

Tracce di feste e celebrazioni nel *lucus Pisaurensis*

Silvia M. Marengo

(Università degli Studi di Macerata)

ORCID ID 0000-0002-2917-056X

DOI: 10.54103/consonanze.218.c361

Abstract

Il *lucus Pisaurensis*, sorto *ex novo* in un territorio dell'Italia medio adriatica colonizzato a seguito della *lex Flaminia de agro Gallico et Piceno*, è un santuario della salute dove si celebravano culti di protezione della vita, della famiglia, della natalità. In questo articolo si indaga la possibilità che il *lucus*, oltre che luogo di privata devozione, fosse la sede di celebrazioni a partecipazione più ampia legate al ciclo festivo del calendario.

Parole chiave: Colonizzazione romana, *lucus Pisaurensis*, pratiche cultuali, culto pubblico, calendario festivo.

Abstract

The so called *lucus Pisaurensis*, founded *ex novo* in middle-Adriatic Italy in a territory colonized *viridim* following the *Lex Flaminia de agro Gallico et Piceno*, is a sanctuary of health where cults for the protection of life, the family, and birth rates were celebrated. This article investigates the possibility that the *lucus*, in addition to being a place of private devotion, was the context of celebrations with wider participation linked to the festive calendar.

Keywords: Roman colonization, *lucus Pisaurensis*, cultic practices, public cult, festive calendar.

Urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus; sacrificiis sollemnibus non dies magis statim quam loca sunt in quibus fiant. Hos omnes deos publicos privatosque, Quirites, deserturi estis?

Secondo il racconto di Livio (5.52.2-14), con queste parole e con il discorso che seguì, Furio Camillo scongiurò l'ipotesi di un trasferimento dei cittadini da Roma a Veio, dopo il sacco dei Galli.¹ Su questo legame tra luoghi e culti si fonda Mary Beard per affermare che «la religione romana, nel senso più forte del termine, esisteva solo nella città di Roma» in quelli che chiama «i luoghi della memoria», sostenendo che «il ciclo principale delle feste annuali (...) rimase sempre esclusivamente legato alla città stessa» e che «la loro [delle feste annuali] celebrazione era collegata specificamente a luoghi e monumenti di Roma: difficilmente venivano esportati in altre città dell'Italia, e tanto meno nelle remote comunità dell'impero»². In effetti è difficile immaginare i Lupercalia senza la grotta del Lupercale e la festa degli Argei senza i *sacraria* delle quattro regioni serviane, non solo perché, avulsa dal contesto, la festa viene a perdere la sua originaria scenografia, ma per l'intrinseco legame tra i luoghi e le tradizioni che stanno a monte della festa stessa. Nel ciclo festivo annuale si riproduce infatti una topografia culturale centrata sulla città di Roma tanto che l'esposizione dei calendari in ambienti italici e provinciali sembra rispondere ad una forma di *imitatio Romae* piuttosto che offrire uno strumento di reale utilità per la vita religiosa locale. Tuttavia, l'esportazione di feste urbane è un fenomeno ben noto che ha lasciato segni evidenti ad esempio nel culto compitale degli Italici a Delo o nell'uso dei *ferialia* e in qualche più rara attestazione municipale.³

1. Liv. 5.52.2-14: «Abbiamo una città fondata con i riti dell'auspicio e dell'augurio; non vi è angolo in essa che non sia sacro al culto di qualche divinità; per ogni sacrificio solenne sono fissati i luoghi non meno che i giorni. E voi o Quiriti state per abbandonare tutti questi dèi pubblici e privati?... Dirà forse qualcuno che noi potremo compiere questi doveri anche a Veio o che di là manderemo qui nostri sacerdoti a compierli: ma né l'uno né l'altro è consentito dal rito. E per non diffondermi nella enumerazione di tutte le cerimonie sacre e dei singoli dèi, nel banchetto di Giove il pulvinare può essere allestito in un luogo diverso dal Campidoglio? E che dire del fuoco eterno di Vesta e della statua che è custodita in quel tempio come pegno del potere? Che dire dei vostri ancili, o tu Marte gradivo e tu padre Quirino? E volete abbandonare in suolo sconsecrato queste tradizioni sacre, nate con la città, e alcuni più antiche ancora della sua fondazione?» (trad. di C. Vitali con adattamenti).

2. Beard 2000, 35-42 e part. 38-39.

3. Sui *Compitalia* a Delo vd. ora Hasenor 2003. I *ferialia* (cfr. *CIL* X 3792) sono raccolti da Degraffi 1963, 278-282; cfr. Rüpke 1995, 523-546. Per esempi di feste in ambito cittadi-

Queste tracce invitano a cercare indizi della diffusione del calendario festivo in area italica a cominciare dall'età della colonizzazione medio-repubblicana quando l'occupazione *viritim* o la deduzione di una colonia comportavano lo spostamento fisico di migliaia di persone e famiglie che, sradicate geograficamente, socialmente e politicamente, conservavano tuttavia lingua, tradizioni, cultura, religione tanto da costituire un polo di romanità nei luoghi in cui si stabilivano. La pubblicazione del calendario nell'anno 304 a.C. (Liv. 9.46) dimostra come il sapere che regolava l'anno civile, religioso e giudiziario fosse ormai condiviso e come la gestione della festa si avviasse ad essere parte delle conoscenze del popolo nella sua accezione più ampia.

La principale difficoltà di una ricerca di questo tipo dipende dalla rarità dei casi in cui un santuario sia ben documentato da un complesso di iscrizioni e reperti archeologici. Per lo più, le nostre conoscenze sono affidate a reperti singoli che non consentono di delineare la natura del culto se non come atto di devozione individuale e di conseguenza portano a considerare l'attestazione isolata come il frutto di una iniziativa personale e privata. Contesti sacrali quali quelli di Lavinio, di Veio, di Tor Tignosa, di Bagnacavallo, di Pesaro, per citare esempi di grande notorietà, risultano eccezionali sia per il complesso di dati che mettono a disposizione sia perché permettono di riconoscere la natura pubblica del culto e l'associazione di divinità diverse in un medesimo spazio culturale.

Tra questi, il *lucus Pisaurensis* possiede i requisiti per rappresentare un caso di studio esemplare: 1. Nasce *ex novo* in un ambiente colonario, senza avere radici in precedenti culti indigeni 2. ha il suo sviluppo in un arco cronologico ben definito – tra la prima metà del III e l'inizio del II sec. a.C. – che coincide con le prime fasi di romanizzazione del territorio 3. ha restituito documentazione epigrafica e archeologica coerente e coeva 4. è servito da una bibliografia specialistica recente che ha contribuito ad una migliore conoscenza delle pratiche culturali e dei riti.⁴

no vd. a Pompei i *ludi Apollinares* (CIL X 1074d); a Como (CIL V 5279) e Ravenna (CIL XI 126) si celebravano i *Neptunalia*; per i *Volcanalia* vd. Degrassi 1963, 501. Le leggi municipali che impongono ai magistrati di fissare il calendario dei *sacra* non ne specificano la natura e il riferimento alle feste resta implicito (Rüpke 1995, 533-537; Raggi 2006; cfr. Scheid 1999). Per la diffusione nelle province vd. *ThesCRA* 7 (2011), 216-217 (M. Sebaï)

4. La bibliografia essenziale è in Belfiori 2022, 232.

La scoperta fortuita da parte di Annibale degli Abati Olivieri Giordani si data agli anni tra il 1734 e il 1737;⁵ la pubblicazione, annunciata, non fu mai portata a termine,⁶ ma i materiali dello scavo furono in gran parte conservati e constano ad oggi di 14 altari iscritti, 31 teste e mezze teste votive, 62 fittili anatomici, 3 statuette di bovini, 8 busti e statue di offerenti, 6 statue di bambini in fasce, 3 bronzetti, 1 statuetta di divinità femminile, monete.⁷ Le descrizioni del sito che documentano i cippi-altari in posizione stante, l'esistenza di una fonte e di strati di carboni intorno agli altari accertano l'esistenza di un luogo di culto – *lucus* o *fanum* che si voglia definire – nel quale venivano compiuti atti sacrificali.⁸ Le divinità iscritte sui cippi-altari con il solo nome sono *Apollo*, *Fides*, *Iuno*, *Iuno Lucina*, *Mater Matuta*, *Salus*, *Diva Marica*, *Liber*, con il nome di uno o più dedicanti e una formula dedicatoria sono gli altari di *Diana*, *Divi Novensides*, *Feronia*, *Iuno Regina*, *Mater Matuta*, una divinità il cui nome è perduto.⁹

La frequentazione del santuario abbraccia un lungo periodo dai primi decenni del III sec. a.C. alla fine del II sec. a.C.,¹⁰ ma i documenti epigrafici si concentrano in una fase circoscritta, che gli studiosi hanno fissato tra gli ultimi decenni del III sec. a.C. e i primi decenni del II e hanno messo in relazione ora con un *conciliabulum civium Romanorum* conseguente all'assegnazione viritana della *lex Flaminia* del 232, ora con la colonia dedotta nel 184, ora con entrambe, distribuendo le iscrizioni in due distinte fasi cronologiche.¹¹ Si tratta in ogni caso di un santuario romano laziale che non

5. *Marmora Pisaurensia notis illustrata*, Pesaro 1737, X-XI. Sulla figura dell'Olivieri Giordani si vedano i contributi di M. Cardone, M. Luni, G. Paci, S.M. Marengo nei volumi XVII-XVIII, 1997-1998 degli *Studia Oliveriana*. Sull'identificazione del sito vd. Di Luca 2004, 12-17; Belfiori 2017, 5-14.

6. Della monografia intitolata *De luco sacro veterum Pisaurensium* restano pagine manoscritte in Ms. Oliv. 474, fasc. 6 e Ms. Oliv. 479.

7. Per lo studio dettagliato di questi materiali vd. Belfiori 2017; per la loro contestualizzazione De Cazenove 2016.

8. Sono preziose le annotazioni di G.B. Passeri (1694-1780) che parla di «moltissime are fregiate di Inscrizioni in onore dei Patri Dei Pesaresi, e sparse tutte all'intorno di ceneri e carboni ... indi un ruscelletto di acqua perenne» (Cardone 2003-2004, 14-15).

9. *CIL* XI 6290-6303; *CIL* I² 368-381 e *add.* 878-879; *ILS* 2970-2983; *ILLRP* 13-26 e *Imagines* 7-20; Cresci Marrone - Mennella 1984, 89-150, nn. 1-14 (lo studio delle iscrizioni del *lucus* si deve a G. Cresci Marrone); EDR015974-015987.

10. La fase più antica, documentata da alcune terracotte votive (Belfiori 2017, 25 nn. 11-12), potrebbe risalire alla prima occupazione dopo la conquista di Manio Curio Dentato nel 284 a.C., ma la presenza romana va valutata con le riserve di Paci 2018.

11. *Status quaestionis* in Belfiori 2017, 14-19. Al centro della discussione cronologica sono le forme grafiche ricorrenti nelle iscrizioni; queste, pur mostrando varianti di indub-

ha continuità con precedenti culti locali, ma che appare come un portato della colonizzazione e dei suoi protagonisti. Sulla provenienza dei coloni e dei culti si è già molto indagato così che le origini sabine di una parte dei nuovi abitanti sembra un dato ormai accertato;¹² il culto della *diva Marica* ha facilmente suggerito una provenienza da *Minturnae*,¹³ il culto dei *Novensides* da area marsa o etrusca e quindi una relativa estraneità di queste figure divine rispetto alla culturalità tipicamente romana.¹⁴

Il legame tra il dittatore Furio Camillo e *Pisaurum* e tra i clan gentilizi dei Curii e dei Livii e la trasmissione dei culti, aspetti già segnalati da Braccesi e Coarelli, sono stati recentemente ripresi in esame in chiave storico-politica e inquadrati nella più ampia vicenda della colonizzazione medio adriatica e dei suoi protagonisti, ma anche interpretati come riflesso delle scelte religiose dell'entourage di figure politiche e militari di spicco quali Publio Sempronio Sofo e Marco Fulvio Flacco.¹⁵ Un'altra lettura, focalizzata sul ruolo del *lucus* nell'attualità di fine III sec., ha richiamato l'attenzione sulla seconda guerra punica, che vide coinvolto il territorio con la battaglia del Metauro.¹⁶

Nella fase documentata dagli altari e dal numero più consistente di materiali votivi, il *lucus* ha le caratteristiche di un santuario della salute come attestano l'associazione dei culti di *Salus* e di Apollo, la presenza di una sorgente, i votivi anatomici per la guarigione sia di persone sia di animali, le statue di offerenti. È opinione concorde che vi si svolgessero pratiche di impetrazione e scioglimento di voti secondo la prassi consueta

bio interesse sia nel tipo di incisione (solco a cordone / solco triangolare) sia nella forma di alcune lettere (E ed F a barre orizzontali / E e F lineari; L a uncino/L a angolo retto; O aperta/chiusa), sembrano sfuggire ad una seriazione certa: E capitale e lineare ricorrono in compresenza in *CIL* I² 379; l'aspetto più evoluto della scrittura di *CIL* I² 373 con L ad angolo retto e S a serpentina si associa al solco a cordone che è indizio di età più antica; il solco triangolare di *CIL* I² 375 e 377 ricorre in iscrizioni con il nominativo in -o. (Marengo 2019, nn. 5 e 34): ne risulta una scrittura che ha le caratteristiche del III sec. a.C. dove le varianti possono risalire ad officine diverse o ad un modello scrittorio non unitario (Cresci Marrone - Mennella 1984, 45-47). Per gli aspetti morfologici e linguistici si rimanda a De Bellis Franchi 1965; Peruzzi 1990.

12. Peruzzi 1990.

13. Lazzeroni 1993; cfr. Belfiori 2022, 51.

14. Peruzzi 1990; cfr. Belfiori 2022, 50 con bibliografia.

15. Belfiori 2022, 45-58.

16. Ne sarebbero conseguite una risposta religiosa più viva e una più intensa frequentazione del santuario sia per stornare il pericolo imminente, sia per rimediare alla crisi di natalità che fece seguito alle vicende militari (Cresci Marrone - Mennella 1984, 54-55).

attestata anche in coevi santuari laziali.¹⁷ Alla sfera salutare, in particolare alla protezione del parto e del nascituro, afferiscono anche altre delle divinità come *Iuno Loucina*, *Mater Matuta*, *Diana*, con estensioni anche alla tutela della fertilità (*Feronia*, *Liber*). L'altro aspetto che emerge con grande evidenza è la connotazione femminile del pantheon pisarense ribadito dalla presenza delle donne come offerenti di *ex voto* e come dedicanti delle iscrizioni. Un santuario, dunque, funzionale ad una società che ha al suo centro la famiglia e la tutela della vita nei suoi aspetti umani e naturali, dove sono celebrati e difesi i legami coniugali e familiari, la procreazione, la cura della prole, la crescita della persona nella sua maturazione fisica e sessuale. Questo indicano le teste fittili che ripetono l'acconciatura di *nubendae*, i votivi che riproducono uteri e mammelle, i bambini in fasce. La stessa *Diana* – altrove dea della natura selvaggia – può rientrare in questa funzione patronale della natalità in quanto invocata nel parto.¹⁸

La possibilità che il *lucus*, oltre ad essere luogo di privata devozione, fosse il contesto di celebrazioni a partecipazione più ampia, che in qualche modo si possano definire come 'pubbliche', è già stata considerata. Emilio Peruzzi aveva notato «l'importanza di questo santuario extramurano, nei primi tempi della colonia, tanto per il culto privato dell'aristocrazia quanto, particolarmente, per quello pubblico»;¹⁹ non diversamente Francesco Belfiori ha proposto di «contestualizzare gli atti devozionali frutto di pietas privata (...) in un più ampio quadro festivo e celebrativo dalla forte valenza identitaria, pubblica e comunitaria che intrattiene evidenti legami con l'organizzazione politica, civica e sociale del gruppo di riferimento»;²⁰ ultimamente Gianfranco Paci, riconoscendo nei frequentatori del *lucus* gli abitanti di un *vicus* o di una *vicinitas*, ha messo l'accento sulla natura 'comunitaria' più che pubblica dei culti «(...) di un gruppo che si riconosce in qualche forma di comunità, non necessariamente urbanizzata».²¹

17. La funzione del rito è chiarita da Scheid 2011; per le pratiche cultuali del Lazio vd. Di Fazio 2019; per i materiali votivi nella prassi religiosa vd. De Cazanove 2008, 2009, 2016.

18. Ad es. Hor. *Carm.* 3.22.2-3 *quae laborantis utero puellas ter vocata audis adimisque leto*. Cfr. anche Macr. *Sat.* 7.16.27; Cic. *Nat. deor.* 2.68; Hor. *Carm. saec.* 13-20. Cfr. Peruzzi 1990, 118-120. Per il significato dei bambini in fasce vd. De Cazanove 2008.

19. Peruzzi 1990, 48. Alla fisionomia 'aristocratica' del *lucus* si oppone la connotazione plebea dei culti segnalata da Coarelli 2000, 201.

20. Belfiori 2017, 75.

21. Paci 2018, 219-220.

Di questa dimensione collettiva – che, almeno nelle fasi di più antica frequentazione, non presuppone strutture civiche o politiche, ma solo una aggregazione a fini culturali – possono essere indizi la presenza di altari senza dedicanti, quelli che il Peruzzi definiva come ‘permanentì’,²² la dedica delle *matronae Pisaurenses* che agiscono come gruppo in *CIL* I² 378, le tracce di rituali celebrativi che si intravedono nella dedica *CIL* I² 379 e negli *ex voto*. Anche in questo caso molto è già stato segnalato e scritto né sono sfuggite agli studi precedenti le eventuali connessioni tra divinità e feste urbane;²³ di questi frammenti si cercherà di dare una lettura unitaria intorno al nucleo di un rito o di una celebrazione attestata nel calendario per verificare se e in quali casi la presenza di una divinità nel *lucus* possa essere indizio verosimile di una celebrazione festiva.

Apollo – ludi Apollinares – 13 luglio poi 6-13 luglio.²⁴

La festa dei *ludi Apollinares*, annuale dal 208 a.C., nacque nel 212 a. C. – e potrebbe pertanto costituire un *terminus post quem* per il culto di Apollo nel *lucus* – accompagnata da una *supplicatio* delle matrone; tuttavia, come precisa Livio (25.12.15), fu istituita *victoriae non valetudinis ergo* nel corso della guerra annibalica per cui la connessione con la cultualità del *lucus* appare incerta. Alla *valetudo* si ricollega invece il culto più antico di Apollo al quale fu votato un tempio nel 433 a.C. per sornare una pestilenza (Liv. 4.25.3: *aedis Apollinis pro valetudine populi vota est*). L’altare, iscritto con il solo nome del dio (*CIL* I² 368 *Apolonei*), appartiene al gruppo delle iscrizioni ritenute più antiche.²⁵ All’ intervento di Apollo come *medicus* possono riferirsi i votivi anatomici.

Diana – dies natalis aedis – 13 agosto.²⁶

Nel calendario, alle Idi di agosto si commemora la dedicazione del tempio sull’Aventino da parte di Servio Tullio e l’introduzione a Roma del

22. Peruzzi 1990, 125 «per l’esercizio continuato del culto».

23. Coarelli 2000, 203-204 attribuisce al *collegium matronarum* la celebrazione di *Matralia* e *Matronalia*.

24. Degrassi 1963, 477 e 482; Cresci Marrone - Mennella 1984, 89-93; Sabbatucci 1988, 236-239.

25. Cresci Marrone - Mennella 1984, 89-93 e 45; Sisani 2007, 389-391.

26. Degrassi 1963, 494-495 e 544; Sabbatucci 1988, 264-271. Il *dies natalis Dianae* è ricordato nell’epigrafe *CIL* XIV 2112 da *Lanuvium*. Per l’*aedes* vd. *LTUR* 2 (1995), 11-13 (L. Vendittelli).

culto della dea laziale. Si ricorda in questa data anche una festa degli schiavi (Fest. p. 460 L: *servorum dies festus*) che potrebbe costituire il corrispettivo del culto di Feronia da parte dei liberti (vd. *infra*). Nel *lucus* l'altare CIL I² 376 (*Cesula/ Atilia/ donu/ dat Diane*) attesta un atto privato di devozione femminile.²⁷

*Feronia – dies natalis aedis – 13 novembre.*²⁸

Alle Idi di novembre ci celebrava l'insediamento a Roma di questa dea dalle multiformi competenze esplicate soprattutto in ambiente naturale – è ben nota la protezione sui raccolti e sulla fecondità naturale e umana – che la assimilano facilmente a divinità del *lucus* quali *Diana* e *Luno*. Mentre i calendari registrano solo la dedicazione del tempio, altre fonti alludono ad un patronato sui liberti come Servio (*ad Aen.* 8.564: *Feronia mater nympa Campaniae (...) haec etiam libertorum dea est, in cuius templo raso capite pilleum accipiebant*) e indirettamente Livio (22.1.17-19): nel 217 a.C. l'espiazione dei *prodigia* fu affidata dal senato alle matrone che dedicarono a Giunone *pecunia collata* e alle donne di condizione libertina che offrirono un dono a Feronia. Nel *lucus* l'altare è dedicato da un uomo (CIL I² 377 *Feronia / Sta. Tetio / dede*).²⁹

*Fides – dies natalis aedis – 1 ottobre.*³⁰

Nell'antico *sacrarium*, ubicato in un *lucus*, si celebrava il *solemne Fidei* istituito da Numa e celebrato dai flamini che esprimevano nel rituale la sacralità della mano destra (Liv. 1.21.4).³¹ Seguì, da parte di Attilio Calatino, console nel 258 e nel 254, la costruzione del tempio del quale i calendari ricordano il *dies natalis*. Le fonti successive definiscono la dea come *Fides publica* (Val. Max. 3.1.17) o *Fides populi Romani* (CIL XVI 1, 2, 26, 32, 33 etc.). Si tratta quindi di un culto pubblico come nell'altare del *lucus* (CIL I² 369 *Fide*) che non ha dedicante.³²

27. Cresci Marrone - Mennella 1984, 120-124; Peruzzi 1990, 118-120. Cfr. Glinister 2019, 53-54.

28. Degrassi 1963, 530; Sabbatucci 1988, 335. Per l'*aedis* vd. *LTUR* 2 (1995), 247-248 (F. Coarelli).

29. Cresci Marrone - Mennella 1984, 125-131; Peruzzi 1990, 101-112; Di Fazio 2013.

30. Degrassi 1963, 515; Sabbatucci 1988, 325-327. Per l'*aedis* vd. *LTUR* 2 (1995), 249-252 (C. Reusser).

31. Su questo aspetto vd. Hölkeskamp 2000.

32. Cresci Marrone - Mennella 1984, 93-98.

Iuno – calende di tutti i mesi.³³

Divinità delle donne per eccellenza è presente nel *lucus* con tre altari, uno dei quali iscritto con il solo nome (CIL I² 370 *Iunone*) mentre le epiclesi di *Regina* e *Loucina* (CIL I² 378 e 371) indicano la pratica di culti differenziati. Il culto di *Iuno* evoca innanzitutto la divinità della triade capitolina, ma in un santuario a frequentazione matronale può rivelare più specificamente la funzione pronuba della dea *cui vincla iugalia curae* (Verg., *Aen.* 4.59);³⁴ come documentano le teste e mezze teste con acconciatura da sposa, nel santuario si svolgevano riti di impetrazione per il passaggio di stato della *nupta* e per il felice esito del matrimonio.³⁵ L'ipotesi di un culto di *Iuno Caprotina* (*Nonae Caprotinae*, 7 luglio), pur molto suggestiva per il contesto femminile della festa, andrà valutata con molta prudenza per la mancanza dell'epiclesi.³⁶ Restando nel calendario, più pertinente al culto di una *Iuno nude dicta* è la ricorrenza mensile del culto che dà luogo ad un sacrificio. *Iuno* è la patrona del mese nascente e a lei sono dedicate tutte le Calende come a Giove tutte le Idi. In questo giorno a Laurento si supplica *Iuno Kalendaris* mentre a Roma il *pontifex minor* celebra un rito (*rem divinam Iunoni facit*) e la *regina sacrorum* immola nella *regia* una scrofa o una pecora (Macr., *Sat.* 1.15.18-20). L'altare CIL I² 370 potrebbe aver svolto questa funzione.

Iuno Lucina – *Matronalia* – 1° marzo.³⁷

A Giunone Lucina è dedicato l'altare CIL I² 371 (*Iunone Loucina*) dove l'epiclesi definisce la funzione patronale della dea sulla gestazione e la nascita. Qualunque sia l'etimologia dell'attributo *Lucina*,³⁸ il culto della dea

33. Degrassi 1963, 327-328. Sabbatucci 1988, 90-93. Macr., *Sat.* 1.9.16: *in dicione enim Iunonis sunt omnes kalendae*; 1.15.18: *Ut autem idus omnis Iovi, ita kalendas Iunoni tributas et Varronis et pontificalis affirmat auctoritas*.

34. Non a caso, nel commento al passo, Servio (*ad Aen.* 4.59) si riferisce ad una celebrazione matronale: *matronae enim sacrificaturae circa aras faculas tenentes ferebantur, quod cum quodam gestu fiebat*.

35. Torelli 1984, 31-50. Belfiori 2017, 25-26, nn. 11-13.

36. Degrassi 1963, 478-481; Sabbatucci 1988, 231-235. L'ipotesi è di Braccisi 1981, 103-105.

37. Degrassi 1963, 418-419; Sabbatucci 1988, 90-93. Il nome della festa non è testimoniato dai calendari, ma da Plutarco (*Rom.* 21.1). Boëls-Janssen 1993, 309-319 pensa ad un'originaria festa delle matrone sulla quale si sarebbe poi impiantato il culto di Lucina.

38. Mentre Ovidio pensa a *lux* (*Fasti* 3.255: *Tu nobis lucem Lucina dedisti*), Plinio fa derivare il termine da *lucus* (*Nat. Hist.* 16.235 *cum ab eo luco Lucina nominetur*). Si noti che anche

in questa particolare funzione aveva relazione con il parto.³⁹ Lo chiarisce l'annotazione dei *Fasti Praenestini* riferendo la notizia che alle calende di marzo fu dedicato *per matronas* il tempio di Giunone Lucina sull'Esquilino che la figlia o la moglie di Albino/Albinio aveva promesso in voto per la protezione di se stessa e del bambino che doveva nascere (cfr. Fest. 131 L). Nei calendari, il culto di *Iuno Lucina* cade appunto il 1° di marzo (le *kalendae femineae* di Giovenale 9.53), con i *Matronalia*, festa che celebra insieme l'inizio dell'anno agricolo e la protezione sulla vita nascente.⁴⁰ Celebranti sono le donne sposate, accomunate dal titolo di *matronae*,⁴¹ tanto che Ovidio (*Fasti* 3.169) si domanda come mai, nel giorno in cui si apre il mese dedicato Marte e alle attività prettamente virili sono invece le *matronae* a festeggiare. Nel ciclo culturale di Giunone, dopo la protezione delle *novae nuptae*, emerge la funzione della dea nella fase più impegnativa del matrimonio, la procreazione e la conservazione della continuità familiare e gentilizia.

*Iuno Regina – procuratio prodigiorum.*⁴²

L'altare CIL I² 378 è dedicato a Giunone Regina (*Iunone Re. / matrona / Pisaurese / dono dedrot*). Accantonata l'ipotesi di G. Dumézil che supponeva una *Iuno Matrona* come dedicataria e la comunità di *Pisaurum* come dedicante,⁴³ anche qui sono le *matronae*, collettivamente indicate come *Pisaurenses*, le autrici di una dedica alla dea patrona della donna in quanto *mater familias*. Nelle nostre fonti, il culto di *Iuno Regina*, evocata da Veio nel 396, appare carissimo all'*ordo matronalis* fin dall'inaugurazione del tempio sull'Aventino il 1° settembre del 392.⁴⁴ Come afferma Livio (5.31.3 e 5.52.10) in questa occasione le matrone diedero vita ad una manifestazione di spontanea devozione (*ingenti matronarum studio*). Sollecitata dal senato e affidata alla competenza delle matrone è invece la *procuratio prodigii* di cui abbiamo

Diana ha la medesima epiclesi quando invocata nel parto (Macr., *Sat.* 7.16.27)

39. Cfr. Ov. *Fasti* 3.256: *Tu [scil. Lucina] voto parturientis ades*. Cresci Marrone - Mennella 1984, 122-124; Peruzzi 115-118; Gagé 63-80 e 264-276.

40. Il primo giorno di marzo, capodanno del calendario arcaico, coincide con il riaccendersi del fuoco di Vesta e il rinnovarsi delle corone che ornavano le antiche curie e le abitazioni del *rex sacrorum* e dei flaminii maggiori (Sabbatucci 1988, 90). In questo giorno, secondo Acronio (*ad Hor. Od.* 3.1) i mariti pregano *pro conservatione coniugii*.

41. Sulla definizione di matrona vd. *ThesLL* 8 (1939), 483-484; Gagé 1963, 126-129; Boëls-Janssen 1993, 227-228.

42. Cresci Marrone - Mennella 1984, 131-138; Peruzzi 1990, 28-35.

43. L'ipotesi è respinta già dal Degraffi 1963, 418.

44. Degraffi 1963, 504-505.

esempio per l'anno 207 a.C. dopo la caduta di un fulmine sul tempio della dea all'Aventino (Liv. 27.37.7-15). Questo ha suggerito a Emilio Peruzzi di mettere in relazione l'altare *CIL* I² 378 con il prodigio avvenuto a *Pisaurum* nel 163 a.C. (Obs. *Prod.* 14: *nocte species solis Pisauri adfulsit*) e a Braccesi di valorizzare i presagi infausti che pesavano sulla colonia.⁴⁵

*Liber – Liberalia – 17 marzo.*⁴⁶

In un santuario che ha come funzione quella di tutelare il ciclo biologico trova facilmente posto una divinità come *Liber* (*CIL* I² 381 *Lebro*) di cui emergono non tanto gli aspetti dionisiaci, pur impliciti nei culti che propiziano la fecondità e la riproduzione,⁴⁷ ma quelli tradizionali e familiari che hanno espressione nella festa urbana dei *Liberalia*, attestata nei *Fasti Antiates maiores* il 17 marzo. In questo giorno, a Roma, i figli (*liberi*) indossavano la *toga libera* acquisendo i diritti degli adulti *optimo iure*. La deposizione della toga pretesta e della bulla e l'acquisizione della toga virile segnano un fondamentale passaggio nell'ambito familiare e nella società per i maschi che passano dall'infanzia all'età adulta e diventano cittadini romani e soldati. Le teste maschili restituite dal *lucus* potrebbero inserirsi in una prassi di *vota pro salute et incolumitate* rivolta ai giovani adulti, che tali sono nei ritratti fittili.⁴⁸

*Mater Matuta – Matralia – 11 giugno.*⁴⁹

Mater Matuta è la *mater* per definizione e presiede al fenomeno 'auro-rale' della nascita: al suo culto, come avviene a *Satricum*, si possono riferire gli ex voto anatomici che riproducono organi sessuali femminili e bambini in fasce. È attestata nel *lucus* con due altari (*CIL* I² 372 *Mat. Matut.* e 379

45. Peruzzi 1990, 37; Braccesi 1981, 95-115.

46. Degrassi 1963, 425-426; Sabbatucci 1988, 103-106; Torelli 1990; *ThesCRA* 7 (2011), 265-266 (S. Wyler) e 6 (2011), 72 (A. Dubourdieu).

47. Come nei *Liberalia* di *Lavinium* secondo Varrone in Aug., *cin. d.* 7.21. Cresci Marrone - Mennella 1984, 147-150; Peruzzi 1988, 122-124.

48. Per questi e altri aspetti vd. Torelli 1990. La presenza dei *Liberalia* in ambito municipale è attestata da *CIL* VIII 14783 (Africa Proc. - Vallis) dove un edile aggiunge al *gymnasium* e ai *missilia* del *dies sacri Liberaliorum* il finanziamento di *ludi scaenici* e di un *epulum* a sue spese. Cfr. anche *CIL* XII 3232 (Gallia Narb. - Nemausus). Per le teste maschili vd. Belfiori 2017, 23-25, nn. 1-9.

49. Degrassi 1963, 468-469; Sabbatucci 1988, 206-213; Boëls-Janssen 1993, 341-353; *ThesCRA* 6 (2011), 69-70 (A. Dubourdieu).

Matre/ Matuta/ dono dedro/ matrona /M. Curia /Pola Livia /deda).⁵⁰ La sua festa, i *Matralia*, cade l'11 giugno e le fonti, per quanto risentano della tarda ed erudita identificazione con *Leucothea*, descrivono una festa 'delle donne' di condizione libera, spose e madri: l'esclusiva partecipazione femminile e matronale e l'ornamento della dea riservata alle *univirae* definisce il campo di un'azione rituale riservata ad attrici in piena sintonia con i ruoli della donna secondo il *mos maiorum*: sposa, madre, moglie fedele.⁵¹ La qualifica di *matronae*, che definisce le due signore *Mania Curia* e *Pola Livia* di *CIL* I² 379, al di là della posizione sociale o di rango che esprime, è il requisito necessario per poter partecipare all'azione celebrativa: la qualifica matronale non sarebbe stata necessaria per una devota che dedicasse alla divinità in forma privata. Nella medesima iscrizione, è stato molto discusso il significato del termine *deda* in quanto potrebbe documentare il legame tra la cultualità pisaurense e quanto sappiamo dei riti, peraltro di ambigua decodificazione, che si svolgevano durante questa festa e che consistevano nella preghiera delle matrone per i figli delle sorelle. L'ipotesi del Sabbatucci, che si tratti dei figli dei fratelli e che quindi la preghiera sia per il clan di origine delle donne, verrebbe a sottolineare il carattere fortemente gentilizio del rito.⁵²

Salus – sacrum – 5 agosto.⁵³

Nei calendari, le none di agosto prescrivono un *sacrificium publicum* alla dea *Salus* sul Quirinale. Il tempio venne dedicato da Gaio Giunio Bubulco nel 302 (Liv. 9-43.25 e 10.1.11). Il titolo di *Salus publica populi Romani* che la dea riceve in età successiva conferma che il sacrificio – e la connessa pratica impetratoria dell'*augurium salutis* – guarda al bene dell'intera comunità dei cittadini romani. Nel *lucus* l'altare non ha dedicante (*CIL* I² 373 *Salute*).⁵⁴

L'ipotesi che il *lucus* fosse la cornice di alcune celebrazioni pubbliche trova verosimiglianza innanzitutto nel carattere conservativo e festivo della religione romana e nella necessità di assicurarsi corrette relazioni con le divinità in un tempo cruciale come lo stanziamento in un nuovo terri-

50. Cresci Marrone - Mennella 1984, 138-145; Peruzzi 1990, 39-48; Coarelli 2000, 203-204.

51. Boëls-Janssen 1993, 232-241.

52. Vd. *supra* note 49 e 50; Sabbatucci 1988, 208-209.

53. Degrassi 1963, 492; Sabbatucci 1988, 255-257. Per l'*aedes* vd. *LTUR* 4 (1999), 336-337 (F. Coarelli).

54. Cresci Marrone - Mennella 1984, 109-111. Cfr. Miano 2019, 148.

torio. L'estraniamento dei coloni dalle loro comunità di origine rendeva necessaria la presenza di punti di riferimento rassicuranti quali il ripetersi delle feste, ossatura del tempo annuale, attraverso le quali si delineavano le tappe del ciclo agrario e i riti fondamentali per la protezione del ciclo biologico. I romani e latini dislocati *viritim* nell' *ager Gallicus* dopo la *lex Flaminia* del 232, comunque fossero aggregati (*forum, conciliabulum, vicus*), avevano bisogno di una sede per attività religiose adeguate alle tradizioni e alle pratiche degli immigrati. In questo senso il culto di *Marica* e dei *divi Novensides*,⁵⁵ assenti nei calendari, può rispondere alle necessità di alcuni specifici gruppi che partecipavano del *lucus* pur non trovando spazio nella cultualità festiva romana.

Le feste e le celebrazioni che possono coinvolgere le divinità del *lucus* sono innanzitutto quelle a più spiccato carattere matronale (*Matralia, Matronalia*, culto mensile di Giunone) e familiare (*Liberalia*) con i culti di Giunone nei suoi diversi aspetti, di *Mater Matuta*, di *Liberio*. È verosimile che in un santuario che si presenta dedicato ai compiti primari di tutela e difesa della vita si celebrassero collettivamente anche le regole, i *mores*, che li fondano: innanzitutto il matrimonio (*Iuno Regina* e *Matralia*), la procreazione legittima (*Iuno Lucina, Liberalia, Matralia*) ma anche la salvaguardia dell'ordine sociale, aspetto quest'ultimo al quale potrebbero riferirsi, nonostante l'esilità degli indizi, i culti di *Diana* e di *Feronia*, patrona rispettivamente degli schiavi e dei liberti, e della *Fides* che garantisce le regole della convivenza.⁵⁶ Era inoltre necessaria la presenza di divinità che presiedessero alle azioni collettive della *procuratio prodigii* e agissero *pro incolumitate et valetudine* della comunità stessa (*Apollo, Salus, Iuno Regina*).

Se queste considerazioni sono corrette ed è possibile delineare un quadro, per quanto ancora sbiadito e incompleto, delle celebrazioni pubbliche e festive, la lettura complessiva del santuario ne risulta arricchita sebbene non per tutte le divinità sia possibile una adeguata collocazione in questo schema né possiamo stabilire in quali forme la devozione privata e quella comunitaria si integrassero.

55. Per la presenza di queste divinità nel *lucus* vd. Cresci Marrone - Mennella 1984, rispettivamente 111-114 e 115-120; Peruzzi 1988, 71-77 e 79-100.

56. Salvo restando che le competenze di queste divinità possono rispondere ad altre esigenze quali la protezione del parto (*Diana*) o dei raccolti (*Feronia*); la stessa *Fides*, divinità del patto sociale e civile, può rivelarsi garante del legame coniugale sancito dalla *dextrarum iunctio* (Boëls-Janssen 1993, 139-143).

In questa prospettiva, l'esistenza di una *colonia civium Romanorum* appare secondaria in quanto la presenza delle matrone come offerenti nel santuario non presuppone una comunità strutturata: matrone, cioè donne sposate, esistono nella *familia* prima che in un insediamento e un'aggregazione di matrone non implica l'esistenza di una città.⁵⁷ Si può spiegare, inoltre, la singolare disaffezione per il santuario che si manifesta proprio nei decenni successivi alla fondazione della colonia, quando la nuova realtà cittadina scelse in ambito urbano gli spazi per la celebrazione delle feste.⁵⁸ Il *lucus*, in questa ottica, appare come un polo di attrazione dei coloni viritani dislocati nell'*ager Gallicus*, un luogo di incontro e di festa per una comunità che non ha una città di riferimento, ma ha comunque bisogno di esprimere la propria dimensione culturale e religiosa.

57. Vd. *supra* n. 41; Coarelli 2000, 196. Rovesciando la prospettiva, non sono le matrone della colonia che attendono la ricorrenza dei *Matralia* per sacrificare a *Mater Matuta* ed esibire il loro *status*, ma sono i *Matralia* che richiedono la presenza di matrone per poter essere celebrati.

58. Belfiori 2022, 232.

Bibliografia

- Beard 2000 = M. Beard, *Gli spazi degli dei, le feste*, in A. Giardina (a c. di), *Roma antica*, Bari 2000.
- Belfiori 2017 = F. Belfiori, *“Lucumcon lucare romano more”. Archeologia e religione del “lucus” Pisaurensis*, Bologna 2017.
- Belfiori 2022 = F. Belfiori, *“Mare Superum”. Romani Latini e l'Italia adriatica di mezzo (sviluppi culturali e fenomenologia religiosa, secoli III-I a.C.)*, Roma-Bristol 2022.
- Belfiori - Sisani 2015 = F. Belfiori, S. Sisani, *Bambini in fasce dal “lucus Pisaurensis”. Contributo alla rilettura storica e culturale del materiale votivo, «Picus» 35 (2015)*, 9-29.
- Boëls-Janssen 1993 = N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Paris 1993.
- Braccesi 1981 = L. Braccesi, *Epigrafia e storiografia*, Napoli 1981.
- Cardone 2002-2003 = M. Cardone, *Nuovi documenti “oliveriani” sul “Lucus Pisaurensis”*, «Studia Oliveriana» 3-4 (2003-2004), 7-27.
- Coarelli 2000 = F. Coarelli, *Il lucus Pisaurensis e la romanizzazione dell'ager Gallicus*, in C. Bruun (ed.), *The Roman Middle Republic: Politics, Religion and Historiography c. 400-133 B.C.*, Rome 2000, 195-205.
- Cresci Marrone - Mennella 1984 = G. Cresci Marrone, G. Mennella, *Pisaurum I. Le iscrizioni della colonia*, Pisa 1984.
- De Bellis Franchi = A. De Bellis Franchi, *I cippi pesaresi (CIL I² 2, 368-381)*, «Atti e memorie dell'Accademia toscana di scienze e lettere La Colombaria» 30 (1965), 3-28.
- De Cazenove 2000 = O. De Cazenove, *Some thoughts on the “religious romanisation” of Italy before the social war*, in E. Bispham, Ch. Smith (ed.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy*, Edinburgh 2000, 71-76.
- De Cazenove 2008 = O. De Cazanove, *Enfants en langes: pour quels voeux?*, in G. Greco, B. Ferrara (a c. di), *Doni agli dei. Il sistema dei doni votivi nei santuari* (Napoli, 6 aprile 2006), Napoli 2008, 271-284.
- De Cazanove 2009 = O. De Cazanove, *Les demi-têtes: un produit de l'artisanat religieux dans l'Italie républicaine*, in J.P. Brun (ed.), *Artisanats antiques d'I-*

- talie et Gaule. Mélanges offerts a Maria Francesca Buonaiuto*, Napoli 2009, 39-51.
- De Cazenove 2016 = O. De Cazenove, *Offerte della e dall'Italia centrale. Teste e uteri di terracotta come spie delle dinamiche di diffusione*, in M. Aberson et alii (dir.), *L'Italia centrale e la creazione di una koiné culturale? I percorsi della 'romanizzazione'*, II, Berne 2016, 237-289.
- Degrassi 1963 = A. Degrassi (a c. di), *Inscr. It. XIII, 2. Fasti anni Numani et Iuliani. Accedunt ferialia, menologia rustica, paraepgmata*, Roma 1963.
- Di Fazio 2013 = M. Di Fazio, *Feronia. Spazi e tempi di una dea dell'Italia centrale antica*, Roma 2013.
- Di Fazio 2019 = C. Di Fazio, *"Latinorum Sacra". Il sistema religioso delle città latine: luoghi, culti, pratiche*, Roma 2019.
- Di Luca = M.T. Di Luca (a c.di), *Il LucusPisaurensis*, Pesaro 2004.
- Gagé 1963 = J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations culturelles des femmes dans l'ancienne Rome*, Bruxelles 1963.
- Glinister 2019 = F. Glinister, *Getting to know Diana*, in E. Bispham, D. Miano (eds.), *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, London 2019, 47-62.
- Hasenohr 2003 = C. Hasenohr, *Les "Compitalia" à Délos*, «BCH» 127 (2003), 167- 218.
- Hölkeskamp 2000 = K.J. Hölkeskamp, *"Fides - deditio in fidem - dextra data et accepta". Recht, Religion und Ritual in Rom*, in C. Bruun (ed.), *The Roman Middle Republic: Politics, Religion and Historiography c. 400-133 B.C.*, Roma 2000, 223-250.
- Lazzeroni 1993 = R. Lazzeroni, *Ancora sui coloni pesaresi*, in *Caratteri e diffusione del latino in età arcaica*, Pisa 1993, 65-72.
- Marengo 2019 = S.M. Marengo, *L'alfabeto della colonizzazione medioadriatica*, in G. Baratta (a c.di), *L'ABC di un impero: iniziare a scrivere a Roma*, Roma 2019, 159-168.
- Miano 2019 = D. Miano, *From saviours to salvation. Salus in Republican Italy*, in E. Bispham, D. Miano (eds.), *Gods and Goddesses in Ancient Italy*, London 2019, 137-157.
- Paci 2018 = rec. a Belfiori 2017, «Picus» 38 (2028), 215-222.
- Peruzzi 1990 = E. Peruzzi, *I romani di Pesaro e i sabini di Roma*, Firenze 1990.
- Raggi 2006 = A. Raggi, *Le norme sui "sacra" nelle "leges municipales"*, in L. Capogrossi Colognesi, E. Gabba (a c. di), *Gli Statuti municipali*, Pavia 2006, 701-721.

- Rüpke 1995 = J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin-New York 1995.
- Sabbatucci 1988 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica, dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.
- Scheid 1999 = J. Scheid, *Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales*, in M. Dondin-Payre, M.Th. Raepsaet-Charlier (a c. di), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut-Empire romain*, Paris 1999, 381-423.
- Scheid 2011 = J. Scheid, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Roma-Bari 2011.
- Sisani 2007 = S. Sisani, *Fenomenologia della conquista. La romanizzazione dell'Umbria tra il IV sec. a.C. e la guerra sociale*, Roma 2007.
- Torelli 1984 = M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984.
- Torelli 1990 = M. Torelli, *Riti di passaggio maschili di Roma arcaica*, «MEFRA» 102 (1990), 93-106.