus* del *pagus Iulius*⁵²², numi tutelari delle comunità; e, viceversa, del [*Ge*]nius *colonia[e]* di *Mutina*, del *Genio municipi Segusini*⁵²³ o del *Genio Municipii Industriensis*⁵²⁴, espressione della dimensione urbana e politico-istituzionale⁵²⁵.

Dati questi presupposti, non escluderei, quindi, che a *Brixia* sia stata rivolta una devozione congiunta alla personificazione dell'istituto cittadino e all'antico nume tutelare della comunità. Ciò significa, in altre parole, che in un dato momento storico, *Bergimus* e il *Genius* della città divennero divinità poliadiche, oggetto di un culto pubblico, in quanto espressione da un lato della città "romana", dall'altro della comunità indigena.

Resterebbe da chiarire in quale circostanza fu istituzionalizzato, in tale doppia forma, il culto poliadico. Torniamo, dunque, alle fonti epigrafiche.

Come notato dagli editori del testo, l'epigrafe di *Nymphodotus* evidenzia, malgrado qualche incertezza, una certa accuratezza sia nell'esecuzione, sia nell'impaginazione. Sono state, inoltre, notate alcune ricercatezze che farebbero

⁵¹⁹ Le espressioni sono di PALLOTTINO 1993, p. 335. Sul significato di *populus*, cfr. anche *Popolo e potere nel mondo antico* 2005.

⁵²⁰ La menzione degli *Ariminenses*, come corpo di cittadini in armi, è presente anche in un altro importante documento epigrafico, proveniente dal santuario di Diana a Nemi: *C(aius) Manlio(s) Aci(dinus) / cosol pro / poplo Arimenesi*, cfr. ILLRP I2 77, CICALA 1995, pp. 355-365.

⁵²¹ CIL II, 5564, LAMBRINO 1965, pp. 230-231.

⁵²² GARZETTI 1984-1986, 5, 1134, GARZETTI 1991, p. 184, GREGORI 2008, p. 62.

⁵²³ CIL V, 7234 *Genio / municipi / Segusini / Iul(ius) Marcel[el]/linus v(ivus) p(osuit) / ex voto posuit*. CIL V, 7235=ILS 3590 *Genio / munic(ipi) Segu[s(inorum)] / ex testame[nto] / Miniciae P(ubli) f(iliae) / Sabinae / de pecunia quae / superfuit opelris Vertumni / C(aius) Pinar(ius) Taurus / heres f(e)c(it)*. Il riferimento a Vertumno, secondo la Giocelli Bersani, accentuerebbe il carattere "romano" del documento, GIORCELLI BERSANI 1999, p. 58, nt. 102.

⁵²⁴ PAIS 958, AE 2007, 564.

⁵²⁵ Si possono inoltre citare il *Genius coloniae Florentiae*, CIL XI, 7030, il *Genius coloniae Ostiensis*, CIL XIV, 9, il *Genius coloniae Ostiensium*, CIL XIV, 8, il *Genius municipi Castrimoeniensis*, CIL XIV, 245, il *Genius municipi Praenestini*, CIL XIV, 2889.

della dedica un'opera di buona bottega⁵²⁶. Nel *corpus* epigrafico cisalpino risulta tra quelle, non molto numerose, in cui è esplicitata la data; tra le dediche a *Bergimus*, inoltre, è la più antica⁵²⁷. Queste caratteristiche hanno indotto gli studiosi a considerare l'occasione di scioglimento del voto pubblica e non un fatto meramente privato⁵²⁸. Il dato significativo, a mio avviso, è non solo l'indicazione dei consoli ma soprattutto quella dei *duoviri quinquennales*, ritenuti i primi della *Colonia Civica Augusta Brixia*⁵²⁹.

La *lex Ursonensis* (cap. 64) e la *lex Irnitana* (cap. K II. 25-28) prevedono che siano i *duoviri*, all'entrata in carica, ad assumersi il compito di determinare i *dies festi*, cioè le festività decise dalle comunità locali⁵³⁰.

Che i *duoviri* fossero i magistrati preposti alla regolamentazione della vita religiosa della città è, del resto, ribadito in un importante frammento di *lex sacra* rinvenuta, in situazione di reimpiego, proprio a Brescia e datata al I secolo d.C.⁵³¹.

Alla luce di questi dati credo non sia improponibile l'ipotesi che l'indicazione precisa della data, attraverso la citazione dei consoli e, in special modo, dei *duoviri* in carica, mirasse ad enfatizzare il momento di introduzione ufficiale di *Bergimus* nel calendario coloniare.

Non pare in contrasto con la natura ufficiale del culto la condizione libertina del dedicante. È noto, per esempio, che a *Praeneste*, le grandi famiglie gestivano il

⁵²⁶ Sono valutate come ricercatezze sia la cura di alcune lettere come, ad esempio, i ganci a volute della Y ascendente, il nesso PH, l'apex sulla O di *Nymphodotus*, la T e la I montanti, sia l'impaginazione con la dedica in seconda linea ben spaziata, la centratura della carica consolare, messa in risalto rispetto a quella cittadina, cfr. VAVASSORI 2008, p. 366. Da notare anche i segni di interpunzione a triangolo.

⁵²⁷ Tra le epigrafi sacre datate in Italia settentrionale si contano, per esempio, CIL V, 7239, CIL V, 4036, CIL V, 6573, CIL XI, 619. Cfr. il recente contributo di ELLERO 2009, pp. 95-120.

⁵²⁸ Secondo Denise Modonesi potrebbe trattarsi di un affrancamento, MODONESI 1995, p. 56. Marina Vavassori suggerisce possa trattarsi anche dell'esaudimento di un altro voto, forse un'avvenuta guarigione, soprattutto in considerazione dell'ipotesi che il culto di *Bergimus* potesse essere connesso a quello delle acque, cfr. ROSSI 2002, pp. 225-226, VAVASSORI 2008, p. 364.

⁵²⁹ BREUER 1996, p. 186, VAVASSORI 2008, p. 364. Sulla data di creazione della *Colonia* la critica oscilla tra gli anni immediatamente dopo il 27 a.C. e il 16 a.C., GREGORI 2008, p. 54, nt. 2,

⁵³⁰ Cfr. RAGGI 2006, pp. 704-710.

⁵³¹ Il testo ricorda il *signum* di una ignota divinità, accenna al sacrificio di un animale ed ammette la possibilità, per i *duoviri* e i *decurioni*, di gestire il denaro per i *sacra*, GARZETTI 1984-1986, n. 83, GREGORI 2008, pp. 56-57, 62.

santuario attraverso i loro servi e liberti, situazione che sembrerebbe replicarsi ad *Aquileia* nel caso del cosiddetto tempio a *Fortuna*, in cui sarebbe coinvolto, oltre ad una *Tampia Luci filia*, anche un *servus* della *gens Dindia*.

*Nymphodotus*⁵³², liberto dei fratelli *Vibii Visci*, figli di un cavaliere amico di Augusto, divenuti senatori con il favore imperiale⁵³³, avrebbe potuto quindi agire per conto dei suoi patroni.

Che poi i *Vibii Visci* fossero vicini all'*entourage* di Augusto e, quindi, presumibilmente, promotori dei suoi interventi a *Brixia*, rafforzerebbe l'ipotesi che, nel quadro di una risistemazione del *pantheon* della nuova *Colonia*, *Bergimus* sia stato intenzionalmente recuperato per divenire, in associazione al *Genius*, dio poliadico e rappresentante di una delle due anime della comunità. L'operazione si inserirebbe, così, a pieno titolo nel programma politico-religioso del *Princeps* volto a restaurare templi, conferire nuovo vigore a culti arcaici, recuperare le antiche tradizioni di Roma, nonché la memoria dei luoghi di culto italici⁵³⁴.

4. Problemi iconografici

Una riflessione critica sul tema si rivela necessaria se si pensa che, non di rado, la documentazione figurata è considerata quale testimonianza della presenza di un culto e delle sue modalità di propagazione. Un caso interessante, a questo proposito, è quello costituito dalla cosiddetta "Fortuna *Panthea*" il cui culto, come è stato da alcuni sostenuto, sarebbe documentato "solo dalle immagini giunte fino a noi"⁵³⁵. Né le fonti letterarie, né quelle epigrafiche confermano, però, l'esistenza di un culto di

⁵³² Un'altra iscrizione, rinvenuta a Urago Mella (Bs), ricorda un [*Nymp*]hodotus *sevir Augustalis*, *CIL* V, 4446, GARZETTI 1984-1986, n. 235. Secondo la Vavassori, se si trattasse della stessa persona, il liberto avrebbe raggiunto un buon grado sociale, VAVASSORI 2008, p. 365, nt. 18.

⁵³³ I *Visci*, poeti ed influenti critici letterari menzionati da HOR. *sat.* 1.10.83 verso il 35 a.C. o poco dopo. Lo pseudo-Acrone, a commento del passo, ricorda che erano figli di Vibio Visco, appartenente all'ordine dei cavalieri e legato da vincoli di amicizia con Augusto. La famiglia era probabilmente originaria della Gallia Cisalpina; il padre è ricordato dallo stesso HOR. *sat.* 1.9.22-23. ALFÖLDI 1982, p. 346, nn. 3-4, BANDELLI 1996b, pp. 19, 21, BREUER 1996, pp. 117-118, GREGORI 1990, pp. 198-199, GREGORI 2000, pp. 109-110.

⁵³⁴ La bibliografia in merito è molto ampia. Si vedano, a titolo esemplificativo, FRASCHETTI 1990, pp. 277-360, CRESCI MARRONE 1993a, *passim*, SCHEID 1999b, pp. 1-19, SCHEID 2003a, pp. 247-257, SCHEID 2005b, pp. 175-193, SCHEID 2009, p. 435.

⁵³⁵ BESCHI 1965, p. 289. Si tratta di immagini di divinità femminili dotate, oltre che di timone e cornucopia, da una pluralità di attributi.

questo tipo⁵³⁶: sono pervenute, infatti, due sole dediche a una Fortuna *Panthea*, di cui una, tra l'altro, di incerta lettura⁵³⁷.

In questa prospettiva, dunque, è necessario distinguere preliminarmente immagini a soggetto *sacro* e immagini *cultuali*⁵³⁸ tenendo presente che quest'ultime non sono di per sé sufficienti a definire un quadro storico religioso se non in concomitanza con le fonti letterarie ed epigrafiche. Inoltre, mentre per la documentazione scritta l'attestazione di una divinità risulta indubitabile per la presenza del teonimo, per quella figurata ci si affida al metodo iconografico. È, quindi, essenziale chiarire se esistano e quali possano essere i criteri oggettivi che permettano di identificare, con un buon margine di certezza, una specifica figura divina.

È noto come i parametri fondamentali per lo studio di un'immagine siano il tema, la notorietà dello schema con cui il tema è riprodotto, le ragioni del committente, la tipologia e la destinazione del manufatto su cui l'immagine insisteva⁵³⁹. Vale la pena, a questo riguardo, ricordare che l'analisi del tema, costituito da soggetto e azione, non può prescindere dalla decodificazione delle componenti che caratterizzano il soggetto stesso, ovvero i cosiddetti "attributi", alla cui corretta interpretazione è a volte affidato il riconoscimento della figura oggetto d'analisi. Questo approccio metodologico per l'interpretazione di un'immagine è indispensabile laddove non ci sia il supporto "narrativo": così, per esempio, se di Icaro è noto il racconto della sua impresa ed è quindi agevole seguire la sua evoluzione iconografica non altrettanto è possibile con Serapide, che risulta completamente privo di una vicenda mitica. Nel primo caso, quindi, la presenza di ali posticce rende relativamente semplice proporre una rappresentazione del mito di Icaro; nel secondo caso, invece, diventa imprescindibile valutare quali possano essere i tratti essenziali e inequivocabili per una corretta identificazione. L'iconografia "del sacro", in effetti, si scontra con un problema complesso che è quello dell'interpretazione del valore semantico del cosiddetto "attributo" o "unità minima"⁵⁴⁰, che è elemento allusivo ad una funzione

⁵³⁶ Cfr. KAJANTO 1981, pp. 510-516.

⁵³⁷ CIL VI, 30867, CIL X, 5800. Non si può, inoltre, escludere che "*panthea*" possa essere un aggettivo attribuito dal dedicante e non una vera e propria epiclesi.

⁵³⁸ Cfr. *supra*.

⁵³⁹ GHEDINI 2002, pp. 555-560.

⁵⁴⁰ BÉRARD 1985, p. 164

e non proprietà esclusiva di una figura divina⁵⁴¹. È chiaro, quindi, che quando ci si trova davanti a simboli generici, più o meno ampiamente condivisi, le proposte di individuazione divengono incerte o determinabili solo da contesto. Lo sviluppo del culto di Fortuna⁵⁴² nel corso dell'età repubblicana e imperiale ebbe, ad esempio, come conseguenza la trasformazione della primitiva funzione di dea protettrice della fecondità nel concetto di divinità potente e sovrana che dispensa, secondo criteri di imprevedibile casualità, benessere, felicità, potenza, vittoria, rovina e disgrazia. Contestualmente, anche gli elementi iconografici che simboleggiavano i concetti di fertilità, abbondanza, fecondità, quali frutti, *cornucopiae*, corone di fiori⁵⁴³, persero il loro primario valore a favore di altri che rappresentavano il dominio sulla sorte, come il globo e il timone⁵⁴⁴. Questo nuovo tipo iconografico, tra l'altro, che metteva in risalto il ruolo della dea anche come protettrice della fortuna personale, ebbe una straordinaria diffusione in un ampio arco cronologico e in vaste zone dell'impero.

Tra vicenda mitica, competenze, funzioni e modalità di rappresentazione di una divinità vi è, dunque, una precisa corrispondenza, destinata, però, a variare, da un lato, a seconda dell'evoluzione nel tempo e nello spazio delle competenze e delle sfere di intervento di una singola divinità, dall'altro dal contesto culturale in cui l'immagine è prodotta, dalla sua destinazione, nonché dal livello della committenza. L'immagine aveva, in ogni caso, una natura polisemica che diversificava il livello di percezione anche per lo spettatore antico. Questo è stato, per esempio, dimostrato da Valerie Huet a proposito delle scene di sacrificio rappresentate sui rilievi di Beaujeau (Rhône), letti tradizionalmente in chiave o romana o gallica. La lettura proposta dalla studiosa, invece, che mette in evidenza la doppia componente gallica e romana di Lugdunum, ha dimostrato come le interpretazioni siano entrambe possibili e come i segni impiegati rimandino, intenzionalmente, all'una o all'altra

⁵⁴¹ Cfr. *EAA*, I, s.v. *Attributo*, pp. 911-912 (A. Brelich); *EAA*, VII, s.v. *Simboli e attributi*, p. 303 (R. Brilliant).

⁵⁴² Sul culto e sull'iconografia di *Fortuna*, cfr. KAJANTO 1981, pp. 502-558; CHAMPEAUX 1982; CHAMPEAUX 1987; *LIMC*, VIII, s.v. *Tyche/Fortuna*, pp. 125-141 (F. Rausa); LICHOCKA 1997. Cfr. inoltre, KABUS-JAHN 1963, p. 102, nt. 38 e GUERRINI 1974-1975, p. 110, nt. 10.

⁵⁴³ Si tratta degli attributi che caratterizzano alcune statuette votive, provenienti da *Praeneste* e databili tra il IV e il II secolo a.C., interpretate come immagini della Fortuna *Primigenia*, CHAMPEAUX 1982, p. 43, n. 171, tav. 5, 1-3; n. 172, tav. 5, 4; n. 175, tav. 6, 2.

⁵⁴⁴ Su questi attributi di Fortuna cfr. LICHOCKA 1997, pp. 30-43.

tipologia di rituale (*ritus romanus* e *ritus "gallicus"*)⁵⁴⁵.

Un esempio illuminante a proposito della questione iconografica e delle ripercussioni che un uso poco prudente delle fonti archeologiche può avere nella ricostruzione del panorama religioso antico di un determinato sito è quello del santuario di *Reitia* ad Este.

Da tempo Loredana Capuis ha rilevato che, in area veneta, diverse divinità sono note epigraficamente ma rare le immagini "divine" all'interno di un pur ricco repertorio figurativo⁵⁴⁶. Che tali personaggi rappresentino devoti è opinione diffusa tra gli studiosi⁵⁴⁷: l'unica immagine considerata come divina tra quelle presenti negli innumerevoli *ex voto* venetici è la cosiddetta "clavigera", ricorrente su i già citati dischi di Montebelluna (Tv), Musile di Piave (Ve), Paderno di Ponzano Veneto (Tv)⁵⁴⁸.

Questa situazione documentaria caratterizza, quindi, anche il santuario di *Reitia* ad Este (Pd), dove, come è stato messo in evidenza, nessuno dei numerosissimi *ex voto* figurati può rappresentare la divinità venerata in età preromana. La documentazione archeologica sembrerebbe più esplicita con la romanizzazione⁵⁴⁹: dal santuario provengono, infatti, oltre a due bronzetti di Ercole⁵⁵⁰, cinque statuette,

⁵⁴⁵ HUET 2008, pp. 399-408.

⁵⁴⁶ CAPUIS 1999a, p. 161.

⁵⁴⁷ PASCUCCI 1990, p. 27 e p. 228, MAGGIANI 2002, p. 82, CAPUIS 2005, p. 512. Si tratta perlopiù di devote, offerenti, iniziande o di guerrieri nelle due tipologie del guerriero in assalto "patavino" e del guerriero stante "lagoliano".

⁵⁴⁸ Potrebbe raffigurare una divinità anche la figura femminile rappresentata su una lamina da Scolo di Lozzo ad Este (Pd), cfr. *Este preromana* 2002, p. 280, fig. 121 (E. Baggio Bernardoni). Lamine bronzee con raffigurazioni femminili simili sono state rinvenute a Sparta nel tempio di *Arthemis Orthia*.

⁵⁴⁹ In questo orizzonte cronologico si possono citare, ad Este (Pd), anche le metope figurate con testa elmata o pileata dal tempio tardo repubblicano di Casale, cfr. MAGGIANI 2002, p. 82 che considera il soggetto "*interpretatio* romana del dio indigeno".

⁵⁵⁰ Nell'ambito del *pantheon* di Baratella sono ricordate, in letteratura, tre figurine di Ercole, recentemente studiate da Lisa Zenarolla. Un bronzetto, conservato a Trieste ma proveniente da Este (Pd), è stato identificato, per il particolare della patera e della clamide, con Apollo offerente, ZENAROLLA 2008, pp. 74, 222-223, tav. 29, fig. 9, con bibliografia precedente; una statuetta di "Ercole in assalto", datata tra il IV e il III secolo a.C., MASTROCINQUE 1992, p. 23, CHIECO BIANCHI 2002a, p. 96, n. 176, tav. 57, figg. 176a-176d, MAGGIANI 2002, p. 82, ZENAROLLA 2008, pp. 74-75, 218-220, tav. 27, fig. 1; un elemento decorativo di un vaso o di un mobile, conformato come Ercole recumbente, anch'esso datato tra il IV e il III secolo a.C., giunto tramite commerci tarantini o etrusco-italici, CAPUIS 1967, pp. 203-223, MASTROCINQUE

la cui identificazione con diverse divinità femminili, ha portato alla formulazione di differenti ipotesi circa la titolarità del santuario atestino nonché sulle trasformazioni del culto di *Reitia* in età romana.

Si tratta di due figurine femminili stanti in bronzo, di cui una con peplo alto-cinto, elmo e patera nella mano destra (esemplare A)⁵⁵¹ e l'altra, con alto cimiero, mano destra appoggiata al fianco e sinistra su un oggetto alternativamente identificato come un tronco, cui sembra attorto un serpente, o come un timone (esemplare B)⁵⁵². Sono noti, poi, due pendagli in argento: una statuina miniaturistica, con scettro (o lancia?), al quale è avvolto un serpente, scudo e un altro attributo, andato disperso, forse riconoscibile con un timone (esemplare C)⁵⁵³; una figura femminile assisa in trono, ammantata, con diadema, scettro (o lancia?) e barra di un timone o patera alla

1987, p. 110, fig. 74, MASTROCINQUE 1992, p. 23, CHIECO BIANCHI 2002a, pp. 95-96, n. 175, tav. 56, figg. 175a-175d, MAGGIANI 2002, p. 82, ZENAROLLA 2008, pp. 75-77, 220-222, tav. 27, fig. 1. Ercole non rappresenta, in ogni caso, la divinità titolare del santuario atestino, ma un *visiting god*. Questa presenza, infatti, come spiegato dalla Zenarolla, non sarebbe dovuta ad un particolare rapporto tra Ercole e la divinità titolare del santuario, identificata secondo la ricostruzione di Maggiani, con Minerva, ma piuttosto alla volontà da parte dei dedicanti di portare come offerta un dono di prestigio. Le statue erculee, cioè, sarebbero state dedicate a *Reitia* in quanto *agalmata* prestigiosi, secondo una usanza che lo accomuna al bronzetto di Paride arciera offerto presso il santuario di Altino/*Altino*, cfr. ZENAROLLA 2008, pp. 77-80. Per l'ipotesi di un precoce rapporto, nel santuario atestino, tra Ercole e Minerva, MAGGIANI 2002, pp. 84-85. Per il bronzetto di Paride arciera, presa di coperchio o decorazione di un recipiente di fabbrica etrusco-padana, del V secolo a.C., cfr. TIRELLI, CIPRIANO 2001, pp. 46-47, fig. 10, TIRELLI 2003a, pp. 232-234, TIRELLI 2003b, pp. 78-79, TIRELLI 2005a, pp. 478, 480-482, tav. IV.

⁵⁵¹ *Arte e civiltà* 1964-1965, p. 285, n. 392, tav. VI, 13 (II secolo a.C.), LIMC II, s.v. *Athena/Minerva*, p. 1059, n. 119 d (F. Canciani), BAGGIO BERNARDONI 1992, pp. 321-322, fig. 235, MASTROCINQUE 1991, p. 222, MASTROCINQUE 1992, p. 23 (III secolo a.C.), CHIECO BIANCHI 1999, p. 378 (IV-III secolo a.C.), MASTROCINQUE 1995, p. 274 (età medio repubblicana), BOLLA 2002, p. 138, n. 19, CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, p. 240, CHIECO BIANCHI 2002a, p. 97, n. 179, tav. 58, figg. 179a-179d.

⁵⁵² *Arte e civiltà* 1964-1965, pp. 285-286, n. 393, tav. VI, 14, MASTROCINQUE 1991, p. 222, BAGGIO BERNARDONI 1992, pp. 321-322, fig. 235, MASTROCINQUE 1992, p. 23 (III secolo a.C.), MASTROCINQUE 1995, p. 274 (età medio repubblicana), CHIECO BIANCHI 1999, p. 378 (IV-III secolo a.C.), BOLLA 2002, p. 138, n. 20, CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, p. 240, fig. 99, 6, CHIECO BIANCHI 2002a, pp. 97-98, n. 180, tav. 58, figg. 180a-180c.

⁵⁵³ MASTROCINQUE 1987, fig. 73 (età tardo repubblicana), MASTROCINQUE 1991, p. 222, BAGGIO BERNARDONI 1992, pp. 321-322, fig. 234, MASTROCINQUE 1992, p. 23 (età tardo repubblicana), MASTROCINQUE 1995, p. 274, BOLLA 2002, p. 138, n. 21, CHIECO BIANCHI 2002a, p. 98, n. 181, tav. 59, figg. 181a-181h,

quale si abbeverava un serpente (esemplare *D*)⁵⁵⁴. A questi pezzi si aggiunge una testina fittile con alto elmo corinzio, pertinente ad una figurina di 40 cm circa di altezza (esemplare *E*)⁵⁵⁵ e una statuina miniaturistica, andata dispersa, in argento, con elmo, scudo e lancia (esemplare *F*)⁵⁵⁶.

I bronzetti *A* e *B* hanno goduto di interpretazioni in parte divergenti: ricondotti dalla maggior parte degli editori allo schema della *Parthenos*⁵⁵⁷, sono stati riconosciuti rispettivamente come "Minerva" e "Minerva/Igea" da Margherita Bolla. Anche la figurina *C* potrebbe, secondo la studiosa, rappresentare una "Minerva/Igea"⁵⁵⁸. Ancor più controversa l'identificazione della statuetta *D*: schema iconografico e attributi sarebbero propri di Minerva, nell'interpretazione di Attilio Mastrocinque; affini ad Iside, per Margherita Bolla, che a sostegno dell'ipotesi propone un confronto con una statuina di una villa nell'agro pompeiano; tipici di Vesta, *Bona Dea*, *Hygiea*, *Salus*, per Adriano Maggiani⁵⁵⁹.

Connessa alla questione del riconoscimento iconografico, risulta quella della divinità titolare del santuario in età romana. Le statuette sarebbero, infatti, testimonianza di una graduale assimilazione di *Reitia* a Minerva⁵⁶⁰ o, alternativamente, di quella fra *Reitia*/Minerva e *Salus*/Igea, in virtù del fatto che "*Reitia* si trasforma proprio in un'accezione salutistica di Minerva"⁵⁶¹.

L'ipotesi più articolata è stata suggerita da Adriano Maggiani che, identificate le statuette *A*, *B* e *C* con Minerva e il monile *D* con *Bona Dea* o Vesta, suggerisce che le

⁵⁵⁴ MASTROCINQUE 1987, fig. 73 (età tardo repubblicana), MASTROCINQUE 1991, p. 222, MASTROCINQUE 1992, p. 23 (età tardo repubblicana), BAGGIO BERNARDONI 1992, pp. 321-322, fig. 234, MASTROCINQUE 1995, p. 274, CHIECO BIANCHI 2002a, pp. 98-99, n. 182, tav. 60, figg. 182a-182h, MAGGIANI 2002, pp. 82-83.

⁵⁵⁵ *Arte e civiltà* 1964-1965, p. 67, tav. IX, 23, dove è avvicinata per caratteri stilistici alla coroplastica italiota del III secolo a.C., MASTROCINQUE 1987, p. 110, MASTROCINQUE 1991, p. 222, BAGGIO BERNARDONI 1992, p. 321, MASTROCINQUE 1992, p. 23, *LIMC*, II, s.v. *Athena/Minerva*, p. 1055, n. 44h (F. Canciani); MASTROCINQUE 1995, p. 274.

⁵⁵⁶ CHIECO BIANCHI 2002a, p. 99, n. 183.

⁵⁵⁷ *Arte e civiltà* 1964-1965, pp. 285-286, CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, p. 240.

⁵⁵⁸ Per l'interpretazione come Minerva, cfr. CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, p. 240, per Minerva/Igea, cfr. BOLLA 2002, pp. 82, 138. Sull'iconografia di *Hygieia* cfr. *LIMC*, V, s.v. *Hygieia*, pp. 554-572 (F. Croissant).

⁵⁵⁹ Cfr., rispettivamente, MASTROCINQUE 1987, p. 110, BOLLA 2002, p. 82, nt. 48, MAGGIANI 2002, p. 82.

⁵⁶⁰ CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, p. 240.

⁵⁶¹ BOLLA 2002, p. 82.

divinità onorate nel santuario della Baratella, in età romana, fossero Minerva e Vesta/*Bona Dea*.

A premessa del suo ragionamento è il fatto che, in età preromana, le iscrizioni dedicatorie sono a *Porai Vebelei*, a *Porai*, a *Sainatei Reitiai Porai*, a *Sainatei Porai*, a *Sainatei Reitiai*. Ciò ha indotto a ritenere che all'origine del culto vi fosse un'unica entità divina *Pora*, il cui nome è stato collegato al latino *paro-pario* o al greco *poros*: la dea era quindi "opifera", "puerpera", "dea del guado", "dea del passaggio", "dea del porto". *Pora* sarebbe stata qualificata nel tempo con epiteti differenti che, nel tempo, si sarebbero "cristallizzati in vere e proprie entità divine autonome, *Reitia* e *Sainate*". Così *Reitia*, dapprima epiteto, sarebbe divenuto teonimo connesso, secondo le diverse possibili etimologie (**rekto-*, **rei-*, **reito-*) ai concetti di diritto/giustizia, all'atto di "raddrizzare" ovvero facilitare i parti, allo scorrere dell'acqua, alla scrittura. *Sainate* indicherebbe, invece, il potere sanante della divinità o, come di recente proposto, la qualifica come poliade⁵⁶².

Secondo Adriano Maggiani, quindi, in età romana a *Reitia* corrisponderebbe Minerva, con la quale condivide le prerogative di protettrice dei commerci e della scrittura, a *Sainate*, invece, una Vesta/*Bona Dea*⁵⁶³, per la comune competenza sul mondo femminile e salutare.

Si tratta di ipotesi molto suggestive, i cui presupposti, però, restano da verificare.

In primo luogo, nella tradizione mitica, peraltro poco definita, *Bona Dea* è originariamente Fauna, moglie o figlia di Fauno, la quale abusa del vino o tramite esso è sedotta a fini incestuosi e trova la morte per un legittimo atto di punizione o per essersi opposta al desiderio lascivo del padre⁵⁶⁴. In merito alle funzioni della dea, si è messo in luce come quello di *Bona Dea* si possa considerare un mito che sottolinea il passaggio da una "femminilità" incontrollata, nella quale ha un ruolo

⁵⁶² PROSDOCIMI 1988, p. 387, MARINETTI 2002b, p. 53, nt. 7. Riassumono la questione MASTROCINQUE 1992, p. 29, CAPUIS 1993, pp. 239-242, CAPUIS 2002, p. 241, CAPUIS, CHIECO BIANCHI 2002, pp. 235-236, MAGGIANI 2002, pp. 78-79, MARINETTI 2009a, pp. 107-111, PROSDOCIMI 2009, p. 363. Si veda, inoltre MARINETTI 2008b, pp. 156-157 che specifica come l'etimologia di un teonimo non sia sufficiente a definire funzioni e posizioni della divinità entro un determinato sistema teologico.

⁵⁶³ MAGGIANI 2002, pp. 82-83, 84-85.

⁵⁶⁴ Su *Bona Dea*, in generale, RE III, s.v. *Bona Dea*, cc. 686-694 (G. Wissowa), EAA II, s.v. *Bona Dea*, pp. 134-136 (D. Faccenna), PICCALUGA 1964, pp. 195-237, BROUWER 1989.

fondamentale il consumo del vino, a una positiva, incanalata nel matrimonio⁵⁶⁵. *Bona Dea*, quindi, non si configura come divinità dalle prerogative salutari.

Per quanto riguarda poi la rappresentazione iconografica di *Bona Dea*, punto nodale nell'ipotesi ricostruttiva di Maggiani, è evidente come non sia facilmente percepibile né la relazione con il mito, né con le competenze divine: nell'unico caso di identificazione certa, perché suffragata dall'iscrizione, *Bona Dea* è, infatti, raffigurata seduta e ammantata, con la mano sinistra che sorregge una cornucopia e la destra che stringe una patera alla quale attinge un serpente⁵⁶⁶. Anche la statuetta tergestina, portata ad esempio da Maggiani a sostegno della sua ipotesi, pur mostrando una certa affinità di schema con l'esemplare di Este (Pd), è stata variamente interpretata nella storia degli studi come *Bona Dea*⁵⁶⁷, *Hygieia*⁵⁶⁸ e *Salus*⁵⁶⁹, e, di recente, come *Iside Panthea*⁵⁷⁰.

⁵⁶⁵ FONTANA 2001, p. 115.

⁵⁶⁶ LIMC, III, s.v. *Bona Dea*, p. 122, n. 6 (M. C. Parra, S. Settis). Diversi esemplari sono stati ricondotti a questo tipo iconografico, benché manchi una iscrizione identificativa: si citano, a titolo esemplificativo, una statuetta marmorea da Urbisaglia, presso Macerata, del periodo traiano, LIMC, III, s.v. *Bona Dea*, p. 122, n. 4 (M. C. Parra, S. Settis), una conservata ai Musei Vaticani, di ignota provenienza, di età adrianea, LIMC, III, s.v. *Bona Dea*, p. 122, n. 5 (M. C. Parra, S. Settis), una da Ostia, datata alla prima metà del II secolo d.C., LIMC, III, s.v. *Bona Dea*, p. 122, n. 13 (M. C. Parra, S. Settis). Si tratta, in realtà, di uno schema iconografico estremamente generico e simile a quello di altre divinità femminili. Sull'iconografia di *Bona Dea* cfr. LIMC, III, s.v. *Bona Dea*, pp. 120-123 (M. C. Parra, S. Settis); PICARD 1986, pp. 111-117. Uno studio, abbastanza recente, documenta la diffusione a Pompei di un altro schema iconografico per *Bona Dea*, che la vede distesa su una *kline*, con *trapeza* antistante, mentre nutre un serpente. L'immagine dovrebbe riprodurre un episodio della vicenda mitica o un momento delle cerimonie celebrate in onore della divinità. Il tipo della *Bona Dea* a banchetto è testimoniato esclusivamente a Pompei, cfr. STEFANI 2000, pp. 419-443.

⁵⁶⁷ STICOTTI 1939, cc. 33-34, fig. 2; EAA, II, s.v. *Bona Dea*, pp. 135-136 (D. Facenna); *Arte e civiltà* 1964-1965, p. 293, n. 408, tav. LXXXIII, 173 (dove però si segnala la presenza del simbolo isiaco costituito da un fiore di loto e da un crescente lunare notato a coronamento della cornucopia); LIMC, III, s.v. *Bona Dea*, p. 122, n. 15 (M. Cecilia Parra, S. Settis).

⁵⁶⁸ *Arte e civiltà* 1964-1965, p. 293, n. 408, tav. LXXXIII, 173.

⁵⁶⁹ CÀSSOLA GUIDA 1978, pp. 90-91, BRAVAR 2002, p. 488, fig. 10. Tale proposta sarebbe sostenuta unicamente dalla somiglianza con una figura femminile, che ritrarrebbe la divinità insieme a Vesta, Mercurio e il *Genius Caesaris* su un rilievo di un altare marmoreo conservato al Museo Nazionale di Napoli, SCOTT-RYBERG 1955, pp. 62-63, tav. XVII 33c. La certezza di questa identificazione è, tuttavia, dubbia poiché le caratteristiche iconografiche di questa figura si adattano a molte divinità e personificazioni e poiché non vi è alcuna iscrizione di accompagnamento.

⁵⁷⁰ MURGIA 2010, pp. 191-197.

Un certo grado di sovrapposizione iconografica tra *Bona Dea* e Vesta non può, inoltre, essere sufficiente per giustificare un'associazione tra la divinità venetica *Sainate* e una presunta "Vesta/*Bona Dea*", come proposto da Maggiani⁵⁷¹.

Altro dato significativo è che la datazione delle statuette è estremamente oscillante: il IV-III secolo a.C., il II secolo a.C., la media o tarda età repubblicana, la prima età imperiale. Ciò ha determinato conseguenze non indifferenti anche nella valutazione della continuità del culto in età romana. Adriano Maggiani, per esempio, che pur propende per una datazione tra la tarda età repubblicana e la prima età imperiale, avanza l'ipotesi di un processo di identificazione tra *Reitia* e Minerva/*Athena* avviato già nel IV secolo a.C.⁵⁷²: ciò sarebbe giustificato esclusivamente dalla presenza delle due statuette, del IV-III secolo a.C., raffiguranti Ercole, eroe solitamente associato a Minerva.

Proprio in merito all'inquadramento cronologico dei bronzetti, Margherita Bolla ha osservato come "la datazione dei due bronzetti atestini di Minerva stante ad età medio-repubblicana non è per ora dimostrabile (la stipe fu usata fino alla media età imperiale)"⁵⁷³. Anche Loredana Capuis e Giovanna Gambacurta si sono espresse circa l'impossibilità di stabilire la cronologia dei votivi e di distinguere tra il periodo di produzione e la loro offerta nei santuari⁵⁷⁴.

È necessario, quindi, chiarire se testimonianze isolate e di non chiara interpretazione siano sufficienti per postulare l'*identificatio* di *Reitia* come Minerva, finora data generalmente per assodata⁵⁷⁵.

⁵⁷¹ Propone il confronto con un esemplare di età imperiale, recante l'iscrizione dedicatoria, cfr. LIMC, V, s.v. *Vesta*, n. 30 (T. Fischer Hansen).

⁵⁷² MAGGIANI 2002, p. 85. Così anche MASTROCINQUE 1987, p. 126.

⁵⁷³ BOLLA 2002, p. 82.

⁵⁷⁴ CAPUIS, GAMBACURTA 2001, p. 71 a proposito dei votivi del santuario altinate di Fornace.

⁵⁷⁵ LIMC, II, s.v. *Athena/Minerva*, p. 1051 (F. Canciani) indica la particolarità del santuario atestino dove sono offerte, tra III e II secolo a.C., statuette di Minerva. L'assimilazione sarebbe dovuta alle comuni competenze sulla scrittura. La funzione di protettrice degli scribi e dei maestri era propria anche della Minerva dell'Aventino (FEST. 333 M = 448 L) cui corrisponde la tradizionale offerta a *Reitia* di tavolette e stili scrittorii. Per un'*identificatio* di *Reitia* come Minerva cfr., per esempio, DI FILIPPO BALESTRAZZI 1985, p. 41, TOMBOLANI 1981b, p. 179, MASTROCINQUE 1987, pp. 98, 103-110, CAPUIS 1991, p. 1205, CAPUIS, CHIECO BIANCHI 1992, pp. 95-96 (specificano, però, l'assenza di dediche scritte), MASTROCINQUE 1992, p. 30, CAPUIS 1993, p. 264, MASTROCINQUE 1995, p. 274, CAPUIS 1999a, pp. 155, 156, CAPUIS 2002, p. 247, CAPUIS 2005, p. 512, DE MIN 2005, p. 115, BONOMI, MALACRINO 2009, p. 236. Attilio Mastrocinque, pur notando una somiglianza tra *Reitia* e Artemide *Orthia*, ritiene che sia più

Non pare del tutto privo di significato, infatti, che delle centottantacinque statuette del santuario della Baratella solo sei (quindi poco più del 3%) siano state riconosciute, tra l'altro non univocamente, come Minerva e che su queste vi sia grande incertezza circa l'inquadramento cronologico e l'ambito di provenienza. Anche se a queste esigue attestazioni si volesse aggiungere il busto fittile, parte di una figura completa ammantata riferita a schemi medio italici⁵⁷⁶, una metopa fittile con bustino galeato e paludato⁵⁷⁷, un piede "coll'unghie della civetta"⁵⁷⁸ e una testa in marmo greco pertinente ad un bassorilievo⁵⁷⁹, non si può non tener conto che tali documenti non sono pertinenti al santuario della Baratella⁵⁸⁰ e restano di dubbia identificazione iconografica⁵⁸¹. Nel I secolo a.C., inoltre, momento di compiuta

plausibile un rapporto con una divinità italica, quale appunto Minerva, MASTROCINQUE 1995, p. 274. Elena Di Filippo Balestrazzi osserva come *Reitia* sia dotata di caratteri diversi che la rendono in parte coincidente con l'Artemide greca (clavigera, signora delle piante e degli animali, *Potnia Theron*), con Artemide *Orthia*, con Minerva. Secondo la studiosa è probabile che, proprio per i suoi molteplici aspetti, *Reitia* abbia avuto *interpretationes* diverse a seconda del carattere privilegiato: la funzione prevalente nel santuario della Baratella era quella di protettrice della scrittura, fatto che ne avrebbe determinato una interpretazione con Minerva, cfr. LIMC, VII, s.v. *Reitia*, pp. 620-622 (E. Di Filippo Balestrazzi). Per un rapporto *Reitia-Iuno*, cfr. BASSIGNANO 1987, pp. 321-329-330, FOGOLARI 1988, pp. 170-171, BRACCESI 1990, p. 74, MASTROCINQUE 1991, pp. 224-226. MASTROCINQUE 1987, pp. 71-73 propone che *Iuno* sia assimilabile ad Era Argiva.

⁵⁷⁶ BAGGIO BERNARDONI 1992, pp. 321-322 fig. 237, DÄMMER 2002a, p. 253, fig. 106, MAGGIANI 2002, p. 85, BONETTO 2009a, p. 111.

⁵⁷⁷ PELLEGRINI 1916, pp. 375-376, fig. 2, BAGGIO BERNARDONI 2002, p. 279.

⁵⁷⁸ PELLEGRINI 1916, pp. 375, 378, MASTROCINQUE 1992, p. 30, BUCHI 1993, p. 148.

⁵⁷⁹ *Arte e civiltà* 1964-1965, pp. 477-478, n. 684, tav. XXXIX, fig. 79, MASTROCINQUE 1987, p. 110, nt. 10, ZERBINATI 1982, p. 342, n. B 6, STRAZZULLA 1987a, p. 345, MASTROCINQUE 1991, p. 222, BUCHI 1993, p. 148.

⁵⁸⁰ Il piede e la metopa fittile sono stati recuperati negli scavi in località Casale, rispettivamente nel 1709 e nel 1914. Il piede fu trovato in associazione con un frammento scultoreo riferito a Giove, PELLEGRINI 1916, p. 378. Sulle modalità di rinvenimento della metopa, cfr. STRAZZULLA 1987a, pp. 347-349. La statua fittile ammantata fu rinvenuta tra il 1880 e il 1890, GHIRARDINI 1888, p. 96. La testa in marmo, ora dispersa, è di ignota provenienza, *Arte e civiltà* 1964-1965, pp. 477-478.

⁵⁸¹ Il busto fittile è stato interpretato, per esempio, come *Reitia*, come Vesta o come una devota; il piede, forse è pertinente a Minerva. Il bustino su metopa fittile, originariamente ritenuto di Minerva, ora è interpretato come di Dioscuro, cfr. STRAZZULLA 1987a, p. 359, BAGGIO BERNARDONI 2002, p. 279, fig. 120a. La testa in marmo, di età augustea, non ha alcun attributo riferibile a Minerva, *Arte e civiltà* 1964-1965, pp. 477-478.

romanizzazione, non esiste alcuna iscrizione a Minerva⁵⁸².

L'assenza di testimonianze epigrafiche non darebbe, quindi, conferma di una sovrapposizione tra *Reitia* e Minerva⁵⁸³ e, tanto meno, tra *Pora* e "Vesta/Bona Dea". Non si può escludere, pertanto, che al culto di *Reitia* si affiancò gradualmente e non si sostituì, secondo un meccanismo di *identificato*, una divinità romana forse, ma non è dimostrabile, Minerva.

Un'altra spiegazione è, tuttavia, possibile per la presenza di queste statuette. Il fatto che di sei esemplari, tre siano in argento (*C*, *D* e *F*) potrebbe suggerire che si tratti, in virtù del loro intrinseco valore, di *anathema* di pregio per la divinità locale, così come proposto per Ercole. A prescindere, poi, dall'identità del soggetto proposto, sembra rilevante che gli attributi alludano a prerogative e competenze proprie di *Reitia*, come il potere sanante, espresso dal serpente, la regalità, indicata dal trono e dallo scettro, e così via. Immagini, quindi, che potrebbero essere state scelte *ad hoc* perché compatibili con le caratteristiche del culto della Baratella.

Reitia, dunque, avrebbe mantenuto la titolarità del santuario anche in età romana⁵⁸⁴, così come proposto di recente, anche da Aldo Prodocimi, il quale, mettendo in evidenza l'assenza di documentazione di età repubblicana e imperiale, ha proposto di individuare una continuità non tanto nella divinità quanto nella funzione scrittoria del santuario⁵⁸⁵.

A corollario di queste osservazioni si pone un caso emblematico ed esemplificativo di come la documentazione figurata a soggetto "sacro" possa essere talvolta fuorviante.

Il santuario di Villards d'Héria (Jura), dedicato a Marte e a Bellona, ha restituito, oltre ad alcune iscrizioni alle divinità titolari⁵⁸⁶, un rilievo con figura femminile con

⁵⁸² Cfr. BUCHI 1993, p. 148, e l'aggiornamento epigrafico proposto da BASSIGNANO 1997, pp. 11-376.

⁵⁸³ ZENAROLLA 2008, p. 78.

⁵⁸⁴ La situazione non sarebbe molto diversa da quella del santuario di Rossano di Vaglio (Pz) dove la divinità conservò il nome anche in epoca romana. Ad Este (Pd), inoltre, la grafia venetica continuerebbe in fase di romanizzazione come segno di continuità ideologica, cfr. MARINETTI, PROSDOCIMI 2005, p. 43.

⁵⁸⁵ PROSDOCIMI 2009, pp. 363 e p. 369. Cfr., inoltre, BAGGIO BERNARDONI 1992, p. 321, secondo la quale non vi sono elementi sufficienti per formulare ipotesi circa le trasformazioni del culto di *Reitia* in età romana. Perplexità sulla sovrapposizione tra *Reitia* e Minerva espresse anche da BONETTO 2009a, p. 111.

⁵⁸⁶ Dedicata a Marte Augusto di Q. *Petronius Metellus*, CIL XIII, 5343 e una dubbia a Marte e

egida e *gorgoneion*, diversi frammenti bronzei della statua di culto a grandezza naturale, anch'essi con egida e gorgone, una statuetta in bronzo di un personaggio femminile con alto cimiero, chitone e civetta. Dal sito proviene, inoltre, un piccolo piedistallo in bronzo, con dedica a *Bellon(a)*, attualmente perduto, cosicché resta, purtroppo, impossibile verificare che statua e base fossero pertinenti⁵⁸⁷. Il fatto, comunque, che il sito non abbia restituito alcuna testimonianza epigrafica relativa a Minerva rende quanto meno lecito supporre che Bellona, titolare del santuario, sarebbe stata rappresentata secondo le fattezze di tale divinità⁵⁸⁸: l'assimilazione si è manifestata, quindi, solo a livello iconografico.

Se il riferimento alle fonti scritte si rivela, alla luce di questi esempi, imprescindibile⁵⁸⁹, estremamente fortunato dovrebbe, dunque, ritenersi il caso di quei documenti figurati recanti un'iscrizione. Così, per esempio, le tre figure femminili velate e prive di attributi, dipinte su una parete della catacomba di Vibia a Roma, sono riconoscibili come *Fata Divina* solo grazie alla *legenda* esplicativa⁵⁹⁰; altrettanto accade in vari monumenti dedicati alle *Matronae*⁵⁹¹, come in un rilievo da Bonn che rappresenta tre figure assise, con un cesto colmo di frutta in grembo⁵⁹². Malgrado ne sia nota l'iconografia, la natura di tali divinità non è ancora del tutto chiarita⁵⁹³. Questo "iato tra realtà culturali, spesso poco percepibili, e identità

Bellona, *CIL* XIII, 5352. Cfr. anche *CIL* XIII, 5346. HATT 1989, pp. 169-170, VAN ANDRINGA 2006, 121-134, con bibliografia precedente.

⁵⁸⁷ *CIL* XIII, 5351. Non è quindi possibile verificare che statua e base fossero pertinenti.

⁵⁸⁸ WALTER 1999, p. 37, tav. II, figg. 1-4.

⁵⁸⁹ Eloquenti, a proposito, le parole espresse da Giulia Fogolari a proposito della divinità titolare del santuario di Lagole di Calalzo (BI) "Dalla scrittura si è partiti per individuare la divinità", FOGOLARI 2001a, p. 375.

⁵⁹⁰ LIMC, VIII, s.v. *Fata, Fatum*, p. 581, n. 2 (S. Sorda).

⁵⁹¹ In generale, cfr. LIMC, VIII, s.v. *Matres, Matronae*, pp. 808-816 (G. Bauchhenss).

⁵⁹² BIANCHI BANDINELLI 1988, p. 162, fig. 151.

⁵⁹³ Cfr., per esempio, CHIRASSI COLOMBO 1976, pp. 191-192, TIBILETTI BRUNO 1984, pp. 437-447, LANDUCCI GATTINONI 1986, BASSIGNANO 1987, pp. 320-321, MASTROCINQUE 1991, pp. 225-226, LANDUCCI GATTINONI 1994, pp. 85-95, MASTROCINQUE 1999, p. 109, GREGORI 2000, p. 273 (per l'area bresciana), BASSI 2008, pp. 43-59. Secondo l'opinione corrente il culto alle *Matronae* era diffuso nella parte occidentale dell'Italia settentrionale, mentre quello alle *Iunones* nell'area orientale. La presenza a Verona di una dedica alle *Iunones Matronae* (*CIL* V, 3237) è stata spiegata come indizio di un'identità tra le divinità o dovuta al fatto che la città segnava il confine tra una denominazione e l'altra, BASSIGNANO 1987, p. 321. Contro quest'ultima ipotesi si vedano, però, la dedica comense alle *Iunones Matronae*, *CIL* V, 5249. Le *Iunones* avrebbero competenze più ampie rispetto a quelle delle *Matronae*, forse da mettere in

culturali, chiaramente dominanti”⁵⁹⁴, è evidente soprattutto nel caso di divinità indigene note iconograficamente attraverso schemi ellenistico-romani. Un caso molto interessante è, per esempio, quello di *Turms*, presentato come un giovane uomo che assiste altre divinità, secondo le sembianze di *Hermes*: come dimostrato da Maurizio Harari, *Turms* non sarebbe un teonimo ma un appellativo funzionale sostantivato applicato alle immagini di “servitori” divini⁵⁹⁵. Da ciò ne deriva, evidentemente, che *Hermes* non può costituire l’esito di un’identificazione con il locale *Turms*.

A volte, però, non esiste alcuna relazione tra immagine ed iscrizione. Dal santuario atestino di *Reitia* provengono, per esempio, alcuni piedistalli in calcare a tronco di piramide sormontati da un capitello quadrangolare su cui era infissa una statuina equestre rampante⁵⁹⁶. Queste basi conservano la dedica in venetico a *Reitia*, ma è evidente che il soggetto non è in alcun modo rapportabile all’immagine della dea.

Oltre agli evidenti limiti imposti dalla natura delle fonti stesse, permangono, inoltre, valutazioni contraddittorie del dato documentario, non giustificate da adeguati presupposti teorici. Non si comprende, ad esempio, la ragione per la quale davanti ad un’immagine con relativo teonimo iscritto, in alcuni casi si possa trarre l’ovvia conclusione di un’identità tra la personalità divina e la sua rappresentazione, mentre in altri questo passaggio è negato.

Tra gli *ex-voto* del santuario di Lagole di Calalzo (Bl), per esempio, si annoverano due bronzetti: l’uno, datato al IV secolo a.C., rappresenta un guerriero in assalto, con iscrizione in venetico, disposta lungo il corpo della statuetta, che recita *Broiokos donom doto Šainatei Trumusijatei <tir>*, ovvero *Broiokos* in dono diede a *Sainate Trumusiatae*⁵⁹⁷. L’altro, del I secolo d.C., raffigura un personaggio maschile offerente

relazione con contesti ufficiali e da legare al culto della *Iuno*. La questione è però controversa, cfr. GIORCELLI BERSANI 1999, pp. 76-77. Cfr. *infra*.

⁵⁹⁴ MUGIONE, POUZADOUX 2008, p. 305.

⁵⁹⁵ In Etruria, peraltro, non si hanno prove epigrafiche di un culto effettivo a *Turms*, se non in epoca molto avanzata, cfr. HARARI 2008, pp. 345-354.

⁵⁹⁶ CHIECO BIANCHI 2002a, p. 68, n. 48, tav. 28, figg. 48a-48b, p. 68, n. 49, tav. 29, figg. 49a-49b, p. 69, n. 50, tav. 30, figg. 50a-50b, p. 69, tav. 31, n. 51, tav. 31, figg. 51a-51b. Si aggiunge anche un pezzo non più rintracciabile con iscrizione lacunosa [...] *s mego donasto*, CHIECO BIANCHI 2002a, p. 69, n. 52. PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, pp. 180-181, *Es* 72, PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, pp. 171-172, *Es* 65, PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, pp. 177-179, *Es* 71, PELLEGRINI, PROSDOCIMI 1967, pp. 172-174, *Es* 66, MARINETTI 1992, pp. 131, 145.

⁵⁹⁷ Akeo 2002, p. 234, n. 56 (G. Gangemi, A. Marinetti).

con faretra sulla spalla posto su una piccola basetta recante il testo latino *Ti. Barbi / Tertius // Apolini / v.s.l.m.*⁵⁹⁸. I medesimi presupposti, ovvero fonte archeologica ed epigrafica, determinano, però, esiti differenti: in un caso l'associazione tra il soggetto, che riprende in modo semplificato il tipo dell'Apollo *Pytheos*, e il teonimo *Apolini* avviene con automatismo, nell'altro, dedica e immagine non hanno alcuna correlazione⁵⁹⁹. Ciò è in parte giustificato dal fatto che di Apollo sono note natura divina e iconografia, mentre della divinità epicorica ancor poco si conosce. Malgrado ciò, non credo sia irrilevante che nel caso di *Trumusiati/Tribusiati*, come evidenziato dalla Marinetti, benché le forme linguistiche non diano un'indicazione precisa per il genere maschile o femminile della figura divina, i dati extralinguistici indirizzino al maschile: le dediche sono di uomini, la frequentazione del santuario è maschile e guerriera⁶⁰⁰. Dello stesso parere anche Aldo Prosdocimi che, di recente, ha confermato l'ipotesi di una connotazione maschile della divinità titolare del santuario cadorino⁶⁰¹. Non mi sembra, quindi, che si possa escludere *a priori* un'identificazione del bronzetto in armi proprio con *Trumusiati*. La statuetta, inoltre, appartiene ad un gruppo ristretto di cinque esemplari di dimensioni medio-grandi, dal modellato colto (gruppo *IIA, IIB*)⁶⁰², stilisticamente singolari nel *corpus* lagoliano e con pochi confronti in ambito veneto, tanto da essere stati ritenuti di particolare valore e interesse⁶⁰³. Di essi tre recano un'iscrizione: il dato non è ininfluenza se si osserva che dei sessantasei bronzetti rinvenuti a Lagole, solo sei recano un'iscrizione e di questi la metà è pertinente al gruppo in questione⁶⁰⁴.

⁵⁹⁸ FOGOLARI 1994, pp. 314-315, fig. 3, Akeo 2002, p. 235, n. 57 (S. Bonomi, A. Marinetti).

⁵⁹⁹ Non si tratta, peraltro, dell'unico esempio in tal senso. Cfr. le osservazioni proposte da Larissa Bonfante a proposito di un bronzetto votivo da Bolsena (Vt), recante sul fianco e sulla coscia una dedica al dio *Selvans*. Esso appartiene ad un gruppo omogeneo composto da altre sette statuette di giovani figure maschili nude o con manto avvolto intorno ai fianchi, con dedica incisa sul corpo. Questi personaggi non rappresenterebbero *Selvans*, ma costituirebbero l'offerta tipica al dio, BONFANTE 1991, pp. 835-844, in particolare pp. 842-843.

⁶⁰⁰ MARINETTI 2009a, pp. 108-109.

⁶⁰¹ PROSDOCIMI 2009, p. 363.

⁶⁰² FOGOLARI 2001b, p. 121, n. 42, FOGOLARI 2001b, pp. 122-123, n. 43, FOGOLARI 2001b, pp. 122-124, n. 44, FOGOLARI 2001b, pp. 124, n. 45, FOGOLARI 2001b, pp. 124-125, n. 46.

⁶⁰³ FOGOLARI 2001b, p. 121.

⁶⁰⁴ MARINETTI 2001c, p. 337, n. 43, MARINETTI 2001c, p. 337, n. 45, MARINETTI 2001c, p. 338, n. 46. Ad esse si aggiunge un bronzetto del gruppo III, di 17 cm, di influenza celtica, MARINETTI 2001c, p. 338, n. 49 e FOGOLARI 2001b, p. 128, n. 49, una figurina di Lare, con testo in venetico, MARINETTI 2001c, p. 339, n. 63, FOGOLARI 2001b, pp. 145-146, n. 63 e l'Apollo già citato. Si

Un altro caso noto in letteratura e significativo nella prospettiva di questo discorso è quello della statua fittile recuperata a Cremona in via Plasio, in situazione di reimpiego⁶⁰⁵.

Della scultura furono rinvenuti diversi frammenti pertinenti ad un volto giovane e al busto di una figura maschile a torso nudo con mantello appoggiato sulla spalla sinistra. Il pezzo è stato collocato nella prima parte del II secolo a.C., soprattutto sulla base di considerazioni di carattere stilistico⁶⁰⁶, confortate dalla possibilità di avvicinare la realizzazione dell'edificio cui la scultura era pertinente ad una fase storica significativa.

Differenti ipotesi sono state avanzate circa la pertinenza dei pezzi fittili ad una o più statue e in merito alla collocazione originaria⁶⁰⁷; oltre a ciò, divergenti proposte interpretative hanno riguardato anche il riconoscimento del soggetto.

Secondo Maria Bonghi Jovino i frammenti non raffigurano uno specifico personaggio⁶⁰⁸ ma si rifanno a prototipi iconografici molto diffusi, dipendenti dalla ritrattistica di Alessandro Magno e dei diadochi. Attraverso opere siffatte, committenti di altissimo livello, presenti a Cremona negli anni del *supplementum*, potevano affermare le proprie istanze civili o religiose ed il proprio potere politico.

tratta in tre casi di dediche a *Trumusiati* (nn. 43, 46, 49), in uno ad Apollo (n. 52); le altre due iscrizioni conservano solo il nome del dedicante (n. 45) e parte della formula votiva (n. 63).

⁶⁰⁵ SCARFÌ 1976, pp. 7-18, SCARFÌ 1985, pp. 99-102, SENA CHIESA 1989, p. 328, DENTI 1991a, pp. 20-21, REBECCHI 1991, pp. 153-157, TORELLI 1993, p. 272, BONGHI JOVINO 1994, pp. 25-40, FONTANA 1994, p. 183, GRASSI 1995, pp. 27-28, REBECCHI 1998, p. 193, FONTANA 1996, p. 237, fig. 8, Fontana 1997a, pp. 252-253, VOLONTÉ 1998, VOLONTÉ 2003, FONTANA 2006, pp. 318-319, CADARIO 2008, pp. 169-170, VOLONTÉ 2008, VOLONTÉ 2009, 149-152.

⁶⁰⁶ DENTI 1991a, p. 187, TORELLI 1993, p. 272, REBECCHI 1998, p. 193. SCARFÌ 1985, pp. 105-106, figg. 11-14, propone una datazione agli ultimi decenni del secolo sulla base del confronto con le statue del frontone C di *Luna*, in particolare con la cosiddetta Giunone.

⁶⁰⁷ Bianca Maria Scarfì propose per prima la pertinenza ad un frontone di un edificio templare, SCARFÌ 1976, SCARFÌ 1985, p. 104. Maria Bonghi Jovino, invece, suppose che il manufatto costituisse parte di una statua a tutto tondo in base allo stato estremamente curato della parte posteriore. Si trattava, quindi, o di un *ex voto* disposto in un santuario o di una scultura di tipo eroico collocabile nel Foro o in altra sede civile, BONGHI JOVINO 1994, pp. 27-29. Secondo Marina Volonté, alla quale si deve l'edizione più recente, l'ottima lavorazione del retro potrebbe essere spiegata nell'ottica di una generale alta qualità del pezzo; l'atteggiamento del volto inclinato verso il basso suggerirebbe, inoltre, una visione dal basso e quindi una collocazione nella parte alta di un edificio, VOLONTÉ 2009, 149-152.

⁶⁰⁸ Come la Bonghi Jovino, non propongono un'identificazione precisa neppure Bianca Maria Scarfì e Mario Denti, SCARFÌ 1976, SCARFÌ 1985, pp. 101-107, DENTI 1991a, pp. 20-21.

Si deve, invece, a Federica Fontana una lettura del soggetto come variante dell' Apollo Liceo⁶⁰⁹, sia per il volto fortemente idealizzato, sia per il particolare della clamide che risale sulla spalla sinistra, caratterizzante per tale modello.

La presenza, in una colonia minacciata sia dal *metus punicus* sia dal *metus gallicus*, di una scultura apollinea sarebbe in sintonia con le testimonianze relative ai primi culti presenti nelle colonie dell'Italia settentrionale, come *Luna*, *Aquileia*, *Placentia*, *Pisaurum*, *Ariminum*, dove il dio assume caratteristiche specificamente anti-galliche.

Da ultimo, Matteo Cadario ha suggerito che il tipo statuariale con mantello poggiato sulla spalla sia comune non solo ad Apollo ma anche a "Giove «giovane», venerato in ambito latino e centro italico e spesso identificato con quel *Veiove* al cui aiuto *L. Furius Purpurio* attribuì nel 200 a.C. il suo successo cremonese contro i Galli Boi"⁶¹⁰.

È in effetti noto che, in occasione dell'imminente battaglia contro i Galli che avevano raso al suolo Piacenza e che minacciavano Cremona, il pretore *L. Furius Purpurio* votò a *Veiove* un tempio identificato, malgrado il racconto liviano sia piuttosto confuso⁶¹¹, con i resti individuati *inter duos lucos* tra l'*Arx* e il *Capitolium*⁶¹².

L'ipotesi di Cadario presuppone, quindi, che *L. Furius Purpurio* fosse artefice di un doppio atto evergetico, ovvero la dedica di un tempio di *Veiove* a Roma e di uno a Cremona, similmente a *M. Aemilius Lepidus*, al quale sono legati il restauro del tempio di Apollo Medico, nel corso della censura del 179 a.C., e la costruzione del tempio di Apollo e Luna a Luni (Sp), di cui fu uno dei triumviri fondatori.

⁶⁰⁹ FONTANA 1994, p. 183, FONTANA 1996, p. 237, FONTANA 1997a, pp. 252-253, FONTANA 2006, pp. 318-319.

⁶¹⁰ CADARIO 2008, p. 170.

⁶¹¹ LIV. 31, 21, 12: *Id ubi vidit praetor, ut et ipse dilataret aciem, duas legiones ex subsidiis dextra laevaue alae quae in prima acie pugnabat circumdat aedemque Dii Iovi vovit, si eo die hostes fudisset*; LIV. 34, 53, 7: *Et in insula Iovis aedem C. Servilius duumvir dedicavit: vota erat sex annis ante Gallico bello ab L. Furio Purpurione praetore, ab eodem postea consule locata*; LIV. 35, 41, 8: *Aedes duae Iovis eo anno in Capitolio dedicatae sunt; voverat L. Furius Purpurio praetor Gallico bello unam, alteram consul; dedicavit Q. Marcius Ralla duumvir*.

⁶¹² Il tempio di *Veiove* si trovava all'insenatura tra l'*Arce* e il Campidoglio, tra il *Tabularium* e l'*Asylum*; votato da *L. Furius Purpurio*, dedicato da Marcio Ralla, fu ricostruito contemporaneamente al *Tabularium*. Domiziano provvide, in seguito, a restaurare il tempio probabilmente danneggiato dagli eventi del 65 d.C., cfr. VITR. 4.8.4, COLINI 1942, pp. 5-55.

Uno sdoppiamento di luoghi sacri è stato proposto, in area nord-adriatica, anche per *Aquileia*, con il tempio di Monastero, dedicato ad Apollo e Borea da C. *Claudius Pulcher*⁶¹³.

Il fenomeno, dunque, è troppo limitato per trarne considerazioni generali.

Nelle due colonie, inoltre, le divinità “ufficiali” Apollo, *Artemis* e Dioniso sembrerebbero associate o, in alcuni casi, assimilate alle divinità epicoriche, quali *Borea* e *Timavus* ad *Aquileia* e *Luna/Artemis* a *Luna*⁶¹⁴: un processo simile potrebbe aver riguardato, per analogia, anche i culti di Cremona. Di questo, però, non si ha alcuna testimonianza.

Anche osservazioni iconografiche invitano ad una maggiore cautela. In occasione degli scavi condotti da Antonio Maria Colini nell’area del tempio di *Veiove*, fu rinvenuta una statua colossale in marmo, giudicata opera di età tardo repubblicana o flavia, che doveva essere verosimilmente la statua di culto collocata sul podio della cella del tempio⁶¹⁵. Malgrado questo fortunatissimo rinvenimento, ancora incerta è l’iconografia di *Veiove*⁶¹⁶. La critica è concorde nel ritenere che la statua

⁶¹³ CIL I², 2503, FONTANA 1997a, pp. 200-201, con bibliografia precedente.

⁶¹⁴ Cfr. FONTANA 1997a, p. 280.

⁶¹⁵ COLINI 1942, pp. 14-18, fig. 15, tav. D; LA ROCCA 1995, p. 24 ss., figg. 7-12. Per una datazione all’età antoniniana su modello ellenistico, cfr. COCCHI ERCOLANI 1968, p. 119, nt. 23. Plinio il Vecchio attesta che nel 193 a.C. nel tempio di *Veiove* fu dedicato un *simulacrum* del dio in cipresso ancora esistente ai suoi tempi (PLIN. *nat.* 16, 216: *Nonne simulacrum Veiovis in arce e cupresso durat a condita urbe DLX anno dicatum?*). In età flavia, dunque, sussistevano il *simulacrum* ligneo e la statua in marmo lunense. Anche nel tempio di Apollo Sosiano probabilmente c’era non solo la statua di culto colossale, della quale si vede il possente podio nel frammento di lastra della *Forma Urbis* Severiana, e che potrebbe essere stata opera dell’artista ateniese *Timarchides*, ma anche un Apollo in legno di cedro trasferito da Gaio Sosio a Roma da Seleucia in Pieria (PLIN. *nat.* 13, 53). In età repubblicana, inoltre, sembra che ci fosse una statua di culto di legno (un *bretas*), che nel 129 a.C., durante le lotte politiche che seguirono la morte di Scipione Emiliano, pianse per tre giorni, mentre cadevano pietre dal cielo, che arrecarono danno a numerosi templi e uccisero anche uomini. I Romani, dietro suggerimento di *haruspices*, deliberarono di fare a pezzi la statua e di gettarla in mare (D. C. 24.84.2).

⁶¹⁶ Cfr. LIMC, VIII, s.v. *Veiovis*, pp. 184-185 (E. Simon). Particolarmente interessante la documentazione numismatica del primo ventennio del I secolo a.C. Su alcune emissioni monetali di L. *Caesius* compare un tipo di divinità giovanile con clamide e braccio alzato nell’atto di scagliare un attributo identificato con un fulmine (BABELON, I, p. 281, COLINI 1942, pp. 41-42, COCCHI ERCOLANI 1968, p. 122, tav. II, 1) accanto è la sigla *Ap* ritenuta abbreviazione di *Ap(ollo)*. Lo stesso tipo si ritrova sulle monete di C. *Licinius L. f. Macer* (BABELON, II, p. 133, COLINI 1942, p. 42, COCCHI ERCOLANI 1968, p. 123, tav. II, 2); nell’88 a.C.

capitolina richiami la tipologia dell'Apollo del Belvedere o dell'*Hermes* di Trezene. La scultura cremonese, invece, è stata avvicinata al tipo dell'Apollo Liceo. Dovrebbe introdurre qualche margine di dubbio il fatto che a Cremona l'immagine di Apollo non replichi il modello *Urbano*, così come, invece, avviene a *Luna*, unico caso di sdoppiamento accertato, dove fu riprodotta anche l'immagine del dio, attribuita a *Timarchides*.

Un'ultima osservazione. Come si apprende dalla stessa testimonianza liviana, inoltre, il trionfo di *L. Furius Purpurio* fu decretato dal senato, malgrado l'ostilità di alcuni, in virtù del fatto che "si doveva altresì considerare la battaglia stessa e il suo risultato: i nemici erano stati sbaragliati e uccisi, il loro accampamento conquistato e saccheggiato, la colonia liberata dall'assedio, i prigionieri dell'altra colonia recuperati e restituiti ai loro cari, la guerra conclusa in un'unica battaglia."⁶¹⁷ Non si tratta, dunque, di un "successo" eminentemente cremonese. Desta, quindi, qualche perplessità il fatto che a Cremona e Piacenza siano rispettivamente presenti, con i medesimi intenti propagandistici anti-gallici, *Veiove* e Apollo, se si accetta la lettura

(o 85 a.C), sulle monete di *M. Fonteius C. f.* (BABELON, I, p. 506, COCCHI ERCOLANI 1968, p. 124, tav. II, 3-4) e su alcune anonime coeve (BABELON, I p. 77, COLINI 1942, p. 42, COCCHI ERCOLANI 1968, p. 124, tav. II, 6) e, su quelle dei monetari *Gargilius*, (BABELON, I, p. 532), *Ogulnius* (BABELON, II, p. 266), e *Vergilius* (BABELON, II p. 529), compare una testa di divinità giovanile con riccioli, corona di alloro e fulmine, con la sigla *Ap*; sul rovescio una capra cavalcata da un erote, COLINI 1942, p. 42, COCCHI ERCOLANI 1968, p. 124, tav. II, 5. Questo tipo è stato identificato dai più, seppur dubitativamente, con Apollo-*Veiove* in base alla testimonianza di Ovidio e di Gellio che precisano come *Veiove* non recasse il fulmine ma un mazzo di frecce. *OV. fast.* 3.438: *Iuppiter est iuvenis, iuvenales aspice voltus; aspice deinde manus: fulmina nulla tenet*; *GELL.* 5.12.11: *Simulacrum igitur dei Vediovis, quod est in aede, de qua supra dixi, sagittas tenet, quae sunt videlicet partae ad nocendum*. Sul fatto che sulle monete di questo periodo la divinità sia da interpretare come Apollo e non come Giove, cfr. LUCE 1968, pp. 25-26. L'associazione del fulmine e di Apollo non è insolita: l'attributo è per esempio, presente nella decorazione pittorica del soffitto della rampa che conduceva al complesso templare palatino, cfr. STRAZZULLA 1990, p. 28. Apollo stesso avrebbe reso palese il luogo dove far erigere il suo tempio scagliandovi un fulmine, cfr. *D. C.* 49.15.5; *SVET. Aug.* 29.3. Esemplici numismatici recanti Apollo con il fulmine sono stati riconosciuti da CRAWFORD 1974, p. 312, n. 298, p. 364, n. 350, p. 369, nn. 353/1-2, p. 370, n. 354/1. Cfr., a riguardo, anche HEKSTER, RICH 2006, pp. 162-165.

⁶¹⁷ LIV. 31.48.1-9.

iconografica proposta da Monika Verzár-Bass di una scultura marmorea panneggiata di produzione attica⁶¹⁸.

Proprio in merito ad Apollo, Monika Verzár-Bass ne giustificava la presenza nella colonia anche in virtù del forte legame tra il dio e la fondazione di città nonché per le sue virtù terapeutiche e sananti legate alla peste⁶¹⁹, evento drammatico che coinvolse entrambe le colonie gemelle⁶²⁰.

⁶¹⁸ VERZÁR-BASS 1990, pp. 367-388, VERZÁR-BASS 1996, pp. 216-219. Ipotesi accolta anche da FONTANA 1996, p. 237, FONTANA 1997a, pp. 271, 231-232, FONTANA 2006, p. 319. Propendono, invece, per un'interpretazione come Afrodite, MANSUELLI 1941, p. 161. Dubbi espressi da LINFERT 1976, REBECCHI 1991, p. 155.

⁶¹⁹ VERZÁR-BASS 1996, pp. 218-219.

⁶²⁰ LIV. 37.46.