

PREMESSA

Lo stimolo a intraprendere una ricerca completamente destinata allo studio delle forme di devozione all'interno dei luoghi di culto nell'attuale territorio abruzzese si deve principalmente alla considerazione della funzione di centri vitali da essi rivestita nell'ambito delle società antiche in generale e nel contesto geografico della regione in particolare, dove per lungo tempo esse svolsero un ruolo essenziale per il funzionamento delle strutture insediative a livello religioso, nonché politico-sociale ed economico.

I santuari dell'Abruzzo antico si collocano, pertanto, nel quadro di un assetto territoriale definito con la formula pagano-vicana, che caratterizza la regione in età romana e che, molto probabilmente ricalca un sistema organizzativo più antico¹. La loro ubicazione lungo importanti vie di comunicazione, su alture, presso i confini territoriali tra gli *ethne* che convivevano nel territorio abruzzese, non a caso, permette di identificarli come punti nodali con funzioni di incontro, comunicazione e scambio.

In questo senso, si è rivelato opportuno approfondire i termini del fenomeno nella sua globalità attraverso la sistematizzazione della documentazione archeologica. Tale primo passo consiste in una rilettura in chiave problematica del fenomeno piuttosto che in una trattazione di sintesi poiché restano non superabili i limiti legati alla lacunosità per quantità e per qualità dei dati disponibili: il territorio in esame, infatti, nel passato anche recente, ha subito numerose ferite dovute a scavi non programmati o recuperi di emergenza, che, o sono rimasti inediti, o comunque non sono stati oggetto di una pubblicazione esaustiva.

Le origini del sacro andrebbero ricondotte a forme devozionali e luoghi di culto collettivi (sommità montane, cavità naturali, sorgenti, boschi, forme di culto domestico legate alla memoria dei defunti), nel corso della protostoria e in particolare dell'età del Ferro: in questa fase, tuttavia, rare sono le testimonianze archeologiche che riconducono esplicitamente al fenomeno del sacro.

La romanizzazione, attuata a partire dalla fine del IV secolo a.C. mediante la deduzione di colonie latine come *Alba Fucens*, *Carseoli*, *Hatria* e *Castrum Novum*, ha contribuito in misura notevole alla formalizzazione architettonica degli edifici del culto, con una serie di tipologie (edifici ad *oikos*, su podio, con decorazione architettonica) variabili a seconda dell'importanza del santuario o della divinità venerata. A questa fase storica, ricca di nuovi fermenti culturali,

¹ Vedi *infra* capitolo 2, paragrafo 2.

risale l'emergere di un'evidenza archeologica della stragrande maggioranza dei luoghi di culto del territorio oggetto di indagine.

All'interno di questo quadro la ricerca oggetto di questa tesi si è concentrata sull'analisi della documentazione archeologica relativa alle forme di devozione.

Il materiale votivo che si è preso in esame, in quanto prodotto di artigianato, è stato analizzato dal punto di vista strettamente tecnico. Un livello di lettura più approfondito è stato rivolto a indagarne il significato più propriamente rituale, strettamente legato alla preghiera, richiesta di grazia o ringraziamento per l'ottenimento di qualche cosa². Proprio per queste sue caratteristiche, il materiale votivo, e particolarmente alcune classi, è ormai considerato generalmente un indicatore della presenza di luoghi di culto³. Nel caso dell'Abruzzo, territorio oggetto di questa ricerca, la presenza del materiale votivo rientrante nelle classi della plastica (statue, statuine, teste, bambini in fasce, maschere, bambole, anatomici, animali, frutta), dei bronzetti e della ceramica nelle sue forme miniaturistiche, ossia della categoria di quelli che come vedremo possono essere definiti "ex voto par destination", si ricollega sempre alla presenza di un luogo di culto. Tale materiale, pertanto, anche in assenza di dati stratigrafici, o di altri dati archeologici, può essere pertanto in via generale identificato come sacro. In questo modo, aldilà degli scavi condotti sistematicamente, è stato possibile tentare di contestualizzare molti rinvenimenti fortuiti avvenuti già a partire dalla metà dell'Ottocento. Numerosi luoghi di culto abruzzesi hanno restituito ricchi depositi votivi che presentano caratteristiche molto vicine a quelle dei depositi romani ed etrusco-laziali per la presenza di oggetti votivi di bronzo e di terracotta. Gli studi parziali dei materiali rinvenuti permettono di comprendere in linea di massima le dinamiche della produzione e della diffusione dei votivi. Generalmente è possibile distinguere diversi filoni: il primo, più strettamente legato alla romanizzazione e quindi alla vicinanza e allo stretto contatto con le colonie, si concretizza nella presenza di materiali votivi in terracotta di matrice sostanzialmente latina (teste e mezze teste, anatomici, figure animali etc.); un secondo, che si esprime sostanzialmente nelle offerte di bronzetti e ceramica, il terzo infine, rimasto in larga misura immune rispetto alle influenze romane, caratterizzato da una forte componente popolare (a Schiavi d'Abruzzo, San Buono e Vacri).

Pur nella consapevolezza della difficoltà di lettura del fenomeno religioso attraverso le sole evidenze archeologiche, all'interno del quadro complessivo delle manifestazioni religiose del territorio, si è proceduto pertanto a realizzare un catalogo sistematico di alcuni casi di studio,

² In questo senso intende CAMPUS 1997, 69-77, le locuzioni "ex-voto come fine" ed "ex voto come mezzo".

³ DE CAZANOVE 1997, 151-169.

selezionati tra i più significativi depositi votivi del territorio (Luco dei Marsi, Castel di Ieri, Pescosansonesco, Monte Giove), allo scopo di giungere a un chiarimento delle caratteristiche comuni e degli elementi divergenti; in secondo luogo, a uno scioglimento di problematiche quali la diffusione dei modelli, la circolazione di matrici e la loro riproduzione nell'ambito di un quadro cronologico che si colloca tra gli inizi del III e il I secolo a.C. Scopo finale inoltre è quello di rapportare determinate forme di devozione più specificatamente alla ritualità e ai singoli culti, grazie a una lettura integrata dei dati archeologici, epigrafici, storici e letterari.

Il lavoro si suddivide in tre parti: analisi delle problematiche generali e del contesto storico e geografico; esame dei casi di studio; conclusioni.

Nella prima parte si intende chiarire innanzitutto l'impostazione metodologica della ricerca, analizzando le problematiche più strettamente legate ai materiali votivi; evidenziando quali siano le ipotesi più valide circa l'inquadramento dell'origine e la diffusione dei votivi a livello sia geografico che cronologico. Si è proceduto quindi ad analizzare le fonti latine allo scopo di chiarire il significato dei termini più comunemente usati nella letteratura scientifica per definire i depositi votivi (*favissa*, *stips*, *mundus*), confrontandoli con la documentazione archeologica e le diverse tipologie degli spazi di deposizione (depositi aperti e chiusi) e di ogni singolo oggetto votivo ("par transformation" "par destination"). Si è affrontata quindi tutta la serie di problematiche metodologiche legate alla classificazione del materiale effettuata su base tipologica, con un approfondimento relativo al significato delle varie classi di materiale.

Nel secondo capitolo si è preso in esame il contesto geografico oggetto della ricerca, con un inquadramento generale del fenomeno all'interno dei diversi *ethne* presenti nella regione con un paragrafo dedicato alla storia degli studi e delle ricerche.

Si è quindi messa a punto la metodologia elaborata per la schedatura informatizzata dei luoghi di culto, attraverso l'identificazione dei principali "indicatori" del sacro (edificio monumentale, altare, terrecotte architettoniche, epigrafi con indicazione di una divinità, deposito votivo, eccetera).

Su tale base alcuni paragrafi sono stati dedicati all'approfondimento delle diverse fasi di attestazione del sacro: la fase preromana (dall'età del ferro al IV secolo a.C.), l'età repubblicana (dal IV secolo a.C. al I secolo a.C.), l'età imperiale (dal I secolo a.C. al II secolo d.C.).

La seconda parte della ricerca è stata interamente dedicata ai casi di studio. I quattro contesti archeologici dei quali è stato effettuato un catalogo completo dei nuclei votivi sono: Monte

Giove (Penna S. Andrea) nel territorio dei Pretuzi, Pescosansonesco in quello dei Vestini, Castel di Ieri nel territorio dei Peligni, Luco dei Marsi in quello dei Marsi.

1.1. Origini e diffusione dei depositi votivi: la problematica storico-archeologica

Le problematiche che si sono poste in via generale a numerosi studiosi, oltre agli aspetti più propriamente tecnici della produzione⁴, sono quelle legate all'origine del fenomeno della diffusione dei votivi, le sue dimensioni geografiche, la cronologia, nonché la sua decadenza e la scomparsa definitiva⁵.

La complessa definizione di tale fenomeno è strettamente legata alla quantità dei dati disponibili: i primi tentativi di lettura d'insieme, infatti, sono stati effettuati a partire dagli anni Settanta del secolo scorso⁶ in seguito alle edizioni complessive di alcuni depositi votivi dell'Etruria e del Lazio e della Campania⁷.

Dalla documentazione archeologica attualmente disponibile appare chiaro che il fenomeno non si è sviluppato in modo uniforme: non tutte le classi di votivi presenti nei multiformi depositi etrusco-laziali-campani, infatti, hanno avuto origine contemporaneamente.

È infatti provato che nelle fasi più antiche non si producevano oggetti destinati unicamente all'offerta, ma che generalmente si votassero presso templi e santuari oggetti funzionali principalmente ad altro, come documentano le attestazioni di numerosi luoghi di culto sia a Roma che altrove⁸. Progressivamente, in seguito all'uso di offrire oggetti di uso comune, si sviluppò la pratica di offrire materiali appositamente prodotti a tale scopo come teste, statue, anatomici, eccetera.

L'antichità della pratica risulta avvalorata dalle fonti letterarie, Macrobio in particolare⁹, secondo il quale l'offerta di oggetti votivi alla divinità in sostituzione di sacrifici avrebbe affondato le proprie origini nel mito¹⁰: i Pelasgi giunti in Sabina, in seguito a un oracolo

⁴ BONGHI JOVINO 1965.

⁵ COMELLA 1981; COMELLA 1997; COMELLA 2001A.

⁶ TORELLI 1973A; FENELLI 1975B; PENSABENE 1979.

⁷ Cfr. *infra* 2.1.

⁸ Per approfondire la discussione sul passaggio dall'offerta di oggetti di uso quotidiano all'offerta di manufatti appositamente prodotti, si confronti *infra* 1.4 Per gli oggetti votivi di fase arcaica si vedano ad esempio: nel *Latium vetus* Anagni (GATTI 1993, 74-110), *Satricum* (BOUMA 1996); a Roma *Lapis Niger* (DE SANTIS 1990, 54-58), Campidoglio (SCIORTINO-SEGALA 1990, 63-68), S. Omobono (VIRGILI 1990, 129-130); in ambito etrusco: Veio Portonaccio (BAGLIONE 1989-1990).

⁹ *Sat.*, I, 7, 28: *Nec illam causam quae Saturnalibus adsignatur ignoro, quod Pelasgi, sicut Varro memorat, cum sedibus suis pulsi diversas terras petissent, confluerunt plerique Dodonam et incerti, quibus haerent locis, eiusmodi acceperunt responsum:*

Στείχετε μαιόμενοι Σικελίαν Σατούρνιον ἀπὸν

ἰδὲ βορειγενέων, Κοτύλην, ὅντινός τις χεῖται,

ὅς τις ναμιχθέντες δεκάτην κέμπετε Φοῖβον

Καὶ κεφαλὰς ἰδὲ καὶ τὸ πατρὸς πέμπετε φῶτα:

acceptaque sorte, cum Latium post errores plurimos adpulissent, in lacu Cutiliensi enatam insulam deprehenderunt.

¹⁰ STRAZZULLA 2006, 39-40, la sostituzione dei sacrifici umani con teste in terracotta o vegetali, rappresenta il passaggio da un'epoca pre-culturale a quella culturale: da un lato è Ercole, l'eroe civilizzatore ad attuare il

emesso dal santuario di Dodona, avrebbero eretto presso Cotilia un tempio a Dite e un altare a Saturno continuando a effettuare sacrifici di teste umane a Dite e di uomini a Saturno, fino a quando Ercole, attraversando l'Italia con i buoi presi a Gerione, non avrebbe consigliato ai devoti di venerare l'altare di Saturno non con uomini ma con candele illuminate. Sempre Macrobio inoltre¹¹ ricorda che Tarquinio il Superbo, a seguito di un oracolo di Apollo che stabiliva di supplicare la divinità sacrificando teste in cambio di altre teste¹², imponeva di immolare fanciulli ai Lari e a Mania, fino a quando Giunio Bruto non sostituì le teste umane con teste di aglio e di papavero¹³.

In ambito centro italico l'origine del fenomeno votivo, legato alle offerte "par destination", si coglie per la prima volta nei grandi santuari dell'Etruria¹⁴ con materiali databili nel VI secolo a.C.¹⁵ Nel quadro dei suoi studi già Anna Maria Comella¹⁶ aveva messo a punto che a suscitare questo particolare sviluppo devozionale fosse stato un fattore di carattere religioso piuttosto che non storico-economico: dopo aver chiarito che alcuni tra i più antichi manufatti votivi in terracotta sono delle teste di provenienza veiente e falisca databili alla fine del VI secolo a.C., in contemporanea con una netta diminuzione dell'enfasi attribuita ai corredi funerari dello stesso ambito territoriale¹⁷, aveva proposto che tali forme derivassero la loro simbologia da maschere e busti connessi con culti di divinità ctonie, in particolare Demetra e Kore in ambito magnogreco e siceliota¹⁸, con successiva diffusione in ambito campano ed etrusco prima, e laziale poi.

passaggio, dall'altro Bruto, rappresentante dello stato di diritto opposto alla tirannide. Si veda in merito *infra* il paragrafo dedicato alla classe votiva delle teste, Cap. I, paragrafo 6.

¹¹ *Sat.*, I, 7, 34: *Hic Albinus Caecina subiecit: Qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate, memorasti, invenio postea Compitalibus celebratam, cum ludi per urbem in compitis agitabantur, restituti scilicet a Tarquinio Superbo Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est ut pro capitibus supplicaretur.*
¹² "ut pro capitibus capitibus supplicarentur"

¹³ Questa tradizione, legata alla festa popolare dei *Compitalia*, attesta che la salute delle persone e delle famiglie veniva garantita attraverso l'offerta di teste alle dee ctonie della terra e dei morti MASTROCINQUE 2005, 26.

¹⁴ Le teste votive più antiche sono riscontrabili nei contesti etruschi (Veio località Campetti: VAGNETTI 1971) e falisci (Falerii: COMELLA 1986); si documenta una comparsa altrettanto precoce in Campania (Capua e Teano) e nel Lazio meridionale (Valle del Sacco, Valle del Liri, Palestrina). A confermare ulteriormente l'origine "religiosa" delle teste veienti da quelle magnogreche è la leggera recenziarietà delle teste capuane che potrebbe segnalare un ruolo predominante della città campana nella diffusione dei modelli, attraverso le vie di passaggio nelle vallate interne del Lazio (GENTILI 2005).

¹⁵ COMELLA 1981, GENTILI 2005.

¹⁶ COMELLA 1981; COMELLA 1997; COMELLA 2001A.

¹⁷ Come già sottolineato da Giovanni Colonna (COLONNA 1977, 131-165) nel VI e il V secolo a.C. le tombe in ambito latino (e il fenomeno può essere ragionevolmente esteso all'ambito falisco e veiente) sono contraddistinte da una pronunciata modestia, in contrapposizione alla presenza sempre più abbondante di materiale di pregio nei luoghi di culto (portando ad esempio il materiale di S. Omobono a Roma e Lavinio). Il Colonna escludendo per questo fenomeno una motivazione economica, propone di spiegarlo con un motivo ideologico-religioso legato alle prime leggi sul costume funerario.

¹⁸ Il santuario di Campetti a Veio presenta caratteristiche analoghe ad alcuni santuari sicelioti di divinità ctonie (TORELLI 1973, 404.)

Avvalorando questa ipotesi, la Gentili propone di inserire l'origine di tali oggetti votivi nell'ambito non solo di fattori religiosi, ma anche in un contesto di forti trasformazioni istituzionali conseguenti al contemporaneo processo di formazione urbana¹⁹, quando in alcune località dell'Etruria si giunse a una costituzione timocratica e isonomica, si pervenne anche alla rifondazione dei culti cittadini interpreti delle aspirazioni della società civile²⁰, e si alimentò la comparsa dell'elemento umano nelle offerte votive che prima erano invece caratterizzate da beni di lusso e riservate a gruppi ristretti della società.

Nello stesso lasso cronologico, si assiste, particolarmente nei luoghi di culto del Lazio²¹, a un ampliamento nella tipologia delle offerte votive: l'introduzione dei modesti oggetti in terracotta rende maggioritaria tale pratica rispetto a quella, minoritaria e prevalentemente aristocratica, di offrire oggetti personali preziosi quali monili, fibule, anelli, o oggetti metallici, specialmente in bronzo, ma anche, sulla base di una serie di fonti letterarie, d'oro²². Le teste e i busti che in un primo momento rappresentavano le immagini della divinità etnie acquisirono successivamente il significato più generico della rappresentazione dell'offerente uomo o donna, che si rivolge alla divinità secondo il principio della parte per il tutto²³.

In ambito romano poi gli studi hanno in particolare sottolineato come il passaggio dall'uso di raffigurare le divinità a quello di rappresentare il devoto nella sua interezza o in parte (sotto forma di statue, statuine, busti, teste isolate, maschere) sia un fenomeno ben percepibile soprattutto a partire dal IV secolo a.C.. Per primo Mario Torelli²⁴ lo ha legato a istanze di carattere economico e sociale, avanzando l'ipotesi che queste raffigurazioni dell'essere umano fossero il segno di una religiosità popolare, specchio di un ceto umile che, a seguito della ripresa economica del IV secolo a.C., aveva visto accrescere il proprio peso nella società romana. Patrizio Pensabene²⁵, dal canto suo, aveva precisato che tale pratica devozionale risalirebbe alla metà del IV secolo a.C. circa, per iniziativa della nuova *nobilitas* salita al potere a Roma dopo le leggi Licinie Sestie e altre leggi che estesero la partecipazione al senato e ai poteri decisionali della cosa pubblica alla società plebea. Tra gli esponenti di questo ceto si sarebbe affermato, infatti, a imitazione di pratiche diffuse nell'Oriente greco, l'uso di rappresentare se stessi e i propri antenati per mezzo di statue onorarie e votive. Dal

¹⁹ COLONNA 1985, 242.

²⁰ GENTILI 2005, 369.

²¹ Palestrina Satrico Lavinio Roma.

²² Liv. II, 22, 6; Liv. III, 57, 7; fanno menzione di corone auree offerte rispettivamente nel 495 e nel 448 a.C. dai Latini a *Iuppiter Optimus Maximus*.

²³ STRAZZULLA 2006, 39-40, la sostituzione dei sacrifici umani con teste in terracotta o vegetali, rappresenta il passaggio da un'epoca pre-culturale a quella culturale: da un lato è Ercole, l'eroe civilizzatore ad attuare il passaggio, dall'altro Bruto, rappresentante dello stato di diritto opposto alla tirannide.

²⁴ TORELLI 1973A.

²⁵ PENSABENE 1979; TEVERE 1980.

suo canto Donatella Gentili sottolinea le evidenti caratteristiche tecniche di tali oggetti, prodotti in modo ripetitivo, per lo più attraverso l'uso delle matrici, a soddisfare le esigenze di personalizzazione ed economicità richieste dalla porzione più numerosa ma meno ricca, della popolazione; osserva come il fenomeno, il cui acme si manifesta intorno al IV secolo a.C., prende forma in un ambito culturale caratterizzato dalla temperie dell'età ellenistica che spinge la collettività a una nuova consapevolezza di sé. In questo senso, pertanto, non dovrebbe risultare strano il fatto che non sia più l'essere supremo al centro della pratica della donazione di votivi, attraverso l'offerta di immagini raffiguranti le divinità, ma sia l'essere umano stesso il protagonista e l'attore della sua propria offerta²⁶.

Una questione a sé è quella che riguarda la comparsa dei primi *ex-voto* anatomici: questa viene generalmente accostata, a Roma, all'affermazione e diffusione del culto di Asclepio-Esculapio, la cui introduzione ufficiale risale al 291 a.C. Tale cronologia non tiene tuttavia in considerazione tutta la mole di materiale votivo anatomico dei luoghi di culto etruschi, la cui datazione si fa risalire già al IV secolo a.C.. Qui la comparsa di oggetti votivi anatomici, pertanto, dovrebbe essere direttamente collegata alla diffusione della medesima pratica in ambito greco e magnogreco senza la mediazione romana. In Etruria, infatti, prima ancora della diffusione in ambito italico-romano del culto di Asclepio²⁷, sarebbero stati attribuiti poteri salutaris a divinità strettamente legate all'acqua e a queste sarebbe stato conferito il potere della guarigione (*sanatio*). Né va dimenticato che anche a Roma, ben prima dell'introduzione del culto di Esculapio, le medesime facoltà iatriche erano attribuite al padre del dio, sotto forma del culto di Apollo Medico, risalente già al 431 a.C.²⁸

La dedica di oggetti votivi fittili che rappresentano parti del corpo umano è stata definita "follia terapeutica" e perdura fino al II secolo a.C.²⁹: anche l'origine di questa pratica è stata posta in stretta relazione con l'emergere di ceti medi e popolari e con partecipazioni più attive alla vita dei santuari, mentre la sua fine è stata ricondotta all'impoverimento e alla decadenza

²⁶ GENTILI 2005, 368.

²⁷ Tale culto, peraltro, non ha mai rimpiazzato le divinità etrusco-italiche dotate di poteri salutaris: i culti di Asclepio attestati in Etruria e nel Lazio, rispettivamente a Roma (GUARDUCCI 1971, 267-281, *Fregellae* (FREGELLAE 1986), *Praeneste*, sono un numero esiguo rispetto a quello dei contesti nei quali sono venuti alla luce votivi anatomici.

²⁸ Nel 433 a.C., a causa di una pestilenza (Liv. 4, 25, 3), fu votato un tempio ad *Apollo Medicus* (l'appellativo è tradito da Liv. 40, 51, 6), il greco Apollo Ἀλκιμακός, dedicato nel 431 a.C. e posto in un'area indicata da Livio (3, 63, 7) in *pratis Flaminiis* e già precedentemente interessata dalla presenza dell'*Apollinar* (Liv. 3,63,7), verosimilmente luogo sacro già dedicato al dio che ospiterà il tempio di Apollo in tutte le sue ristrutturazioni successive: cfr. LTUR s. v. *Apollo, aedes in Circo*.

²⁹ COMELLA 1982-83, 217-244; FENELLI 1992, 127-137; MORELLI 1997, 89-92.

sia delle classi dirigenti italiche sia dei ceti medi e popolari³⁰, coincidenti rispettivamente con il IV e il II sec. a.C..

Entro il IV secolo a.C., il quadro della produzione e diffusione delle varie classi di materiale in terracotta in ambito etrusco e romano era dunque già delineato. In seguito la pratica si diffuse in maniera capillare anche in area centro-italica, a partire dal momento delle prime fasi di conquista romana tramite la fondazione di colonie. I depositi votivi nei contesti che potremmo definire “periferici”, in particolar modo quelli ben noti delle colonie di *Carseoli* e *Luceria*, hanno permesso di riflettere sulla società che ha prodotto questo tipo di manufatti a seguito della conquista romana, in quanto conseguenza sociale e culturale di quel processo di assimilazione-acculturazione passato nella storiografia con il termine di romanizzazione³¹. Ad avanzare delle perplessità circa il rapporto tra propagazione dei votivi e l’arrivo dei coloni è la Gentili sulla base di una serie di apparenti incongruenze cronologiche tra la datazione della deduzione di alcune colonie (*Carseoli*, *Trebula Mutuesca*, *Paestum*, *Salernum*) e il materiale votivo rinvenuto presso le stesse³².

A partire dal III secolo a.C. la forte standardizzazione e la modestia dei manufatti rispecchia una situazione sociale di uniformità e verosimilmente di crisi nell’organizzazione socio-economica legata alla piccola proprietà agricola, che aveva probabilmente esaurito lo slancio del secolo precedente. Questa situazione porta, a seguito di una fase caratterizzata da una certa uniformità nelle produzioni e soprattutto alla quasi totale mancanza di segni distintivi tra gli oggetti votivi, alla totale scomparsa di essi nel I secolo a.C. Tale fenomeno richiede una spiegazione. Una delle soluzioni proposte è stata quella secondo la quale in questo periodo sarebbero venute completamente a mancare le premesse socio-economiche necessarie per il sussistere di tale fenomeno: la grande fetta della società antica, caratterizzata da piccoli proprietari terrieri e dalla classe media che popolava le città, che riconosceva in quegli oggetti

³⁰ TEVERE 1980, 46-51.

³¹ STRAZZULLA 2006; STRAZZULLA 2010, STRAZZULLA c.s.

³² Il materiale votivo rinvenuto in questi centri dedotti come colonie a partire dal 291 a.C. risulta più antico della nascita della colonia stessa: il materiale di *Trebula Mutuesca* (SANTORO 1979, 215-216, SANTORO 1987, 352-364) è pertinente un santuario dedicato a Feronia, la cui origine, essendo Feronia una divinità strettamente legata al mondo agro-pastorale è verosimile potesse essere riportata a prima della deduzione della colonia; per quanto riguarda *Paestum* e *Salernum*, i rapporti con l’Etruria Meridionale e con Capua potrebbe aver influito sull’uso di offrire teste e statue in terracotta prima della deduzione delle colonie latine; il sito di *Carseoli* (il deposito votivo è stato ampiamente studiato: CEDERNA 1951, 169-224; MARINUCCI 1976; ROGHI 2004, 177-196; BIELLA 2006, 347-370) presentava in effetti un problema particolare legato alla presenza, nel nucleo votivo, di teste databili tra il VI e il V secolo a.C. (tale dato, come si vedrà, Cfr. 2.1, è corretto, tuttavia, è stato possibile accertare ultimamente (BIELLA 2002, 341-354; BIELLA 2006, 347-370), che a causa di rimescolamenti avvenuti durante gli anni di deposito di questo materiale nel Museo Nazionale Romano, sono state infiltrate nel nucleo carseolano delle teste non pertinenti provenienti verosimilmente da *Falerii* e che un gruppo (C I-II-III, H II, K I, K III) delle teste ritenute più antiche dal Marinucci secondo la Strazzulla (STRAZZULLA C.S.) “di per sé non presenta caratteri cogenti per una datazione anteriore alla fondazione della colonia”.

un gesto rituale nei confronti delle divinità venerate, aveva perso la propria importanza a seguito dei mutamenti politici ed economici che ne avevano determinato da una parte la decadenza a favore della diffusione del latifondo e del connesso sistema schiavistico, e, dall'altra, di conseguenza, il formarsi di un sottoproletariato urbano molto povero³³. Tale processo di trasformazione economica e le sue conseguenze sociali ebbero il compimento nelle guerre sociali che portarono all'annullamento di gran parte delle classi dirigenti italiche e al definitivo impoverimento delle classi medie. A questo va aggiunto che Roma, a partire dal III secolo a.C., in particolare successivamente alla seconda guerra punica (218-202 a.C.), si dotò di un'economia basata sulla circolazione della moneta che contribuì a modificare il precedente assetto economico. Sembrerebbe pertanto che, a partire da questo periodo, la maggior parte delle offerte votive sia stata caratterizzata da denaro, o da offerte che potessero essere valutate in denaro³⁴. A confortare tale ipotesi, ad esempio, l'epigrafe di S. Nicolò Gerrei in Sardegna, databile alla metà circa del II secolo a.C., nella quale si fa riferimento all'offerta di un altare di bronzo di 100 libbre³⁵, l'offerta di età neroniana alla Fortuna Primigenia di 11 libbre, 3 once, 5 *scripula*³⁶, la menzione dell'offerta a Silvano di un busto dell'imperatore Adriano di una libbra d'argento³⁷. Non lontano dal nostro territorio va menzionata l'importante epigrafe rinvenuta a S. Angelo in Cacumine sopra Fiamignano, all'interno di un grandioso terrazzamento in poligonale attribuibile a un santuario di altura (mt.1350 s.l.m.) in posizione dominante l'intero *ager aequiculanus*: il cippo, databile ad età sillana (o al massimo alla fine del II a.C.) con un incasso per una statuetta nella parte superiore, riporta l'offerta di una statua e di un piatto in argento, mediante un contributo in denaro da parte della *iuventus subocr(ana), aserea, suparfaia e farfina*³⁸.

In conclusione, sulla base delle premesse sopra esposte, l'analisi della diffusione di nuclei di oggetti votivi nelle aree sacre di gran parte del centro Italia può rivelarsi molto utile per l'inquadramento delle società interessate nell'ambito cronologico nel quale essi si attestano (VI-I sec. a.C.). L'esame di questi contesti, attraverso l'interpretazione degli oggetti devozionali, come si è visto, ha contribuito a determinare vari momenti chiave nella trasformazione della società antica: dopo una fase caratterizzata, in alcuni contesti, da una

³³ PENSABENE 1979.

³⁴ In questo senso va la lettura di ESTIENNE-DE CAZANOVE 2009, 22-23.

³⁵ *CIL* I², 2226=ILLRP, 41: *Cleon salari(orum) soc(iorum) s(ervus) Aescula/pio Merre donum dedit libens / merito merente // "GR" // "PUN"*

³⁶ *CIL* VI, 194, cfr. p. 3004=*CIL* XIV 2871=: *Nomaeus / Neronis / Aug(usti) l(ibertus) / tabularius / Fortunae / Primigeniae / votum solvit / ex arg(enti) p(ondo) XI ((semis)), ((unciis tribus)), ((scripulis)) V.*

³⁷ G.G. Pani, due dediche inedite a Silvano, in *Sesta Miscellanea Greco-Romana*, Roma 1978, 417-433=AE 1979, 62.

³⁸ cfr. FILIPPI 1984, pp. 174-175; LETTA 1992, pp. 111-112G. Filippi, Recenti acquisizioni su abitati e luoghi di culto nell'ager aequiculanus, in *ArchLaziale* 6, 1984, pp. 165-177.

tesaurizzazione di beni sacralizzati, da parte di una porzione elitaria della società, in sepoltura prima, e, forse, presso i luoghi di culto poi, sottintendendo un passaggio da una religiosità familiare ad una di respiro comunitario, si manifesta in seguito un momento di apertura della sfera religiosa a una porzione sempre più ampia delle società, attraverso la produzione e la diffusione di doni votivi standardizzati e uniformi nonché modesti e accessibili alle possibilità economiche di molti. Si concretizza, pertanto, nel periodo di maggiore diffusione, intorno al IV-III secolo a.C. quella che è stata definita sul piano culturale come una vera e propria *koinè* centro-italica. Successivamente, dopo essere venute meno le premesse che hanno portato alla realizzazione di oggetti di questo tipo, i votivi scompaiono dal panorama archeologico.

1.2. Definizioni: *favissa*, *stips*, *mundus* nelle fonti latine³⁹

Nella bibliografia archeologica è comune che i depositi di materiale votivo vengano definiti in maniera piuttosto varia e talvolta impropria: i termini spesso usati sono *favissa*, *stips*, meno frequentemente *mundus*⁴⁰, nelle loro traduzioni stipe, stipe votiva, fino alle più generiche espressioni quali deposito votivo e fossa votiva, spesso usati in maniera del tutto indifferente tra loro.

D'altra parte la presenza di tali termini nelle fonti scritte ha sollevato il problema di una più precisa messa a punto del significato di questi stessi termini e della diversità tra di loro⁴¹.

La difficoltà terminologica deriva soprattutto dalla mancanza di fonti antiche sufficientemente precise per chiarire la problematica lessicale. I vocaboli antichi con i quali si designavano quelli che comunemente possiamo definire “depositi votivi” sono in generale *favis(s)ae*, *stips*, sul cui significato già nell'antichità c'erano molti dubbi, e *mundus* inteso originariamente come fossa rituale per la fondazione di città o edifici.

Favis(s)ae

Per quanto riguarda il termine *favis(s)ae*, esso è citato nelle fonti letterarie⁴² solo nella forma plurale: in Aulo Gellio, che scrive nel II secolo d.C., il giurista *Servius Sulpicius* chiede a Varrone di spiegargli il significato del termine *favis(s)ae capitolinae* che egli aveva riscontrato negli archivi dei censori. Varrone ricorda che erano così chiamati i sotterranei e le cisterne del colle capitolino nei quali gli addetti ponevano i doni votivi quando eccedevano in numero nel tempio stesso. Varrone infine ricorda che *Q. Valerius Soranus*, in merito a questo stesso termine, sosteneva essere sinonimo del greco *thesaurós*. Una possibile ulteriore

³⁹ Per un primo approccio ai lemmi sono stati presi in esame DAREMBERG-SAGLIO e PAULY-WISSOWA.

⁴⁰ Nella letteratura archeologica questi termini vengono correntemente e indistintamente utilizzati.

⁴¹ HACKENS 1963; DESNIER 1987; più recentemente BOUMA 1996.

⁴² Gell., *Noctes Atticae*, II, 10: 1*Servius Sulpicius, iuris civilis auctor, vir bene litteratus, scripsit ad M. Varronem rogavitque ut rescriberet quid significaret verbum quod in censoris libris scriptum est. Id erat verbum 'favisae capitolinae'. 2Varro rescripsit in memoria sibi esse quod Q. Catulus curator restituendi Capitolii dixisset voluisse se aream Capitolinam deprimere, ut pluribus gradibus in aedem conscenderetur suggestusque pro fastigii magnitudine altior fieret, sed facere id non quisse, quoniam 'favisae' impedissent. 3Id esse cellas quasdam et cisternas quae in area sub terra essent, ubi reponi solerent signa vetera quae ex eo templo collapsa essent, et alia quaedam religiosa e donis consecratis. Ac deinde eadem epistula negat quidem se in litteris invenisse cur 'favisae' dictae sunt, sed Q. Valerium Soranum solitum dicere ait, quos 'thesauros' Graeco nomine appellaremus, priscos Latinos 'favisas' dixisse, quod in eos non rude aes argentumque, sed flata signataque pecunia conderetur. 4Coniectare igitur se detractam esse ex eo verbo secundam litteram et 'favisas' esse dictas cellas quasdam et specus, quibus aeditui Capitolii uterentur ad custodiendas res veteres religiosas.*

accezione del significato di questo termine è data infine da Festo, che tramanda l'opinione di Verrio Flacco, secondo il quale le *favis(s)ae*⁴³ erano le conserve d'acqua presso i templi. Quello che emerge dalle fonti appena citate è una palese incertezza in merito al significato del termine *favis(s)ae capitolinae*, che già nel I secolo a.C. era ricordo di pochi eruditi. L'utilizzo di questo termine nell'antichità pertanto sembrerebbe essere stato limitato a un periodo molto antico, circoscrivibile verosimilmente all'epoca regia e proto-repubblicana, nel quale sembra attribuibile alle cisterne e ai cunicoli posti nei pressi di edifici templari di epoca arcaica⁴⁴; in modo specifico solo le *favis(s)ae capitolinae* erano considerate un deposito votivo. Nelle fasi successive, a partire dalla media età repubblicana, il termine *favis(s)ae* sembra essersi perso. Si ritiene pertanto che esso indicasse nella sostanza le riserve d'acqua, che non avevano una funzione religiosa, ma, in quanto poste al di sotto dell'*Arx*, dovevano essere utilizzate in caso di assedio e quindi rispondevano ad esigenze più strettamente vitali. Quando in un secondo momento il Campidoglio perse le sue funzioni difensive il termine sarebbe caduto in disuso e nei locali sotterranei a noi noti come *favis(s)ae capitolinae* sarebbe iniziato l'uso di depositare gli arredi sacri non più esposti nel tempio⁴⁵. Col termine *favis(s)ae* pertanto non si definirebbe il deposito votivo del Campidoglio, bensì il luogo nel quale gli oggetti erano stati depositi. Che tale termine fosse applicato a delle strutture ben definite quali i cunicoli scavati nel tufo e i vani sotterranei costruiti sul Campidoglio sembra provato dal ritrovamento di alcune strutture costruite con "lastroncelli di cappellaccio", attribuite all'epoca repubblicana, venute alla luce nel 1940 al di sotto del Palazzo dei Conservatori⁴⁶.

Stips

Il secondo termine antico impropriamente utilizzato per indicare generalmente un deposito votivo è *stips*. Sull'origine e il significato di questo termine anche in questo caso le fonti antiche risultano discordi. Varrone⁴⁷ sostiene che originariamente la moneta di bronzo si chiamasse *stips* e collegando le monete all'usanza di accumularle, associa, con qualche

⁴³ Paolo Diacono, *Excerpta ex libris Pompei Festi de verborum significatione*: s. v. *Favisae locum sic appellabant in quo erat aqua inclusa circa templa. Sunt autem qui putant favisas esse in Capitolio cellis cisternisque similes ubi reponi erant solita ea quae in templo vetustate erant facta inutilia.*

⁴⁴ Oltre al tempio di Giove Capitolino si può portare come esempio il tempio di Piazza d'Armi a Veio che conserva nei pressi una cisterna sotterranea, peraltro accomunati dal fatto che le maestranze che realizzarono il *Capitolium* dovevano verosimilmente essere veienti.

⁴⁵ HACKENS 1963, 71-99.

⁴⁶ COLINI 1941, 83-85.

⁴⁷ Varro, *De lingua latina* V, 182: *Hoc ipsum stipendium a stipe dictum, quod aes quoque stipem dicebant: nam quod asses librae pondo erant, qui acceperant maiorem numerum non in arca ponebant, sed in aliqua cella stipabant id est componebant, quo minus loci occuparet; ab stipando stipem dicere coeperunt. Stips ab στοιβή fortasse, Graeco verbo. Id apparet quod ut tum institutum etiam nunc diis cum thesauris asses dant stipem dicunt, et qui pecuniam alligat, stipulari restipulari. Militis stipendia ideo, quod eam stipem pendebant; ab eo etiam Ennius scribit: Poeni stipendia pendunt.*

dubbio, il vocabolo al greco *στοιβή*, avvicinandone il significato al verbo *stipare* con il senso di “accumulare, ammassare”. Festo⁴⁸ riporta una versione analoga lasciando trasparire l’anteriorità della formazione del verbo rispetto a quella del sostantivo⁴⁹, ma mantenendone sostanzialmente invariato il senso. Il significato originario di questo termine, tuttavia, potrebbe essere ravvisato in Tacito⁵⁰: lo storico, raccontando gli eventi legati all’inaugurazione del Campidoglio in seguito al restauro di Vespasiano, narra che si gettarono nelle fosse votive barre e blocchi di metallo allo stato naturale e definisce proprio queste *stipes*.

Anche altri nel corso del tempo sono stati i significati attribuiti a questo termine dai diversi autori⁵¹, ma quello più profondamente radicato nella lingua latina sembrerebbe essere quello di offerta di monete alle divinità⁵². E’ opinione comunemente ritenuta valida, infatti, che ogni luogo di culto abbia avuto una cassa che veniva alimentata dalle offerte in moneta dei fedeli, alcune delle quali recano una punzonatura o graffito. Questo uso è documentato da rari elementi, uno dei quali è venuto alla luce in Abruzzo⁵³, nel territorio vestino, in una località imprecisata tra Collepietro, Navelli e Civitaretenga. Qui, in seguito al rinvenimento di un grosso masso, cavo nel centro, che conteneva all’interno un tesoretto monetale, si è ritrovata una moneta con l’iscrizione realizzata per mezzo di punzonatura “*DIOVIS STIPE*”, con finalità verosimilmente di consacrarla alla divinità. Un altro caso del tutto simile è quello dell’asse romano⁵⁴, conservato a Parigi al Cabinet des Médailles con incise al dritto le lettere S e F e al rovescio l’iscrizione su due linee “*FORTUNAI STIPE*”. Oltre a queste eccezionali testimonianze è possibile documentare tale consuetudine anche attraverso l’esame delle fonti letterarie: gli autori antichi, infatti tramandano il ricordo di una *stips Apollinis*⁵⁵ e una *stips Cereris et Proserpinae*⁵⁶. Anche le fonti epigrafiche contribuiscono ad ampliare tale quadro:

⁴⁸ Festo, s. v. <Stipem>: <pe>cuniam signat<am quod stiparetur;> ideo stipular<i dicitur is qui in>terrogat a<lterum spondeatne stipem, id est > aes.

⁴⁹ Linguisticamente è più probabile il contrario: dal sostantivo trarrebbe origine il verbo: DAREMBERG-SAGLIO s. v. *Stips*.

⁵⁰ Tac. *Histor.*, IV, 53: *Passimque iniectae fundamentis argenti aurique stipes et metallorum primitiae, nullis fornacibus victae, sed ut gignuntur.*

⁵¹ Monete di piccolo taglio donate ai mendicanti che tendevano la mano ai passanti sul ponte Sublicio (Seneca, *De vita beata*, 25; Svet. *Aug.*, 91); piccole donazioni rivolte ai seguaci dei culti isiaci o ai devoti di Cibele questuanti nelle strade (Val Max., VII, 3,8; Cicer., *De leg.*, II, 9 et 16); le monete che per gioco venivano regalate agli elefanti (Plin. *Nat. Hist.*, VIII, 5); in Tacito, la distribuzione di denaro fatta da Nerone al popolo in occasione dei *ludi Juvenales* (*Annal.*, XIV, 15).

⁵² Senec. *De benef.*, VII, 4, 6; *Epist.*, 115, 5.

⁵³ PANSÀ 1906, 226.

⁵⁴ BABELON 1901, I, 679.

⁵⁵ Liv. XXV, 12: *ludos praetor in circo maximo cum facturus esset, edixit ut populus per eos ludos stipem Apollini quantam commodum esset conferret*; Apul. *De magia*, 42: *unum etiam denarium ex eo numero habere Catonem philosophum, quem se a pedissequo in stipem Apollinis accepisse Cato confessus est.*

⁵⁶ Iul. Obseq. *Prodig. Lib.* CIII, in seguito a prodigi ... *populus Cereri et Proserpinae stipem tulit.*

un'epigrafe in tessere di palombino in un pavimento a mosaico, rinvenuta a Roma, sull'Isola Tiberina, menziona una "STIPE IOVI IURARIO"⁵⁷; un'altra iscrizione, anch'essa proveniente dall'Isola, ricorda una *stips Aesculapii*⁵⁸; un altro testo epigrafico, infine, proveniente dal santuario campano di Diana presso il Monte Tifata conserva il testo lacunoso ma evidente "STIPE DIAN"⁵⁹.

Un'ulteriore notazione per quanto riguarda il termine *stips* va fatta in merito all'usanza di gettare le monete all'interno delle sorgenti e dei fiumi⁶⁰: questo costume è piuttosto uniformemente definito nelle fonti antiche come *stipem* o *stipes iacere* o *ponere*⁶¹.

Risulta pertanto chiaro che nelle fonti antiche con questo termine si indicava specificamente un'offerta in denaro a carattere religioso⁶², la cui valenza sacrale in alcuni casi poteva essere resa ancor più evidente attraverso punzonature o iscrizioni che ne attestassero l'esclusiva appartenenza alla divinità.

Ulteriori contributi alla comprensione del termine ci vengono da uno studio di Desnier⁶³, secondo il quale la problematica va affrontata mettendo in rapporto *stips* con gli altri sostantivi che potrebbero dividerne la radice originaria. In questo senso, prendendo ad esempio *stipendium*, che Varrone stesso mette in relazione con *stips*, ne ricollega l'origine a uno degli episodi legati alla lotta tra patrizi e plebei in cui si decise di stipendiare, appunto, i plebei che avrebbero preso servizio nell'esercito romano. Desnier, sottolineando il valore giuridico e religioso del patto tra patrizi e plebei, sostiene che lo *stipendium* sarebbe il pegno che rende valido il patto stesso. Così pure i termini *stipulari* e *stipulatio* sono strettamente legati alla sfera giuridico-religiosa e riguardano contratti che generalmente prevedono dei

⁵⁷ BESNIER 1902, 255-258; *CIL*, I, 1105=*CIL*, VI, 379: *C(aius) Volcaci(us) C(ai) fil(ius) har(uspex) de stipe Iovi Iurario [3 m]onimentom*.

⁵⁸ BESNIER 1902, 189-191; *CIL*, VI, 7: [- - -] / [V]al[eriu]s L(uci) fil(ius) Flaccus / aid(iles) d(e) stipe Aesculapi / faciundum locavere / eidem(que) pr(aetores) probavere.

⁵⁹ *CIL* X, 3781: *M(arco) Antonio / A(ulo) Postumio co(n)s(ulibus) / heisce mag(istreis) murum ab grad(u) ad calcidic(um) et calcidicum / et portic(um) ante culin(am) long(am) p(edes) [---] / et signa marm(orea) Cast(or)is et Pol(lucis) / et loc(um) privat(um) de stipe Dian(ae) / emendum [et] faciendum / coeraver[e]*.

⁶⁰ Tale abitudine è frequentemente riportata nelle fonti: Plinio il Giovane segnala la presenza di numerose monete ben visibili sul fondo della sorgente del Clitumno (Plin. *Epist.* VIII, 8); la più rara documentazione archeologica attesta comunque la presenza di tali stipi monetali come ad esempio quella venuta alla luce sul fondo delle sorgenti sacre a Vicarello (COLINI 1967-68, La stipe delle acque salutari di Vicarello. Notizie sul complesso della scoperta. Atti della Pontificia accademia romana di archeologia. Rendiconti, 40.1967-68).

⁶¹ Sen. *De benef.* VII, 4, 6; Svet. *Aug.* 75.

⁶² Lo stesso termine è peraltro utilizzato senza un'accezione religiosa, nel senso di colletta pubblica (*unciaria stipe*), come ad esempio nel caso ricordato da Plinio (Plin. *Nat. Hist.*, XXXIV, 11) in cui con il denaro di una colletta (*stipe conlata*) si innalza la colonna a Lucio Minucio, quindi fatto non connesso all'ambito sacro; nello stesso senso compare addirittura usato per la costruzione di un ponte in Lusitania: Cfr. *CIL* II, 760: *Municipia / provinciae / Lusitaniae stipe / conlata quae opus / pontis perfec(er)unt / [Tur]d[e]tani / Lancie{n}ses Oppidani / Talori / Intera<m=n>nienses / Colarni / Lancie{n}ses / Tran(s)udani / Aravi / Meidubricenses / Arabrigenses / Banienses / P{r}aesures*.

⁶³ DESNIER 1987, 226-229.

pagamenti in denaro per essere convalidati. Allo stesso modo, secondo Desnier, il termine *stips* dovrebbe essere considerato in senso giuridico-religioso come un patto stretto direttamente tra il fedele e la divinità che si concretizzerebbe con l'incisione sulla moneta del nome della divinità interessata.

Le offerte monetali erano destinate ad aumentare le risorse in denaro nelle casse dei templi e dei santuari e, in base a quanto riportato in maniera indiretta dagli autori antichi, venivano depositate con le stesse modalità di offerta degli altri votivi: cioè poggiandole sulle *mensae* che si trovavano presso l'immagine della divinità, così come si faceva per offerte alimentari o libagioni⁶⁴.

Il concetto di tesaurizzazione, fin qui strettamente legato a quello di *stips*, non implica l'inalmovibilità delle somme raccolte. Spesso infatti sono documentate situazioni in cui le offerte in denaro venivano utilizzate per realizzare opere nei luoghi di culto: queste potevano generalmente riguardare interventi di miglioramento edilizio⁶⁵ quali la costruzione o il restauro dei templi o di altre pertinenze del santuario, ma anche apprestamenti di altro genere (come l'acquisto di terreni)⁶⁶. Il denaro che faceva parte del tesoro del tempio poteva essere impiegato anche con finalità onorarie mediante l'innalzamento di statue⁶⁷ oppure per finanziare celebrazioni e riti religiosi⁶⁸ o anche giochi di carattere civile⁶⁹). Una conferma, come sottolineano Guzzo⁷⁰ prima e quindi Estienne e De Cazanove⁷¹, trasparirebbe infatti nella nota *Lex aedis Furfensis*⁷², secondo la quale, a giudizio dell'edile eletto dagli abitanti

⁶⁴ Macrob. *Saturn.* III, 11, 6: «*Ut in templo – inquit – Iunonis Populoniae augusta mensa est*». *Namque in fanis alia vasorum sunt et sacrae suppellectilis, alia ornamentorum. Quae vasorum sunt instrumenti instar habent, quibus semper sacrificia conficiuntur, quarum rerum principem locum obtinet mensa in quae epulae libationesque et stipes reponuntur....*

⁶⁵ Si ricordi (vd. *supra* nt. 56) ad esempio l'epigrafe *CIL* VI, 7 (BESNIER 1987, 189-191) che si riferisce verosimilmente al restauro di una struttura sacra attraverso l'utilizzo del denaro proveniente dalla *stipe Aesculapii*; *CIL* X, 3781 (vd. *supra* nt. 57) nella quale si menziona la realizzazione di strutture di servizio (muro, portico)

⁶⁶ Cfr. ancora *CIL* X, 3781, *supra* nota. 57.

⁶⁷ Si veda le già citate epigrafi *CIL* I, 1105 (vd. *supra* nt. 55) = *CIL* VI, 379 (BESNIER 1987, 255-258) che attesta la realizzazione di un monumento a *Iuppiter Iurarius* con il denaro delle offerte votive (*de stipe Iovi Iurario*); cfr. ancora *CIL* X, 3781 che attesta la realizzazione delle statue marmoree di Castore e Polluce.

⁶⁸ Cfr. *CIL* XII, 4321 (*Matri / deum / taurobolium indictum / iussu ipsius ex stipe conlata / celebrarunt publice Narbon(enses)*) nella quale si attesta il finanziamento di un *taurobolium*; cfr. inoltre Macrob. *Saturn.* I, 6, 13 che ricorda un *lectisternium* finanziato con una *stipe*; Liv. XXV, 12, 14: *ludos praetor in circo maximo cum facturus esset, edixit ut populus per eos ludos stipem Apollini, quantam commodum esset, conferret.*

⁶⁹ Cfr. Plin. *Nat. Hist.* XXXIII, 48: nel passo Plinio ricorda il pagamento di una sottoscrizione speciale (*stips*) in vista dell'allestimento di una particolare cerimonia di carattere civile: dei giochi.

⁷⁰ GUZZO 1998, 27.

⁷¹ ESTIENNE-DE CAZANOVE 2009, 5-6.

⁷² *CIL* I, 756, pp. 727, 839, 946 = *CIL* IX, 3513, p. 680, 697: *L(ucius) Aienus L(uci) f(ilius) Q(uintus) Baebatius Sex(ti) f(ilius) aedem dedicarunt / Iovis Liberi Furfone a(nte) d(iem) III Idus Quinctileis L(ucio) Pisone A(ulo) Gabinio co(n)s(ulibus) mense Flusare / comulateis olleis legibus illeis regionibus utei extremae [f]unda(m)e(nta) sunt lapide / facta huiusque aedis ergo uteique ad eam aede(m) scalasque lapide stru(ctas) st(r)uend(as) q(ue) / columnae stant citra scalas ad aedem versus stipitesque aedis huius tabula/mentaque utei tangere sarcire tegere devehere defigere (e)mendare ferro oeti / promovere referre [liceat], fasque esto sei quod ad eam aedem donum*

del *vicus* di *Furfo*, sarebbe lecito utilizzare e vendere i beni del tempio purchè necessario per il miglioramento del tempio stesso. In questo senso pertanto i beni di un luogo di culto non dovrebbero essere considerati unicamente come valore patrimoniale inamovibile, ma in senso più propriamente finanziario come beni a disposizione della comunità. Un uso ancor più disinvolto sembrerebbe ulteriormente confermato dalle fonti, che narrano episodi circa il tentativo di riutilizzo del metallo prezioso dei templi di *Neapolis*, compreso quello delle decorazioni, per portare aiuto a Roma nel 217 a.C. durante la guerra contro Cartagine⁷³, oppure ricordano la pratica di fare appello ai beni dei luoghi di culto, in caso di estrema necessità, quali ad esempio le guerre civili⁷⁴.

Mundus

Per quanto riguarda infine il termine *mundus*⁷⁵, questo è utilizzato da Catone per indicare una fossa scavata nell'ambito di un rito, verosimilmente di origine etrusca⁷⁶, che probabilmente corrispondeva con il "centro della città" che veniva fissato, insieme al pomerio, al momento della fondazione delle città⁷⁷. Sembra che i romani considerassero il *mundus* come una piccola porzione dell'universo, il punto di congiunzione fra i tre mondi: quello sotterraneo dei morti, quello terrestre dei vivi e quello celeste degli dei. Al momento di una nuova fondazione si effettuava un rito che prevedeva il lancio nella fossa delle primizie e, in caso di fondazioni coloniali una minima quantità di terra portata dalla madre patria. Attraverso questa fossa si espletavano riti propiziatori e tre volte l'anno⁷⁸ si ripetevano le offerte alle divinità,

datum donatum dedicatum/que erit uti liceat oeti venum dare ubi venum datum erit id profanum esto venditio / locatio aedilis esto quemquomque vicus Furfens(is) fecerit quod se sentiunt eam rem / sine scelere sine piaculo [vendere] alis ne potesto quae pecunia recepta erit ea pecunia emere / conducere locare dare quo id templum melius honestius seit liceto quae pecunia ad eas / res data erit profana esto quod d(olo) m(al)o non erit factum quod emptum erit aere aut argento / ea pecunia quae pecunia ad id {T}emendum data erit quod emptum erit eis rebus eadem / lex esto quae se i deducatur sit se i qui heic sacrum surupuerit aedilis multatio esto / quanti volet idque vicus Furf(ensis) mai(or) pars FIFELTARES se i absolvere volent sive condemnare / liceto se i quei ad huc templum rem deivnam fecerit Iovi Libero aut Iovis Genio pelleis / coria fanei sunt.

⁷³ E' questo il caso narrato da Liv., 22, 32, 4-5.

⁷⁴ Nel I secolo a.C. i beni dei templi hanno subito delle confische: per la ricca casistica si veda BODEI GIGLIONI 1997, punto 1, 33-38.

⁷⁵; Plin. *H. N.*, XXXI, 1; Fest. p. 144 ...*Qui quid ita dicatur sic refert Cato in commentariis juris civilis : « Mundo nomen impositum est ab eo mundo, qui supra nos est : forma enim ejus est, ut ex his qui intravere cognoscere potuit adsimilis illae : ejus inferiorem partem veluti consecratam dis Manibus clausam omni tempore, nisi his diebus qui supra scripti sunt, majores c-ensuerunt habendam, quos dies etiam religiosos judicaverunt ea de causa quod quo tempore ea quae occulta et abdita ea religionis deorum Manium essent, veluti in lucem quamdam adducerentur, et patefierent, nihil eo tempore in rep. geri voluerunt. Itaque per eos dies non cum hoste manus conserebant : non exercitus scribehatur : non comitia habebantur : non aliud quicquam in rep. nisi quod ultima necessitas admonebat, administrabatur.* Ep. 128; *Quaest. Rom.* 10, 3; *Serv. Aen.* III, 134; *Macr.* I, 16, 17.

⁷⁶ Varr. *Ling. Lat.* V, 143: *Oppida condebant in Latio Etrusco ritu...*;

⁷⁷ M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, 1970.

⁷⁸ Le date, non perfettamente concordi nelle fonti dovrebbero essere il 24 agosto, 5 ottobre e 8 novembre: Fest. p. 142: *Cereris qui mundus appellatur.... qui ter in anno solet patere, III kal. sept., et. III non. octobr., et III id.*

verosimilmente a quelle infere, *Dis Pater* e Proserpina, oppure ai Mani. Sembra pertanto che il *mundus* permettesse di stabilire un contatto tra la superficie della terra e le viscere della stessa tra i viventi e i morti, nonché tra le divinità ctonie e i viventi. Il *mundus* comunque, in base al testo di Festo⁷⁹, è da considerarsi come un monumento reale collegato all'attività comiziale, costituito da una parte superiore e da una parte inferiore separate da una lastra: la porzione inferiore, in quanto consacrata ai Mani, era sempre chiusa.

Sulla base di un interessante passo di Plutarco⁸⁰ che descrive la fondazione di Roma, basato su fonti antiquarie romane (probabilmente lo stesso Varrone), è possibile la collocazione del *mundus* presso il *Comitium*. Nella narrazione di Macrobio sulla fondazione del culto di Saturno, viene menzionato spesso il *sacellum Ditis et Proserpinae* che viene localizzato con tale precisione⁸¹ da permettere di identificare il *sacellum Ditis et Proserpinae* con il *mundus*. Secondo Filippo Coarelli⁸², infine questi sarebbero da collegare con l'*ara Saturni*, nella quale si riconosceva il *Volcanal* e pertanto ne conseguirebbe l'identificazione del *mundus* con l'*Umbilicus urbis*, che era adiacente all'ara.

La conferma della realizzazione del *mundus* nelle città di fondazione viene da un'epigrafe di Padula⁸³, collegata al culto di Attis. Più dubbia la lettura di una iscrizione di Corfinio⁸⁴, legata forse a Cerere.

In sintesi pertanto col termine *favis(s)ae* si definisce una serie di cunicoli o cisterne nei pressi di un tempio (ammesso che si possa generalizzare il significato di un termine che nell'antichità era riferito ad un preciso tempio quello cioè di Giove Capitolino); con *stips* un'offerta religiosa in denaro; con *mundus* una fossa realizzata in occasione della fondazione di un edificio sacro, fatta oggetto anche in seguito di offerte periodiche. E' interessante

novemb... Qui vel omni... dictus est quod terra movetur. Fest. p. 144: *...ter in anno patere solet, diebus his: postridie Volcanalia, et ante diem VI id. nov.*

⁷⁹ *...nihil eo tempore in rep. geri voluerunt.*

⁸⁰ Plut. Rom. 10.

⁸¹ Macr. Sat. 1, 11, 48: *et in sacellum Ditis arae Saturni cohaerens*; 1, 16, 18: *nec patente mundo, quod sacrum Diti patri et Proserpinae dicatum est, meliusque occlusa Plutonis fauce eundum ad proelium putaverunt. Unde et Varro scribit: "Mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet".*

⁸² LTUR s.v. *Mundus*

⁸³ *Supplementa Italica*, III, 1: *Sanctum / mundum / Attinis p(ro) r(editu) / a fundament(is) / Helvia Abascante / et Capitolina filia) d(ecreto) d(ecurionum) p(ecunia) s(ua) / f(ecerunt)*; su quest'epigrafe cfr. BRACCO 1978, 51-56 che vede nel *mundus* l'edificio sacro nel cui compiere i misteri di Attis.

⁸⁴ CIL IX, 3173: *T(itus) Muttius P(ubli) filius) Celer IIIv(ir) q(uinquennalis) / theatrum mundum / gradus faciendos cur(avit) / senatique(!) consultum / fecit utei pecunia a / populo pageis retribueret(ur)*; su quest'epigrafe cfr. DEVIJVER-VAN WONTERGHEM 1983, 484-507 con una ricca bibliografia e storia degli studi e DEVIJVER-VAN WONTERGHEM, pp. 104-104 con ivi ulteriori precisazioni. = H. Devijver, F. Van Wonterghem, *A new reading o fan Inscription of Corfinio (CIL IX 3173=ILS 5642)?*, in *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 73, 1988, pp.104-106. Tale lettura è stata però contestata da M. Crawford, *Alas no "mundus" at Corfinium*, in *Epigraphica* 52, 1990, 142-143, il quale integra *mundum* come [e]mundum.

pertanto notare che in ambito romano, al di fuori del termine *stips*, legato al denaro offerto, non sembravano esistere termini specifici per indicare i nuclei di altro materiale donato dai fedeli e consacrato alle divinità, ma, tuttalpiù, si indicavano i contesti nei quali questi materiali venivano depositati (è il caso delle *favis(s)ae capitolinae* e dello stesso *mundus*). Appare chiaro a questo punto, come si è già detto, che è quanto mai riduttivo e inopportuno definire generalmente *favissa* o *stipe*⁸⁵ nuclei di oggetti votivi rinvenuti in contesti di vario genere. L'uso di una più generica definizione di “deposito votivo” o “nucleo di oggetti votivi” permette viceversa di non implicare indicazioni di tipo contestuale o sul modo di formazione dell'accumulo stesso conservando un livello di oggettività nella descrizione dei contesti.⁸⁶

⁸⁵ Sono questi i termini usati più frequentemente dall'Ottocento fino alla prima metà del Novecento; dagli anni Cinquanta del secolo scorso fino agli anni Novanta circa (a seguito probabilmente anche della nascita della collana del c.d. “Corpus delle stipi votive” diretta da A. Comella e M. Torelli), si attesta una forte prevalenza dell'uso di *stipe* unitamente alla più generica definizione “deposito votivo”.

⁸⁶ Si veda *infra* per la trattazione specifica di questo argomento.

1.3. Il quadro archeologico. Gli spazi di deposizione: depositi “aperti” e “chiusi”

Gli oggetti votivi, una volta offerti, evidentemente acquistavano una valenza religiosa, divenendo, per usare le parole di Gellio, *dona consecrata* e, in quanto tali considerati *ex-voto* ed esposti nel luogo di culto. Tali restavano anche al momento della loro deposizione in un luogo diverso, sempre però connesso con l'area sacra: perdendo la loro individualità cessavano di esistere e non avevano una definizione, mentre, in alcuni casi, restavano nella memoria visiva collettiva i “contenitori” dove i votivi venivano sistemati e che permettevano di conservare il ricordo dell'azione rituale.

È dunque interessante, come abbiamo visto precedentemente, che i termini che abitualmente si utilizzano per identificare i depositi votivi possono essere usati correttamente solo in situazioni estremamente limitate, sia perché molti casi documentati archeologicamente non corrispondono ad alcuna di queste definizioni⁸⁷, sia perché spesso, soprattutto nel caso di scavi datati o non scientifici, sono andati perduti i dati contestuali che ci permetterebbero maggior precisione. Recentemente, riflettendo su tale questione, Sylvia Estienne e Olivier De Cazanove⁸⁸ hanno ritenuto più opportuno definire gli accumuli di materiale votivo “scarichi” o addirittura “mondezzei”, in quanto il materiale ivi sistemato, tutto in terracotta, era ormai deteriorato, sottovalutando tuttavia a mio parere il forte valore sacrale di tale materiale, che restava insito in esso anche quando veniva accumulato e deposto.

A fronte della necessità, da parte degli studiosi, di “etichettare” in qualche modo le evidenze archeologiche che si presentano in modo multiforme o che si sono costituite in modo vario, sembra necessario che la riflessione debba partire dal modo di formazione di questi nuclei, che non rappresenta solo un'“azione” ma anche un “rituale”.

La documentazione archeologica, che consiste, in particolare per il periodo che va dall'età del bronzo fino quasi all'inizio dell'età ellenistica, in una testimonianza fondamentale delle pratiche religiose, ha restituito cospicui esempi di depositi votivi. Con questo termine, come abbiamo visto si tende ad identificare l'accumulo dei reperti mobili che abbiano una qualche connessione con la sfera del sacro, e non vengono generalmente presi in considerazione i “contenitori” nei quali tali manufatti sono stati depositati. Tuttavia al fine di una maggiore comprensione delle pratiche rituali emerge l'estrema interdipendenza tra il materiale votivo e gli spazi in cui esso è deposto.

⁸⁷ In questo senso possono essere considerati, ad esempio, quegli accumuli di oggetti votivi che hanno subito un palese riutilizzo funzionale all'interno dell'area sacra come veri e propri riempimenti di zone depresse o di terrazzamenti con funzione di terrapieno: tali evidenze sono attestate in Abruzzo in siti oggetto di ricerca principale di questo lavoro quali in particolare Castel di Ieri e Pescosansonesco.

⁸⁸ ESTIENNE-DE CAZANOVE 2009, 9.

Poiché restano imprescindibili, per questo tipo di analisi, sia il modo di formazione degli strati che restituiscono il materiale sia la conformazione del contenitore (un manufatto costruito, scavato, riutilizzato e così via) che accoglie le offerte, risulta che una classificazione e definizione corretta dei depositi votivi è strettamente legata alla conoscenza del contesto e dei rapporti stratigrafici tra gli elementi che lo compongono.

Alle origini del sacro, quando la maggior parte dei culti si svolgeva all'aperto, il ruolo delle aree di accumulo e deposizione degli oggetti votivi era di estrema rilevanza in quanto riflesso delle pratiche rituali. Prima della realizzazione di strutture permanenti destinate a funzioni sacre, la principale evidenza delle attività religiose, non legate all'ambito funerario, doveva essere senza dubbio la deposizione di materiale votivo nonché di residui di pratiche sacrificali⁸⁹, attuata secondo diverse modalità rituali, in spazi appositamente delimitati.

In ambito etrusco e laziale le indagini archeologiche hanno permesso di distinguere due tipologie principali di depositi legate al modo di formazione: la deposizione e il lancio. Queste due azioni rituali sono state sintetizzate nelle categorie dei depositi cosiddetti “chiusi” e “aperti”⁹⁰. Nel primo caso gli addetti al luogo di culto, adagiavano, in un'unica azione, un gran numero di oggetti votivi in appositi contenitori, determinandone la formazione in un momento ben circoscritto nel tempo con presenza prevalente di materiale dello stesso lasso cronologico. Nel caso dei depositi “aperti” l'accumulo di materiale votivo si forma in seguito al lancio dei doni direttamente da parte dell'offerente e si costituisce in un lasso di tempo non facilmente determinabile, ma che può essere piuttosto dilatato, per cui al suo interno solitamente contiene materiale appartenente a diverse fasi cronologiche.

Dal punto di vista pratico, tuttavia, questa differenziazione non si è rivelata sufficiente: dati archeologici più precisi⁹¹, restituiti da uno scavo stratigrafico, hanno permesso di individuare fosse votive con nuclei di materiale depositato in un'unica soluzione unitamente a materiali gettati in piccole buche direttamente dal fedele. Tale doppia tipologia di deposizione in un unico “contenitore” è stata verosimilmente interpretata⁹² come il doppio utilizzo di una stessa area di deposito, definibile pertanto sia “aperto” sia “chiuso”.

I luoghi deputati a questa importante funzione rituale erano sicuramente stati percepiti in maniera diversa dal fedele in base alle caratteristiche formali del “contenitore”, alla sua

⁸⁹ Indicazioni archeologiche in tal senso, tralasciando i contesti dell'età del Bronzo, sono rintracciabili sia nei luoghi di culto del Lazio (come ad esempio a *Satricum*: BOUMA 1996) sia a Roma (come, a titolo esemplificativo, il deposito del colle Capitolino precedente alla costruzione del tempio in COLINI 1927, 383-388) in ambiti cronologici che non superano il IV secolo a.C.: per una sintesi si veda LOWE 1978, 141-152.

⁹⁰ Definizione esplicitata da ANTONIELLI 1927, 243, e discussa in LOWE 1978 e anche in BOUMA 1996, 43-51.

⁹¹ Così ad esempio nel caso di *Satricum*: BOUMA 1996, 45 nota 108.

⁹² BOUMA 1996.

collocazione all'interno dell'area sacra e in base al fatto che esso fosse segnalato o meno⁹³. Da un punto di vista più strettamente archeologico i “contenitori” degli oggetti votivi si possono distinguere in due raggruppamenti principali a seconda della loro origine: naturale o artificiale.

Nel primo caso rientrano le depressioni della roccia⁹⁴, le grotte o altre cavità della roccia⁹⁵, le depressioni naturali⁹⁶, vale a dire formazioni che per loro stessa natura potevano suscitare sentimenti di sacralità e rispetto.

Varie viceversa sono le tipologie dei manufatti artificiali realizzati appositamente per ospitare gli arredi sacri di un luogo di culto: i nuclei di oggetti votivi potevano essere depositati, in seconda giacitura, direttamente nel terreno, in fosse oppure a formare terrazze artificiali⁹⁷, oppure in grandi vani o celle⁹⁸, ben visibili nell'area sacra; in fosse, semplici⁹⁹ o foderate con blocchi di varia natura¹⁰⁰, in contenitori profondi scavati nella roccia¹⁰¹, tra i quali si possono includere quei manufatti che originariamente svolgevano un funzione utilitaristica come pozzi¹⁰² e cisterne¹⁰³ e che subiscono un cambio di funzionalità cui, come si è visto, è verosimilmente possibile attribuire la definizione di *favis(s)ae*; oppure ancora in teche¹⁰⁴ o in vasi di terracotta¹⁰⁵.

Dalla grande varietà delle pratiche che sono attestate in tutto il complesso panorama etrusco-italico, non sembra si possano stabilire delle particolari regole circa la collocazione dei votivi. Va tuttavia menzionata la proposta di Giovanna Bagnasco Gianni, la quale, leggendo il problema dal punto di vista del rapporto dei “contenitori” di oggetti votivi con il fedele,

⁹³ BAGNASCO GIANNI 2005, 351-358.

⁹⁴ A titolo esemplificativo si veda Ghiaccio Forte: SANTUARI D'ETRURIA 1985, 157.

⁹⁵ Ad esempio Buca di Castelvenere: SANTUARI D'ETRURIA 1985, 170-171; Falerii, Sassi Caduti: SANTUARI D'ETRURIA 1985, 113.

⁹⁶ Satricum: BOUMA 1996, 47.

⁹⁷ Pieve a Socana: SANTUARI D'ETRURIA 1985, 164-167; tale funzione è stata riscontrata anche in luoghi di culto in ambito abruzzese: ad esempio Pescosansonesco cfr. *infra* cap. 4.

⁹⁸ Si vedano Monte Li Santi, vani A, B, C, D: DE LUCIA-BROLLI 1992, 540, Brolio: BRONZI DEGLI ETRUSCHI 1985, 247; Fonte Veneziana: BRONZI DEGLI ETRUSCHI 1985, 250-251; Grasceta dei Cavalieri: SANTUARI D'ETRURIA 1985, 155-156.

⁹⁹ Bolsena, Santuario del Pozzarello: SANTUARI D'ETRURIA 1985, 84.

¹⁰⁰ Falerii, Santuario dello Scasato: SANTUARI D'ETRURIA 1985, 86.

¹⁰¹ Tarquinia, complesso sacro-istituzionale, settore B1: TARCHNA I, 153.

¹⁰² Pyrgi, pozzi del tempio A: SANTUARI D'ETRURIA 1985, 141; Monte Acuto Ragazza: BRONZI DEGLI ETRUSCHI 1985, 257.

¹⁰³ Tarquinia, complesso sacro-istituzionale, struttura 39: TARCHNA I, 195.

¹⁰⁴ In pietra a Pyrgi, struttura □: COLONNA 1991-1992, 72; Bolsena, Santuario del Pozzarello, vasca rettangolare: SANTUARI D'ETRURIA 1985, 84; In terracotta a Gravisca, cortile F: BOITANI 1994, 838-839.

¹⁰⁵ Tarquinia, complesso sacro-istituzionale, area alpha: TARCHNA I, 163-164; Gravisca, cortile A: BOITANI 1994, 838-839.

riflette sulla funzione di “memoria dell’azione rituale”¹⁰⁶ che questi avrebbero svolto all’interno delle aree sacre in determinate condizioni di visibilità.

La Bagnasco Gianni, analizzando le categorie di “contenitori” appena descritte, considera i vani, le celle o gli ambienti ampi, come pure i contenitori profondi (pozzi e cisterne) usati per la deposizione di arredi sacri, per le loro stesse caratteristiche strutturali (grandi dimensioni), come contenitori in cui l’accumulo di oggetti risulta un insieme indistinto. Al contrario, considerando alcuni altri esempi, cronologicamente inquadrabili nel V secolo a.C., come una cista litica di Pyrgi¹⁰⁷, una cassetta di tegole di Gravisaca¹⁰⁸, e una cista di Narce località Monte Li Santi¹⁰⁹ messe in relazione con le strutture superficiali delle rispettive aree sacre, osserva come tali manufatti erano volutamente distinguibili all’interno dell’area sacra per segnalare la presenza del materiale votivo in essi contenuto.

In base al modo e al contesto di deposizione dei votivi la studiosa dunque distingue tre diverse tipologie di deposizione: la prima riguarda i materiali privi di contenitore che in quanto tali risultano indistinti, la seconda quegli oggetti sistemati all’interno di un grande contenitore o vano e, pertanto, anch’essi indistinti, e, infine, quei manufatti sistemati in contenitori poco profondi strettamente legati alle strutture funzionali superficiali dell’area sacra e pertanto distinti.

Tali elementi, venuti alla luce in rari contesti, servirebbero, secondo la Bagnasco Gianni, a sottolineare i concetti di riconoscibilità, memoria e autorevolezza, elementi cardine della comunicazione testuale nel mondo antico, laddove il messaggio da percepire dovrebbe essere tutta una serie di principi e valori religiosi e culturali racchiusi nel deposito votivo stesso.

La Bonghi Jovino¹¹⁰, scendendo su un piano più interpretativo, distingue i depositi votivi¹¹¹ in quattro gruppi, che non sono da considerarsi conclusi, ma che possono essere suscettibili di un ulteriore aumento: “depositi di propiziazione”, “depositi di fondazione”, “depositi di celebrazione”, “depositi di obliterazione”, esponendo una serie di esempi utili a comprendere quali azioni rituali ne abbiano determinato l’origine.

¹⁰⁶ BAGNASCO GIANNI 2005, 357.

¹⁰⁷ Pyrgi, santuario di Suris, struttura □: COLONNA 1991-92, 72, figg. 12-14.

¹⁰⁸ Gravisca, cortile F, cassetta di tegole posto immediatamente al di sotto di un altare che viene rispettato dalla costruzione degli elementi successivi: TORELLI 1971, 49-50; PIANU 1991, 198, tav. LV, a; BOITANI 1994, 838-839.

¹⁰⁹ Narce, località Monte Li Santi, DE LUCIA BROLLI 1990, 67-68; BENEDETTINI-DE LUCIA BROLLI 1995, 432-435, fig. 4; BENEDETTINI-CARLUCCI-DE LUCIA BROLLI 2005, 219-228.

¹¹⁰ BONGHI JOVINO 2005, 31-46.

¹¹¹ Facendo riferimento ad uno spoglio dei dati archeologici ma senza dare ulteriori specifiche.

I dati archeologici che riguardano più strettamente l'ambito medio italico, oggetto della mia ricerca, ci forniscono un quadro ben diverso da quello fin qui descritto, che riguarda in maniera più stringente l'Etruria e il *Latium vetus*.

In molti casi gli oggetti votivi sono stati utilizzati per realizzare delle terrazze artificiali oppure con fini pratici per colmare aree interne del santuario. Questo è per esempio il caso di Castel di Ieri¹¹²: qui durante una fase di rinnovamento dell'area sacra, in seguito alla deliberata demolizione del tempio B, gran parte del nucleo dei votivi venne utilizzato per ricolmare il dislivello tra il podio del tempio e il piano di calpestio retrostante ad esso, al fine di creare una grande piattaforma uniforme sulla quale avviare la costruzione del tempio A. Similmente a Pescosansonesco¹¹³ in seguito alla ristrutturazione dell'area sacra, il materiale del deposito votivo venne utilizzato per colmare il dislivello sul margine della collina, dove si venne a realizzare un grande muro di terrazzamento utile all'ampliamento della spianata del tempio.

¹¹² Per l'analisi precisa della topografia dell'area sacra di Castel di Ieri si veda *infra* cap. 5.

¹¹³ Per l'analisi precisa della topografia dell'area sacra di Pescosansonesco si veda *infra* cap. 4.

1.4. Modalità dell'offerta: ex voto "par transformation" e "par destination"

Restando ancora a un livello di lettura generale dei nuclei di materiale votivo, è possibile analizzarli dal punto di vista della produzione degli oggetti stessi. Nonostante la grande varietà che caratterizza i materiali votivi dei luoghi di culto italici, questa prima distinzione contribuisce in modo concreto all'analisi del materiale stesso: è possibile, infatti, dividere i manufatti votivi in due grandi raggruppamenti: il primo raccoglie quei manufatti che originariamente sono stati prodotti con una funzione diversa (come ad esempio le monete o i gioielli) e sono stati riutilizzati successivamente con finalità religiose e il secondo quelli che sin dalla loro origine sono stati prodotti per essere utilizzati come offerte votive; J. P. Morel, partendo dall'analisi del materiale votivo di Teano, località Fondo Ruozzo, ha definito i primi "ex voto par transformation" e i secondi "ex voto par destination"¹¹⁴.

Le attestazioni archeologiche documentano, nei contesti votivi, la presenza, non facilmente quantificabile, di oggetti appartenenti al primo gruppo di "ex voto par transformation", ossia, di elementi ornamentali come anelli, cinture, fibule, gioielli in genere o di utensili di vario tipo, come armi, pesi da telaio, vasellame¹¹⁵. L'oggetto non subisce, al momento della donazione, una trasformazione fisica, ma viene rimosso dall'uso corrente e dalla vita quotidiana per entrare a far parte del mondo del sacro. Questa pratica della donazione alla divinità di oggetti di vita quotidiana sembrerebbe strettamente legata ai gesti rituali in ambito funerario. La similarità tra le tipologie di materiale presente nei contesti sepolcrali sin dall'epoca protostorica e in quelli votivi, e particolarmente tra i materiali cosiddetti "par transformation" potrebbe fornire un'interessante occasione di riflessione e di approfondimento delle indagini in quanto potrebbe indicare la trasposizione di un significato o di un rituale dall'ambito funerario a quello cultuale.

Un cenno a parte merita senza dubbio la presenza di particolari oggetti (si tratta soprattutto di vasellame) che subiscono una trasformazione attraverso l'apposizione di un'iscrizione, che può essere sia una dedica completa, ma anche la piccola incisione di un simbolo, di una lettera o di una sillaba. Tale aggiunta – non è chiaro se venisse eseguita nell'atelier¹¹⁶ o direttamente dal devoto - serviva a personalizzare l'oggetto adattandolo alle esigenze del singolo fedele, ma anche, forse, a conferirgli valore sacrale.

¹¹⁴ MOREL 1992, 221-232.

¹¹⁵ Spesso il vasellame in sé non era l'offerta vera e propria, ma il contenitore col quale si portavano presso il luogo di culto le offerte alimentari come cereali, legumi, latte, miele, vino, olio (derrate e cibi di vario genere che potevano essere anche preventivamente cotti).

¹¹⁶ Secondo Morel potrebbe essere questo il caso di alcune incisioni ricorrenti a forma di pentagono, MOREL 1992, 228-229.

La presenza di oggetti di uso comune nei depositi votivi viene, ad un certo punto, affiancata¹¹⁷ da tutta una serie di manufatti la cui produzione è strettamente legata ai luoghi di culto, fortemente congiunta a forme rituali nonché indizio, come si è visto, di una rilevante trasformazione economica e sociale. A partire infatti dal VI secolo a.C., in ambito etrusco, è possibile riconoscere manufatti prodotti da maestranze apposite attraverso l'utilizzo di modelli e matrici, che potevano essere verosimilmente anche oggetto di commerci. Tali elementi venivano realizzati in atelier non sempre facilmente identificabili e quantificabili, a causa soprattutto dello stato frammentario degli scavi, ma che sono comunque attestati anche in ambito abruzzese¹¹⁸, strettamente connessi o addirittura interni ai luoghi sacri¹¹⁹.

In questo senso risulta verosimile che gli antichi devoti abbiano dapprima usato come oggetti votivi i materiali d'uso quotidiano rifunzionalizzandogli, gli "ex-voto par transformation". In questa fase i materiali usati erano quelli di maggior pregio, vasi di importazione, gioielli, fibule. Una sorta di categoria intermedia è composta da oggetti di uso comune personalizzati attraverso iscrizioni e graffiti contrassegnati con dediche o segnati in qualche modo: questi conservano le caratteristiche dell'"ex voto par transformation", ma subiscono un'alterazione fisica¹²⁰. Gli offerenti, cioè, da una parte donavano indistintamente alla divinità oggetti e beni propri senza sentire la necessità di modificarli o personalizzarli, e dall'altra contemporaneamente iniziavano a sentire quest'esigenza. Probabilmente la consuetudine di lasciare segni personali su oggetti d'uso comune, è una premessa all'esigenza di donare alla divinità oggetti particolari che si avvicinino maggiormente alle singole necessità del fedele e che sono da Morel indicati come "ex voto par destination".

Verosimilmente i primi votivi "par destination" ad essere realizzati sono le miniaturizzazioni di forme vascolari, presenti in numerosi contesti, che, non avendo caratteristiche tecniche e di

¹¹⁷ La successione cronologica di questi due gruppi di materiali non è chiara, nonostante il tentativo di inquadramento cronologico di Morel. Non è possibile, allo stato attuale delle ricerche azzardare cronologie assolute, ma è possibile analizzare singolarmente i vari casi.

¹¹⁸ Ad esempio la fornace presso il santuario di *Angitia* a Luco dei Marsi, e l'epigrafe iscritta ritrovata nell'area del santuario a Pietrabbondante che attesta il nome del proprietario della manifattura predidiposta alla fabbricazione delle tegole: LA REGINA, PROSDOCIMI, Lejeune, in REI, SE 44, 1976, 283-291.

¹¹⁹ Il problema della produzione degli oggetti votivi è stato recentemente ripreso in considerazione da Sylvia Estienne e Olivier De Cazanove (ESTIENNE-DE CAZANOVE 2009, 9): questi ritengono che il santuario non ricavava alcun profitto dalla vendita di manufatti (ad esempio quelli in terracotta) prodotti all'interno o nei pressi delle aree sacre stesse, perchè il ricavato della vendita era destinato all'artigiano stesso che li ha prodotti, tuttavia ipotizzano che il santuario otteneva in via indiretta un guadagno dalle offerte economiche o in "natura" che accompagnavano l'ex-voto.

¹²⁰ È possibile ricordare una serie di manufatti ceramici provenienti da luoghi di culto su cui sono stati apposti elementi riferibili ad Ercole (ad esempio la clava) di cui si segnala una ricca bibliografia in MOREL 1988, 58 nota 88; altrettanto numerosi i vasi, provenienti da contesti sacri, che conservano l'incisione "H" anch'essa verosimilmente riferibile ad Ercole, sulla cui diffusione si rimanda a MOREL 1988, 58, nota 89, con particolare attenzione agli oggetti provenienti da contesti abruzzesi: *Alba Fucens* (DE LAET 1954, 381, n. 7) e *Carseoli* (CEDERNA 1951, 211, n. 50).

formato adatte per un reale utilizzo, rappresentano una forma simbolica dell'oggetto stesso. Le forme più attestate, non sempre rispondenti alle quelle di utilizzo, e i contesti di rinvenimento ne collegano la destinazione a culti delle acque o salutari. Presenti nei depositi votivi, ma anche in contesti sepolcrali, sono anche le miniaturizzazioni di capanne o di templi, e di piccoli oggetti d'arredo come ad esempio sedie, oppure armi o utensili da lavoro. Il loro significato è strettamente simbolico e religioso¹²¹. Tra gli "ex voto par destination", relativamente alla piccola plastica, come si è visto, i più antichi sono costituiti da rappresentazioni inizialmente parziali dell'essere umano come teste e maschere e successivamente da statue intere, prima di grandi dimensioni e poi in forme miniaturistiche¹²². "Ex voto par destination", infine, sono da considerare anche gli anatomici, la cui vocazione sacrale è indiscutibile.

¹²¹ Nel caso di rinvenimento in contesto funerario, peraltro non così raro, tali oggetti sono stati interpretati come giochi di bambino (MESSINEO 1999, 110-127).

¹²² Jean-Paul Morel spiega, in maniera piuttosto semplicistica, l'origine delle statuine di offerenti o le c.d. tanagrine come la miniaturizzazione delle statue di offerenti di grandi dimensioni.

1.5. La classificazione del materiale: problemi di metodologia

Il materiale dei depositi votivi è generalmente piuttosto eterogeneo, comprende oggetti di varia natura realizzati con materiali e tecniche diverse, ma fa parte di un insieme caratterizzato da unità di intenti e funzionalità devozionali e rituali. Si ritiene pertanto necessario l'esame complessivo di tale materiale, pur valutando i problemi insiti nella messa a punto di una metodologia adatta alla classificazione unitaria di una così grande varietà.

I depositi votivi caratterizzati da queste classi di materiale, di tipo etrusco-laziale-campano, sono riscontrabili in un ambito territoriale piuttosto vasto che copre le attuali regioni del centro e sud Italia della Toscana, Lazio, Abruzzo, Marche, Campania, Molise, Puglia

Il primo tentativo di classificazione¹²³, effettuato dal Cederna nel 1951 per il materiale votivo di Carsioli, si è basato su una preliminare suddivisione degli oggetti per materiale, per tecnica di realizzazione, e per iconografia, procedendo ad una completa elencazione dei manufatti. Una più precisa impostazione metodologica, rivolta in particolar modo all'analisi della plastica a stampo in terracotta, è stata avviata dalla Bonghi Jovino¹²⁴ in occasione dello studio delle teste in terracotta del deposito votivo di Capua. Partendo dall'analisi degli oggetti, la studiosa li inquadra come il risultato di una tecnica di produzione seriale, realizzati a stampo tramite matrice bivalve. Tale tecnica si attuava partendo da un prototipo plasmato a mano, ad argilla piena, dal quale si ricavano diverse matrici, in terracotta, suddivise in due parti, una per la porzione anteriore e una per quella posteriore. Le matrici ricavate direttamente dal modello sono convenzionalmente denominate di I grado. Gli esemplari prodotti direttamente da queste sono denominati repliche. Da ognuna delle repliche era nuovamente possibile ricavare altre matrici che chiamiamo di II grado e gli esemplari da queste prodotti sono detti di I derivazione. Da questi era possibile ancora ricavare altre matrici, dette a questo punto di III grado e gli esemplari da esse ricavati di II derivazione e così via.

Presumibilmente la realizzazione del prototipo avveniva all'interno delle botteghe direttamente per mano del coroplasta, ma, una volta create le matrici, queste potevano circolare e nuove matrici e prodotti di generazioni successive potevano essere ottenute in luoghi anche molto distanti dalla bottega d'origine, con l'opportunità di realizzare prodotti originali attraverso la mescolanza di varie matrici o di parti di esse.

¹²³ Come primo studio complessivo di un deposito votivo etrusco-laziale-campano si fa riferimento all'edizione del materiale di Carsioli ad opera di Cederna (CEDERNA 1951).

¹²⁴ Descritta dalla Bonghi Jovino (BONGHI JOVINO 1965, 16-21), attraverso lo studio del materiale capuano, la tecnica a stampo ha portato la studiosa a proporre una metodologia che ha dato un considerevole impulso allo studio delle terracotte votive fino ad allora considerate una massa di materiale uniforme dal quale non si potessero trarre informazioni sulla cultura e sulla vita della società del tempo.

Il metodo approntato dalla Bonghi Jovino ha avuto il merito, pur essendo impostato su una base iconografica, di mettere in evidenza le caratteristiche tecniche dei manufatti, con una particolare attenzione rivolta all'indagine sull'origine dei modelli e sulla circolazione delle matrici.

Tale metodologia è stata successivamente applicata in numerosi altri contesti dell'Etruria e del Lazio. Un ampliamento di tale impostazione risale al 1982, quando Anna Maria Comella pubblica il materiale votivo del santuario dell'Ara della Regina di Tarquinia¹²⁵ e classifica, così come le terrecotte, anche altre classi di materiale, ad esempio la ceramica e gli elementi metallici. Tale metodo naturalmente risulta pienamente funzionale nel momento in cui il nucleo di oggetti votivi è caratterizzato da una quantità elevata di materiale realizzato a stampo, come la piccola plastica di terracotta, ma ha anche il merito di permettere un approccio funzionale rispetto a tutta una serie di materiali non a stampo presenti in numerosi depositi votivi. Una variante metodologica è stata messa a punto da Jelle Wietze Bouma¹²⁶ nello studio del materiale votivo di *Satricum*. Il suo approccio, rivolto principalmente allo studio tecnico-funzionale del materiale, grazie al supporto di una quantità di dati di scavo insolitamente ampia, ha permesso di inquadrare la presenza di offerte votive con caratteristiche funzionali piuttosto uniformi (per lo più materiale ceramico, ma anche oggetti di uso comune come fuseruole, rocchetti) già da fasi molto antiche (ovvero già a partire dal IX secolo a.C.) con una prosecuzione per tutta l'epoca arcaica, attestando tendenzialmente una continuità delle pratiche devozionali, alle quali si aggiungono elementi di chiara genesi romano-latina (ad esempio votivi anatomici) in seguito alla conquista del 346 a.C.

Poiché i nuclei di oggetti votivi presi in esame in questo lavoro si inseriscono pienamente nel quadro dei depositi votivi etrusco-laziale-campano¹²⁷, con manufatti in terracotta, come la piccola plastica a stampo, ma anche con vasellame e manufatti metallici di vari usi e funzioni, si è ritenuto opportuno organizzare lo studio sulla piattaforma metodologica indicata dalla Bonghi Jovino prima e dalla Comella. Tale metodologia è comunque ritenuta generalmente la più adatta per questo tipo di ricerche ed è stata utilizzata anche in recentissimi studi¹²⁸.

La classificazione per il materiale votivo proposta nel lavoro è la seguente:

A FIGURE UMANE DI GRANDI DIMENSIONI

¹²⁵ COMELLA 1982, in seguito al quale si avvia l'edizione del "Corpus delle stipi votive in Italia": vedi anche *infra* capitolo 2, paragrafo 1.

¹²⁶ BOUMA 1996.

¹²⁷ COMELLA 1981.

¹²⁸ Come ad esempio l'esame del materiale votivo del santuario di Rossano di Vaglio da parte di un'équipe dell'Università di Matera guidata da Massimo Osanna, di cui è in corso la preparazione.

- B** STATUINE FITTILI
- C** TESTE ISOLATE
- D** BAMBINI IN FASCE
- E** MASCHERE
- F** ANATOMICI
- F₁=Occhi
 - F₂=Orecchie
 - F₃=Arti superiori completi
 - F₄=Mani isolate
 - F₅=Dita isolate
 - F₆=Arti inferiori completi
 - F₇=Piedi isolati
 - F₈=Uteri
 - F₉=Organo genitale femminile
 - F₁₀=Falli
 - F₁₁=Vescica?
 - F₁₂=Mammelle
- G** BAMBOLE
- H** ANIMALI
- H₁=Bovini
 - H₂=Suini
 - H₃=Ovini
 - H₄=Equini
 - H₅=Colombe
- I** FRUTTA
- L** ALIMENTI
- M** *INSTRUMENTUM* FITTILE
- M₁=Pesi da telaio
 - M₂=Rocchetti
 - M₃=Fuseruole
- N** TERRECOTTE ARCHITETTONICHE
- O** BRONZETTI
- O₁=Ercole in assalto
 - O₂=Giove giovanile-Veiove
 - O₃=Divinità femminile
 - O₄=devota “orante”
- P** FIGURINE IN LAMINA METALLICA RITAGLIATA
- Q** ARMI
- R** “CHIAVI”
- S** OGGETTI DI ORNAMENTO PERSONALE
- S₁=Fibule
 - S₂=Anelli
 - S₃=Spilloni
 - S₄=Cinturoni

- S₅=Altro
- T** *INSTRUMENTUM METALLICO*
- T₁=Coltelli
 - T₂=Attrezzi agricoli
 - T₃=Aghi da rete
 - T₄=Vasellame
 - T₅=Altro
- U** CERAMICA
- V** ALTRI MATERIALI NON ID.

Per quanto riguarda i nuclei presi in esame in questo lavoro si tratta di quattro contesti considerati particolarmente indicativi: Monte Giove (Penna S. Andrea, Teramo), Pescosansonesco (Pescara), Castel di Ieri (L'Aquila), Luco dei Marsi (L'Aquila).

Dopo la preliminare suddivisione in classi si è proceduto con la suddivisione del materiale in sottoclassi. Le prime sono state indicate con le lettere dell'alfabeto maiuscolo, le seconde con la numerazione araba in pedice. All'interno di ciascuna classe è stata effettuata la suddivisione tipologica. I tipi, segnalati da numeri romani, sono stati individuati in base alle caratteristiche fisiche che accomunano gli oggetti derivanti da uno stesso prototipo. Oggetti derivati dallo stesso prototipo sono stati prodotti in diverse varianti e rispettive riduzioni, che sono state segnalate nel primo caso con le lettere dell'alfabeto maiuscolo in pedice, nel secondo con i numeri arabi in esponente.

La quantità limitata del materiale che costituisce le varie classi non ha consentito, se non in pochi casi, che verranno indicati volta per volta, di apprezzare i vari gradi di matrice e le repliche.

Il catalogo fornisce in via preliminare la descrizione delle classi di votivi prendendo in considerazione sia in generale la classe sia in particolare i vari tipi che ne fanno parte; i singoli pezzi sono indicati con le sigle MCC (Museo Civitella Chieti) MNC (Museo Nazionale Chieti), MAT (Museo Archeologico Teramo), a seconda della loro attuale collocazione, accompagnati da un numero di inventario che in alcuni casi è quello della Soprintendenza per i Beni Archeologici dell'Abruzzo e in altri casi, seguito da una lettera P, è un numero provvisorio progressivo nell'ordine della classificazione.

Tra le caratteristiche tecniche analizzate ci sono anche le argille che sono state definite sulla base della tabella Munsell¹²⁹. Quello che in ogni caso emerge dalla visione autoptica degli elementi e degli impasti è che questi sono molto simili tra loro, salvo essere più o meno depurati: probabilmente si tratta di argille locali salvo rari casi anch'essi specificati volta per

¹²⁹ MUNSELL 2000.

volta. Le differenze di colore riscontrate, peraltro minime, con sfumature che vanno dal giallo-arancio all'arancione e all'arancione scuro, dal marrone rossastro al marrone, sono molto probabilmente legate alla cottura, che non veniva eseguita sempre con le stesse caratteristiche di temperatura e durata.

A causa del non sempre buono stato di conservazione del materiale oggetto di studio, non è facilmente inquadrabile l'originario livello di decorazione o colorazione superficiale degli oggetti che, per quanto possibile, sarà comunque indicato di volta in volta. Dopo la cottura, infatti, si poteva applicare uno strato di ingobbio sul quale si stendeva successivamente il pigmento che serviva oltre che a sottolineare i particolari delle terrecotte anche a nascondere eventuali difetti, che in un tipo di produzione seriale dovevano essere frequenti. I colori abitualmente utilizzati erano numerosi e sgargianti: il rosso, il rosa, il nero, l'arancione e l'azzurro scuro.

Dopo aver chiarito quali siano i diversi ambiti di inquadramento di questo tipo di materiale, che, per sua stessa natura, implica vari livelli di lettura, è necessario affrontare in maniera più approfondita e sistematica l'esame delle singole classi. L'indagine sarà limitata a quelle rinvenute e prese in esame nei contesti abruzzesi oggetto di studio, e comprende in generale una considerevole quantità di esse.

B STATUINE FITTILI

I depositi votivi di area centro italica, ma soprattutto della Campania e dell'Italia meridionale, sono caratterizzati dalla fitta presenza di statuine in terracotta che rappresentano generalmente delle figure umane, femminili, maschili e divine.

Tali oggetti vengono generalmente definiti “tanagrine” dal nome del centro di Tanagra, in Beozia, dove, a partire dal 1870 si rinvennero, in contesti sepolcrali, numerose figurine in terracotta databili tra il IV e il III secolo a.C.¹³⁰.

Lo stile di Tanagra¹³¹ rappresenta un momento della trasformazione del gusto che impone di riprodurre immagini di divinità o di fedeli nelle pose semplici della vita di tutti i giorni, in vari atteggiamenti. Un segno del cambiamento che avviene nella società greca del III sec. a.C., fortemente presente nella produzione tanagrina, è la preponderanza, nelle statuine fittili, della rappresentazione femminile, segno del nuovo ruolo che la donna assume nella religiosità in età ellenistica¹³².

Le rappresentazioni più comuni vedevano la donna stante abbigliata di chitone e *himation*, che spesso avvolgeva tutto il corpo, formando fitti drappaggi, e a volte anche la testa; in alcuni casi teneva in mano degli oggetti di varia natura il cui significato non è sempre decifrabile, ma che comunque ne arricchiscono l'iconografia.

Tale complesso di prodotti fu sicuramente influenzato da Atene¹³³, che, oltre a ricoprire un ruolo significativo nella creazione dello stile di Tanagra perchè era un fiorente centro di produzione¹³⁴, trasmise il nuovo gusto dettato dalle opere dei grandi scultori, che qui erano attivi nel IV sec. a.C., come Prassitele, *Leòchares* e altri. Alcune iconografie delle statuine fittili riprendono infatti, in maniera esplicita l'impostazione di celebri statue quali “la Piccola Ercolanese” e il “Sofocle”: pertanto, nonostante la strenua difesa della scultura da parte di Isocrate¹³⁵ che asseriva “Non si può paragonare Fidia che ha fatto la statua di Atena a un coroplasta”, non è possibile negare che scultura e artigianato delle statuine in terracotta fossero estremamente legati.

In ambito ellenistico questa tipologia di oggetti era destinata a un utilizzo esclusivamente funerario: a Tanagra, Myrina, Alessandria e in altre città del bacino del Mediterraneo sono state rinvenute in tale contesto. In Italia invece si è sviluppata la tendenza ad utilizzare tali

¹³⁰ BESQUES 1984; HIGGINS 1986.

¹³¹ BURR THOMPSON 1952, 154-158.

¹³² BESQUES 1984.

¹³³ KLEINER, 1942, 33; NEUTSCH, 1952, 59-64; BURR THOMPSON, 1966, 51; HIGGINS 1967, 97.

¹³⁴ BURR THOMPSON 1966.

¹³⁵ BESQUES 1984.

elementi come oggetti votivi nell'ambito del sacro, anche se non mancano casi di rinvenimenti in contesti funerari¹³⁶.

Un discorso a parte merita la coroplastica dell'Italia meridionale, particolarmente quella di Taranto, che in età ellenistica, a seguito della presenza di una vasta committenza e favorita da abbondante materia prima, ebbe una ricca produzione di statuine fittili utilizzate per lo più con funzioni funerarie. Gli artigiani, pur recuperando l'uso dello stampo e le tipologie delle raffigurazioni dalla coroplastica di Tanagra, rielaborarono i modelli con originalità e vivacità rendendo un'estrema varietà di rappresentazioni. Un ruolo fondamentale, in questo ambito, è stato probabilmente giocato dal substrato indigeno che ha acquisito e rielaborato i modelli, e ha determinato la fortuna di questa produzione¹³⁷.

Va dunque sottolineato quanto sia stato fondamentale il ruolo di Taranto e della coroplastica tarantina nella diffusione della *koiné* ellenistica in Italia: se a seguito della conquista romana di Taranto, nel 272 a.C. si assiste alla romanizzazione di questo territorio, è innegabile che contemporaneamente un movimento artistico si irradiava a partire da Taranto verso il resto della penisola¹³⁸. Sembra che questo non sia un caso isolato. Infatti un fenomeno del tutto simile si registra con sicurezza anche nel caso di *Cales*, che grazie ad un forte impulso economico-commerciale legato alla realizzazione della *via Latina*, diffonde i propri modelli verso Roma¹³⁹ e oltre.

Le stesse origini greche avevano anche altre tipologie di statuine che raffiguravano soprattutto devoti: queste si possono distinguere principalmente in tre tipi quello con "Manteltoga", quello con "Schraegtoga" e l'"offerente". Il primo ha sicuramente derivato i suoi prototipi da modelli greci; è puntuale la somiglianza, infatti, con capolavori della statuaria greca del IV secolo a.C. come il Sofocle Lateranense e l'Eschine del Museo Nazionale di Napoli. Il tipo con "Schraegtoga", cioè con toga obliqua, sembra invece una rielaborazione centro-italica o più precisamente romana, del tipo con "Manteltoga"¹⁴⁰ e la diffusione di questa iconografia sembra strettamente legata alla romanizzazione.

¹³⁶ A Taranto (GRAEPLER 1994; GRAEPLER 1997), in area Apula (PALUMBO 1984), a Spina (SPINA 1987). Diverse interpretazioni sono state date dagli studiosi sulla natura del fenomeno: alcuni ritengono che sia casuale e non rispettosa di un particolare rito (DENTZER 1982, 188), altri ritengono che la destinazione funeraria di questa tipologia di statuine condizionava l'acquisto preventivo rispetto ad un futuro rito funebre (CHARBONNEAUX 1936, 5).

¹³⁷ BESQUES 1984; HIGGINS 1967.

¹³⁸ LANGLOTZ 1961, 247. Tale influsso artistico, come sottolineava già Orazio, raggiunge anche il Lazio: Epist., II, 1, 156. "*Graecia capta ferum victorem cepit/et artes intulit agresti Latio*".

¹³⁹ CIAGHI 1993, 272-279.

¹⁴⁰ D'ERCOLE M.C. 1990, 91.

E' stata sottolineata altresì la stretta somiglianza tra questo tipo di statuine con le statue di togati di maggiori dimensioni che costituivano probabilmente il modello, dopo numerosi passaggi e altrettanti restringimenti, delle statuine più piccole¹⁴¹.

Generalmente la statuina di devoto è molto diffusa nei depositi votivi di area medio-italica e si palesa attraverso tipologie ripetitive e scarse varianti, a partire dal IV sec. a.C.¹⁴² perdurando senza variazioni rilevanti fino al I sec. a.C.. Le statuine maschili, presenti in maniera abbastanza frequente nei depositi votivi, soprattutto tra il III e il II sec. a.C. sono oggetti tipici del periodo repubblicano.

Una caratterizzazione in senso religioso delle statuine tipo Tanagra non traspare in nessun modo dalla loro iconografia o dai loro attributi ed esse dovevano essere largamente usate anche come decorazione in ambito domestico. La valenza sacrale si evince dai contesti di rinvenimento: sepolture o santuari.

¹⁴¹ TEVERE 1980, 127.

¹⁴² FERREA-PINNA, 129.

C TESTE ISOLATE

Le teste sono un elemento molto frequente nei depositi votivi etrusco-italici e campani. La diffusione di questo tipo di oggetto avrebbe avuto inizio nel VI secolo a.C. nell'area veiente¹⁴³ e in quella falisca¹⁴⁴.

L'origine della pratica di donare le teste come ex-voto si sarebbe diffusa in ambito etrusco attraverso gli influssi, magnogreci e sicelioti, delle pratiche legate al culto di Demetra e Kore¹⁴⁵. Le teste e i busti che in un primo momento rappresentavano le immagini della divinità ctonie acquisiscono successivamente il significato più generico della rappresentazione dell'offerente uomo o donna, che si rivolge alla divinità secondo il principio della parte per il tutto.

Come già detto in precedenza, secondo la testimonianza di Macrobio gli antichi autori attribuivano l'origine delle teste votive a pratiche ancestrali che affondano nel mito¹⁴⁶. Quello che si evince dalla documentazione archeologica è che i Latini i Romani e gli Etruschi come anche altri popoli dell'Italia centrale, consacravano effettivamente teste di terracotta presso i santuari. Tale pratica è attestata a partire dalla fine del VI secolo a.C..

Nel corso del V secolo cominciarono a diffondersi i primi modelli, documentati a *Caere*¹⁴⁷, *Capua*¹⁴⁸, *Teano*¹⁴⁹, e *Carsioli*¹⁵⁰.

Nel IV secolo e sino al III secolo a.C., a partire da *Caere* si diffondono modelli di teste verso Roma¹⁵¹. Successivamente, grazie al dominio politico e culturale di Roma stessa, si assiste a una diffusione capillare delle teste votive in area etrusco-italica e campana: teste uguali a quelle di Roma¹⁵² e *Caere* sono state rinvenute anche a *Lavinium*¹⁵³, *Luceria*¹⁵⁴, *Carsioli*¹⁵⁵. Secondo le direttrici della conquista romana, non solo si diffondono i modelli e le tecniche di

¹⁴³ COMELLA-STEFANI 1986, 19; COMELLA 1997, 335.

¹⁴⁴ In particolare a Veio tra il materiale del deposito di Campetti sono attestate teste del VI sec. a.C. e da *Falerii*, località Celle e Vignale, provengono due teste databili agli inizi del V secolo per le quali è chiara una fortissima affinità con le terrecotte architettoniche. STOPPONI CAMPO DELLA FIERA

¹⁴⁵ Il santuario di Campetti a Veio presenta caratteristiche analoghe ad alcuni santuari sicelioti di divinità ctonie (TORELLI 1973, 404.)

¹⁴⁶: vedi *supra*, Capitolo I, paragrafo I, note 9-13.

¹⁴⁷ HAFNER 1965, 45 ss., tav. 14:1.

¹⁴⁸ BONGHI JOVINO 1965, 74, KI, tav. XXXI, 3-4.

¹⁴⁹ JOHANNOWSKY 1963, 142, fig. 9 a-f.

¹⁵⁰ MARINUCCI 1976, 66, H IIal, tav. 25; 171, J Ial, tav. 27. Sulla presenza, nel deposito votivo di *Carsioli*, di teste databili tra gli inizi del V e il IV secolo a.C., ossia prima della fondazione della colonia latina di *Carsioli*, Marinucci non avanza ipotesi. Secondo la Comella (COMELLA-STEFANI 1990, 21-22) è improbabile che stampi così antichi siano stati ancora in uso agli inizi del III sec. a.C. Sul problema peraltro si vedano ora i contributi di Biella e di STRAZZULLA c.s.

¹⁵¹ COMELLA 1981.

¹⁵² TEVERE 1980, 199, n. 472, tav. 75.

¹⁵³ LA REGINA 1975, 200, c 11, fig. 263.

¹⁵⁴ D'ERCOLE M.C. 1990,

¹⁵⁵ MARINUCCI 1976, 81, K VIII, tavv. 31-32.

lavorazione, ma anche la manodopera esperta nella coroplastica portatrice di alcuni elementi iconografici che adattavano i modelli etruschi alla ritualità romana: interessante è in questo senso l'aggiunta del velo ad un modello di testa non velata originario di *Caere*.

Pur essendo sicuramente confermato dal punto di vista archeologico il fatto che la pratica di votare teste fittili sia diventata a partire dal IV sec. a.C. un segno distintivo della romanizzazione¹⁵⁶, numerose sono le problematiche sulla diffusione di questa classe di materiale votivo. L'assenza nei depositi votivi romani di teste simili a quelle più antiche di Veio contribuisce a tenere aperti numerosi interrogativi: non è possibile chiarire, infatti, se l'origine del fenomeno dell'offerta di teste a Roma derivi direttamente dagli influssi greci e magnogreci e che conseguentemente sia Roma stessa il successivo centro propulsore di tale pratica¹⁵⁷, oppure il ruolo fondamentale sia stato giocato dai legami degli Etruschi con la Magna Grecia, particolarmente attraverso il culto di Demetra-Vei¹⁵⁸, e da qui il fenomeno si sia diffuso a Roma¹⁵⁹ e di conseguenza nei territori conquistati.

Nel II secolo a.C. si riscontra una standardizzazione dei prodotti e la drastica riduzione delle tipologie di teste, elementi che fanno pensare all'esistenza di officine poste nei santuari più importanti che provvedevano a soddisfare le richieste anche di altri santuari vicini¹⁶⁰. Il processo di standardizzazione potrebbe però essere imputato soltanto all'esaurirsi della pratica votiva di questo genere di offerta¹⁶¹.

L'iconografia più spesso ricorrente nelle teste femminili è quella con il velo.

Il *mundus muliebris* in epoca romana non è legato semplicemente a motivazioni di tipo estetico o connesse alla "moda" del momento, ma è fortemente legato allo *status*. L'aspetto esteriore della donna e il suo ruolo all'interno della società sono complementari.

Le fonti attestano l'utilizzo di determinati abiti e copricapi facendo riferimento, nella maggior parte dei casi all'età repubblicana. Emerge però chiaramente che già in questo periodo si fosse dimenticata l'origine di alcune pratiche¹⁶². Tale origine, infatti, deve essere ricercata in epoca molto antica, dal momento che tutti gli autori hanno narrato l'episodio del ratto delle Sabine concordando sul fatto che i romani rapirono solo le *virgines* e non le *mulieres*¹⁶³. Questo sarebbe stato possibile perché nell'antichità le donne sposate si distinguevano molto

¹⁵⁶ TORELLI 1981 (passo a p. 245-247 della ristampa del 2001).

¹⁵⁷ Come sostiene PENSABENE 1979, 217.

¹⁵⁸ Le più antiche teste votive a *Falerii* e Veio sono state rinvenute nei santuari dedicati a Demetra-Vei.

¹⁵⁹ STEINGRAEBER 1980, 247.

¹⁶⁰ COMELLA 1997, 345.

¹⁶¹ O. De Cazenove: aveva proposto quest'ipotesi in una tesi di perfezionamento tutt'ora inedita.

¹⁶² Come si evince particolarmente dall'uso del *tutulus* come copricapo della *materfamilias* e del *flamen* per il quale già Varrone non riesce a ricostruire i passaggi che avevano differenziato i due copricapi ai quali restava o stesso nome.

¹⁶³ Liv. I, 9; Plut. *Rom.*, 14, 2-5.

facilmente dalle nubili, e non per un fatto di età anagrafica¹⁶⁴, ma fondamentalmente per l'abbigliamento¹⁶⁵. Tale abbigliamento entrò a far parte di un cerimoniale fortemente sentito che venne rispettato fino all'epoca tarda.

Attraverso l'analisi del *mundus muliebris* Luigi Sensi attribuisce alla *matrona* la riconoscibilità sia in pubblico che nel privato, attraverso l'uso di *vittae* e *stolae*¹⁶⁶. Gli attributi tipici della *matrona pudica* sono la *stola*, che, come è ricordato dalle fonti antiche¹⁶⁷ è il capo di abbigliamento per eccellenza che copre la testa delle *matronae* e simboleggia quello stesso *status*, e le *vittae*¹⁶⁸. L'uso delle *vittae* venne sancito verso il V secolo a.C. da un decreto del senato, al fine di rendere pubblico il legame acquisito dalla donna con il matrimonio¹⁶⁹. Anche Properzio¹⁷⁰ ricorda che con il matrimonio la donna può cominciare a coprire il capo con *vittae* di lana, privilegio che era concesso alle matrone e vincolato da rigide norme: infatti è noto che le vitte non potevano essere usate indifferentemente nelle acconciature delle matrone e che particolari colori e fogge erano esclusiva prerogativa di alcuni gruppi.

Lo *status* di *matrona* è precisamente fissato dalle fonti antiche¹⁷¹: può essere attribuito a donne sposate con cittadini romani che siano in grado di diventare madri di cittadini romani a loro volta. Tale *status* è distinguibile, inoltre, da quello della *materfamilias* che invece ha già avuto dei figli, è sposata con un *civis romanus* vivente ed è l'unica all'interno del nucleo familiare che possa aspirare a tale appellativo¹⁷².

¹⁶⁴ Notoriamente le fanciulle si sposavano molto presto, erano *viripotens* cioè in età da marito già a partire dai dodici anni compiuti.

¹⁶⁵ FAYER 1986, 1.

¹⁶⁶ SENSI 1980-81, 59; TORELLI 1984, passim.

¹⁶⁷ “*Stola matronale operimentum, quod coperto capite et scapula a dextro latere in laevum humerum mittitur: stola autem Graece vocatur quod supermittatur*”. Isid., *Orig.* 19, 25, 2; “*Matronas appellabant eas fere quibus stola habendi ius erat*” (Paul. Fest. 112, 26 L).

¹⁶⁸ Sono numerose le fonti antiche che attestano tale attributo e la sua funzione: “*Igitur causa nascendi duplex: ignis et aqua. Ideo ea nuptiis in limine adhibentur, quod coniugi hic, et mar[s] ignis, quod ibi semen, aqua femina, quod festus ab eius humore, et horum vincionis vis Venus. Hinc comicus: <huic victix Venus, videsne haec?>*” (Varrone l. 1, V, 61); “*Crinales victae quae solarum matronarum erant*” (Serv. *Aen.* 7, 403); “*Itaque eam huc ornatam adducas ut matronarum modo compiti compto crines vittasque habeat adsimiletque se tuam esse uxorem*” (Plaut. *Mil.* 991); “*Vittae sunt quae [in] crinibus innetuntur, quibus fluentes religiantur capilli; et vittae dictae quod vincunt*” (Isid. *orig.* 19, 31, 6).

¹⁶⁹ SENSI 1980-81, 60.

¹⁷⁰ Prop. IV 11, 34: *vinxit et acceptas altera vitta comas*; cfr. Lucan, *Pharsalia* II, 350.

¹⁷¹ Isid. *orig.* IX, 7, 13: “*matrona est, quae iam nupsit et dicta matrona quasi mater nati vel quia iam mater fieri potest, unde et matrimonium dictum*”; IX, 5, 8: “*matrona est mater primi pueri, id est quasi mater nati*”. Cfr. anche *Adnot. Lucan.* I, 676, et Fest. Paul. p. 112 L.

¹⁷² Per la *materfamilias* cfr. Fest. Paul., p. 112 L; Gell. XVIII, 6, 8; *Diff. Suet.*, p. 280; Isid. *Diff.* I, 373.

Le notizie tramandateci dalle fonti storiche sono peraltro confermate anche dall'archeologia: attraverso lo studio del materiale proveniente dal santuario lavinate di *Atena Ilias*¹⁷³, la Fenelli¹⁷⁴ sottolinea l'assenza del velo in tutte le teste femminili rappresentanti fanciulle durante riti di passaggio, mentre il velo è presente nelle teste delle statue che rappresentano le matrone adornate con ricchi diademi e gioielli¹⁷⁵ nell'atto di donare la colomba o il cofanetto, attributi collegabili alla sfera erotica e pertanto adatti alle donne sposate e non alle nubili.

Anche l'iconografia delle teste maschili è fortemente condizionata dal rituale.

La presenza del velo è una caratteristica che si riscontra principalmente nelle teste votive¹⁷⁶ rinvenute a Roma e in molte colonie latine¹⁷⁷. L'origine di tale attributo è legata alla predilezione, dei romani, a sacrificare o compiere atti di devozione, secondo il proprio costume¹⁷⁸, *capite velato*¹⁷⁹. Secondo quanto è tramandato da Festo¹⁸⁰ e Plutarco¹⁸¹, l'origine di questo rito sarebbe da ricercare nel gesto di Enea che avrebbe sacrificato, sulla spiaggia dell'*ager Laurens*, con il capo velato per evitare di essere riconosciuto da un greco (Ulisse in Festo e Diomede in Plutarco) che avrebbe potuto interrompere il sacrificio.

Al contrario, l'assenza del velo, è da ricondurre alla ritualità greca, acquisita poi dagli Etruschi, di sacrificare con il capo scoperto. La mancanza di fonti scritte che spieghino i riti etruschi determina una certa insicurezza sul costume di questa popolazione riguardo i riti religiosi: la rara iconografia che conserva immagini di sacrifici presenta tutti i personaggi a capo scoperto¹⁸². Questo confermerebbe che gli etruschi sacrificavano *aperto capite*, secondo il rito greco. Tale consuetudine si spiega, come conseguenza dei contatti con la Magna Grecia

¹⁷³ Le cui offerte permettono di inquadrare il culto nell'ambito della sfera prematrimoniale, in particolare al momento della transizione dello *status* delle fanciulle che diventano *nubendae* (TORELLI 1984, 31-50; FENELLI 1989-90, 497).

¹⁷⁴ FENELLI 1989-90, 498.

¹⁷⁵ Che secondo la FENELLI 1989-90, 498, potrebbero essere quelli dotali.

¹⁷⁶ Più recentemente si è occupato approfonditamente dell'argomento SÖDERLIN 2005.

¹⁷⁷ PENSABENE 1979, 218.

¹⁷⁸ Il modo di compiere riti e sacrifici con la testa velata era in origine era definita *ritus gabinus* e non era circoscritto solo a Roma ma era una tradizione comune di tutto il territorio latino: cfr. TEVERE 1980, 48.

¹⁷⁹ A Roma eccezionalmente solo per tre divinità era prescritto il rito *aperto capite*: Ercole dell'Ara Massima (probabilmente per le origini greche del culto), *Honos*, e Saturno (probabilmente perché assimilazione di una divinità etrusca).

¹⁸⁰ Festus s.v. *Saturnia Italia*.

¹⁸¹ Plut., *Quae. Rom. X*.

¹⁸² Si vedano ad esempio un vaso etrusco a figure nere del V sec. a.C. con raffigurazione di processione composta da flautista, liricine, donna con boccale in testa, e uomo con ramoscello, tutti a capo scoperto, che procedono verso un altare (G. M. RICHTER, *Handbook of Etruscan Collections*, 38, fig.III, New York 1940); un cratere a volute etrusco sovradipinto del Vaticano della fine del V-prima metà del IV sec. a.C. con scena di sacrificio con giovane nudo, a capo scoperto, nell'atto di sacrificare, presso un altare una giovane donna (A. D. TRENDALL, *Vasi antichi dipinti del Vaticano. Vasi etruschi ed italotia figure rosse*, II, 260, Z 64, tav. LXVI: a, Città del Vaticano 1955); uno specchio da Palestrina con sacrificio bacchico al quale partecipano, oltre al sacrificante, un flautista, un fanciullo e un satiro che conduce un capriolo all'altare, tutti sono senza velo e il fanciullo reca una benda tra i capelli (E. GERHARD, *Etruskische Spiegel*, V, 47, tav. 36, Berlin 1840-1897).

e la Campania. Nei depositi votivi di tali territori, infatti, le teste più antiche sono svelate e le teste velate sono databili agli anni di poco precedenti o successivi alla conquista romana. Sembra opportuno accettare, pertanto, l'ipotesi di Pensabene¹⁸³ secondo il quale le teste scoperte sarebbero antecedenti in Campania e nell'Etruria meridionale rispetto a quelle velate, mentre a Roma e negli altri centri latini si sarebbero diffuse parallelamente alla testa con il capo velato a partire dalla metà circa del IV sec. a.C.¹⁸⁴. Come pure attendibile è la lettura storico-topografica della Comella che, riguardo alla diffusione dei due tipi di teste¹⁸⁵, sostiene che quella velata si affermi nei territori interessati dalla dominazione romana, pur essendo attestata anche in Etruria, in particolare in territorio veiente, falisco e volsiniese.

¹⁸³ PENSABENE 1979, 218.

¹⁸⁴ Come dimostrerebbero due teste barbate della collezione Kircheriana, PENSABENE 2001, 102-103, tav.23; PENSABENE 1979, 218-219, tav. XLIV, 1-2.

¹⁸⁵ COMELLA 1982, 32 ss., nonostante la studiosa faccia riferimento ad una documentazione limitata.

D BAMBINI IN FASCE

In questa classe rientrano le statuine con la rappresentazione di neonati avvolti in stoffe che lasciano scoperto solo il volto, paffuto e sorridente e in alcuni casi i piedi¹⁸⁶. La tecnica di lavorazione utilizzata è quella a stampo con il retro in alcuni casi concavo, in altri piano. Sebbene la posizione di queste statuine sia, in molti esemplari, orizzontale, non è possibile escludere per alcuni di essi un tipo di esposizione verticale¹⁸⁷.

Questa particolare tipologia di ex-voto è chiaramente legata alla sfera della fecondità e della fertilità ed era offerta probabilmente anche per ottenere dalla divinità protezione per i neonati. La presenza di elementi di questo tipo nei depositi dei santuari potrebbe contribuire non solo all'identificazione della divinità o di una delle divinità che presiedono al culto, ma anche all'interpretazione di altri elementi del deposito come gli organi genitali maschili e femminili¹⁸⁸.

La diffusione di tale elemento tra i votivi etrusco-laziali-campani a partire dal III secolo a.C.¹⁸⁹ è molto elevata: statuine raffiguranti bambini in fasce sono state rinvenute in particolare in Etruria, nel Lazio, in Campania, in Puglia, nelle Marche e in Abruzzo secondo la distribuzione riportata nella tabella numero 1.

¹⁸⁶ In ambito locale si segnala la presenza di bambini in fasce nella grotta Maritza, nel territorio degli Equi: cfr. MIARI 1997; CAIROLI, COSENTINO, MIELI 2001, 130-134; a Corvaro (REGGIANI MASSARINI 1987, 51, n. 1), in ambito laziale a Roma (TEVERE 1980, 221, n. 549).

¹⁸⁷ Alcuni manufatti del deposito di Luco dei Marsi si sostengono perfettamente sulle basi inferiori poste ai piedi del neonato.

¹⁸⁸ Se infatti alla divinità si può assegnare una valenza curatofica, gli uteri rinvenuti potrebbero essere legati a richieste di gravidanza piuttosto che a richieste di guarigioni; così pure gli organi genitali maschili sarebbero da interpretare non tanto come ringraziamenti o richieste di guarigione quanto come richieste di fertilità.

¹⁸⁹ Alcuni più antichi esemplari di Roma (TEVERE 1980, 215, tav. 90-94), *Pyrgi* (BARTOLONI 1970B, 560, fig. 411, 1), Pratica di Mare (LA REGINA 1975, 248, fig. 343, C 238), Bomarzo (BAGLIONE 1976, 172, C 12, tav. CVIII, n. 5 al centro), *Carsioli* (MARINUCCI 1976, 124, tav. 159), sono accomunati dalla presenza di un boccolo sulla fronte e si ricollegano a prototipi nati sulla scia dell'Eros di Lisippo e quindi inquadrabili nella prima metà del III sec. a.C. Molto importante infine per la datazione è l'esemplare proveniente da *Pyrgi* (TEVERE 1980, 216 nota 40) in un contesto stratigrafico riconducibile al massimo alla metà del III sec. a.C.

E MASCHERE

Questa classe di materiale votivo è molto diffusa in ambito etrusco-italico¹⁹⁰.

Le prime attestazioni sono ascrivibili al V secolo a.C. e sono documentate a *Falerii* contemporaneamente alle prime testimonianze di teste isolate e derivano direttamente da queste e dalle antefisse non solo l'aspetto ma anche le matrici¹⁹¹. In quell'ambito territoriale questa classe di votivi si presenta di forma generalmente ovale o semiovale: le maschere non riproducono mai interamente il volto ma si interrompono sotto il naso, sotto il labbro superiore o sotto la bocca e costituiscono in alcuni casi un'ulteriore modalità, più sintetica e simbolica, di rappresentazione degli occhi¹⁹² o della testa¹⁹³. Le maschere che invece si limitano a rappresentare gli occhi si riscontrano per la prima volta a *Falerii*, così come in numerosi altri complessi votivi etrusco-laziali, a partire dal IV sec. a.C.¹⁹⁴ fino al II sec. a.C.. Attraverso la peculiarità della forma si accentua nelle nostre maschere la valenza simbolica che ne giustificerebbe l'uso sia in ambito rituale che funerario con valore sacrale, magico, apotropaico o salutare¹⁹⁵.

Secondo la più accettata interpretazione¹⁹⁶ si tratterebbe di una riduzione all'essenziale dell'intera testa che rappresenterebbe la *pars pro toto*, rispetto alla figura umana nel suo complesso. Tra le varie ipotesi avanzate per confermare questa interpretazione non è convincente in maniera generale quella per cui la maschera sarebbe una scelta più economica per il dedicante rispetto alla testa isolata¹⁹⁷: infatti, come sottolinea la Comella¹⁹⁸, accanto alla produzione in terracotta, la stessa tipologia di votivi veniva anche realizzata in ben più costose creazioni metalliche¹⁹⁹.

¹⁹⁰ Un quadro generale è dato in FENELLI 1975, cfr. tabella a partire da pag. 232.

¹⁹¹ COMELLA 1986, 56-57.

¹⁹² Il valore che pertanto gli viene attribuito è quello di un ex-voto anatomico: COMELLA 1982, 106.

¹⁹³ A Fregellae: FERREA-PINNA 1986, 130-131.

¹⁹⁴ COMELLA 1986, 56-57.

¹⁹⁵ DEONNA 1958; oltre a queste interpretazioni più largamente accettate in CAMPANELLI 1994, 133-134, si richiama l'attenzione sulle allusioni oracolari insite nelle maschere.

¹⁹⁶ FERREA-PINNA 1986, 130-131.

¹⁹⁷ D'ERCOLE M.C. 1990, 85: la realizzazione degli stampi delle maschere da quelli stanchi e non più utilizzabili per le teste, la presenza di numerosi ritocchi a stecca o di aggiunte di argilla sugli occhi hanno mosso la studiosa a pensare che si trattasse di una classe di livello economico inferiore rispetto alle teste isolate. L'ipotesi sembrerebbe valida nel caso specifico di Lucera ma non può essere generalizzata.

¹⁹⁸ COMELLA-STEFANI 1990, 103.

¹⁹⁹ Come per esempio nel deposito votivo dell'Esquilino di Minerva Medica: GATTI LO GUZZO 1978, tav. L, O IV; a *Lucus Feroniae*, SGUBINI MORETTI 1975, tav. 37 n. 153; a Tarquinia Ara della Regina, COMELLA 1982, 159, tav. 95; a Tarquinia, sul fianco meridionale della Civita ROMANELLI 1948, 217, n. 27-28; a Bolsena, GABRICI 1906, 203, fig. 31, 214 fig. 32/ a-c; ACCONCIA 2000, 91-92, tav. IX b.

Le maschere qui classificate, rinvenute a Castel di Ieri²⁰⁰ e a Luco dei Marsi²⁰¹, invece, presentano delle caratteristiche fisiche diverse da quelle ben più note in Etruria. Hanno in comune la rappresentazione generica e simbolica del volto umano, senza nessuna distinzione di sesso, ma sono perfettamente rettangolari, piatte, tagliate sotto la bocca, e incorniciate da un listello rialzato. Per questo, in questo lavoro, sono state considerate una classe di votivi a sé stante sia rispetto alle teste che rispetto agli anatomici. La rappresentazione simbolica del volto, in quanto tale, rappresenta una parte della persona ed è pertanto assimilabile ad una testa (rappresentazione parziale della figura umana), rientrando dunque nel raggruppamento dei votivi “generici” come le statue, le statuine e le teste, quei votivi cioè portatori di una richiesta di aiuto generica. Gli ex-voto anatomici invece sono portatori di richieste più precise e pertanto, pur essendo parti del corpo umano, non appartengono allo stessa sfera semantica delle teste né delle maschere²⁰².

Tali maschere sono ampiamente presenti nel territorio abruzzese: a Chieti nell’area dei “tempietti”²⁰³, nella Grotta del Colle di Rapino²⁰⁴, a Castel di Ieri²⁰⁵, a Corfinio²⁰⁶, a *Ocriticum*²⁰⁷ nelle Grotte Maritza²⁰⁸ e di Ciccio Felice²⁰⁹, ad *Alba Fucens*²¹⁰; a S. Angelo in Vaticana²¹¹, a *Carsioli*²¹² e a Corvaro nel territorio degli Equicoli²¹³. Un altro esemplare, infine, di provenienza sconosciuta è conservato al Museo de L’Aquila²¹⁴. Maschere del tutto confrontabili sono state rinvenute in ambito laziale a *Fregellae*²¹⁵, nei siti della valle del Liri: a Pescarola di Casalvieri²¹⁶, Settefrati di Capodacqua²¹⁷, Cassino²¹⁸, *Interamna Lirenas*²¹⁹.

²⁰⁰ Cfr. *infra*, cap. 5.

²⁰¹ Cfr. *infra*, cap. 6.

²⁰² Spinge alcuni studiosi (REGGIANI 1979, 223-225; VAGNETTI 1971, 95; COMELLA 1982, 106,186; COMELLA 1986, 56-57,61-62; COMELLA-STEFANI 1990, 102-104.) a inserire le maschere nella classe dei votivi anatomici oltre al fatto che si renda in alcuni casi solo parzialmente il volto umano, anche il fatto che il maggior numero di rinvenimenti di questo ex-voto è avvenuto in santuari dedicati a divinità salutari, posti per lo più nelle vicinanze di sorgenti e grotte.

²⁰³ Inedito, esposto in una vetrina al Museo de “La Civitella” di Chieti.

²⁰⁴ GUIDOBALDI 2002, tav. VII, f-h; D’ERCOLE-ORFANELLI-RICCITELLI 1997, 60, n. 20; D’ERCOLE-MIELI-ORFANELLI-RICCITELLI 1997, 100, 20.

²⁰⁵ CAMPANELLI 1994, 134.

²⁰⁶ CAMPANELLI-ORFANELLI-RICCITELLI 1997, 199, 38-39.

²⁰⁷ PIZZOFRERATO 2005, 77, fig. p. 76.

²⁰⁸ TERROSI ZANCO 1966, 267, fig. 8; MIARI 1997, 110, 9; CAIROLI-COSENTINO-MIELI 2001, 132, 12.

²⁰⁹ TERROSI ZANCO 1966, 278; CAIROLI-COSENTINO-MIELI 2001, 136, 7-9.

²¹⁰ LIBERATORE 2001, 199, 26-29.

²¹¹ FILIPPI 1984, 172.

²¹² MARINUCCI 1976, tav. 63, MA. δII.

²¹³ REGGIANI MASSARINI 1988, 27-34.

²¹⁴ CALVANI MARINI 1958, 181, 8, tav. XXXIII, d.

²¹⁵ FERREA-PINNA 1986, tav. LXX, 5.

²¹⁶ RIZZELLO 1980A, 98, 93-95; CATALLI 2005, tav. I, c (al centro).

²¹⁷ RIZZELLO 1980B, 127, 9-10.

²¹⁸ REGGIANI MASSARINI 1988, 28, nota 118; FERREA-PINNA 1986, 131, nota 12; REGGIANI 1979, 224, nota 13.

²¹⁹ REGGIANI 1979, 224, nota 13.

Nella versione tagliata sotto il naso si conserva un esemplare anche a S. Angeletto di Tivoli²²⁰, ad Ardea, località Pescarello²²¹ e a *Lucus Feroniae*²²².

I confronti specifici per la tipologia di maschere presenti nella stipe di Luco dei Marsi, sono riscontrabili, come si è visto, nel territorio dei Marsi, nella valle Roveto, in quella del Salto, in quella del Liri e nel Lazio Meridionale, secondo una direttrice di diffusione che, stando all'interpretazione della Reggiani²²³ si irradierebbe a partire dalla Marsica verso il Lazio. Sembra tuttavia più verosimile che la diffusione di stampi che riproducono questa precisa tipologia di maschera, a partire dal III sec. a.C., si muova in senso inverso, dal Lazio meridionale, lungo i percorsi tratturali, soprattutto in santuari legati a sorgenti e grotte fortemente intrisi di sacralità²²⁴.

²²⁰ SCIARRETTA 1969, tav. V, fig. 1.

²²¹ MANCINI 1914, 226, n. 8.

²²² SGUBINI MORETTI 1975, 151, n. 152.

²²³ REGGIANI MASSARINI 1988, pag. 66, fig. 123.

²²⁴ COARELLI-LA REGINA 1984.

F ANATOMICI

I votivi anatomici sono la riproduzione plastica di una parte del corpo umano: sia parti esterne che organi interni. Nei depositi votivi di tipo etrusco-laziale-campano sono la classe più frequente²²⁵. Come si è già detto nel paragrafo introduttivo, i primi ex-voto anatomici compaiono a partire dal IV secolo a.C. in Etruria meridionale precedentemente all'affermazione a Roma del culto di Asclepio²²⁶, e va ricondotto a divinità locali dotate di poteri salutaris, per poi diffondersi in molti luoghi di culto etruschi, laziali e campani. Questo particolare fenomeno, la dedica cioè di oggetti votivi fittili che rappresentassero parti del corpo umano, è stato definito “follia terapeutica” e perdura fino al II secolo a.C.: l’origine di questa pratica è stata posta in stretta relazione con l’emergere di ceti medi e popolari e con partecipazioni più attive alla vita dei santuari e la fine con l’impoverimento e la decadenza sia delle classi dirigenti italiche sia dei ceti medi e popolari²²⁷, coincidenti rispettivamente con il IV e il II sec. a.C.. La Fenelli²²⁸ mette in stretta relazione il fenomeno della “follia terapeutica” col materiale con cui i votivi vengono prodotti: e sottolinea la “normale” assenza dai depositi votivi di consistenti elementi in metallo, anche prezioso e in materiale deperibile (come alimenti o oggetti di cera) che pure dovevano essere donati nei santuari in grandi quantità. La studiosa sostiene che le indicazioni archeologiche basate in questo caso solo sulla enorme diffusione, peraltro limitata in un preciso lasso di tempo, della terracotta impiegata nella produzione seriale di questi oggetti, non possono essere automaticamente considerate indicatori di un cambiamento radicale di mentalità, e mette in guardia da facili e poco attendibili interpretazioni²²⁹.

All’interno di questa classe gli oggetti votivi riguardano la *sanatio*: occhi, nasi, orecchie, lingue, colli, torsi, busti, toraci aperti, esofagi, trachee, addomi, tavole poliviscerali, visceri, cuori, glutei, vesciche, arti superiori completi, avambracci, mani, dita, arti inferiori completi, cosce, piedi, gambe, ginocchi; alcuni tipi in particolare rientrano nella sfera della fecondità²³⁰ come gli organi genitali, interni ed esterni, maschili e femminili, placenta e mammelle: questi però in caso di resa con malformazioni o malattie evidenti possono viceversa rientrare nella

²²⁵ COMELLA 1981; FENELLI 1975.

²²⁶ Il cui culto venne ufficialmente introdotto a Roma nel 291 a.C. Vedi *supra*, paragrafo 1.

²²⁷ TEVERE 1980, 46-51.

²²⁸ FENELLI 1992, 132-133; FENELLI 1996, 28.

²²⁹ Oltre ai votivi in metallo che in misura molto limitata si sono conservati, la Fenelli, a sostegno della sua tesi, suppone che ad un certo punto alla pratica di dedicare oggetti di terracotta ne sia potuta seguire un’altra, non dimostrabile archeologicamente, con oggetti in cera, che pertanto sono andati perduti (FENELLI 1992, 132-133).

²³⁰ In questo ambito oltre agli anatomici rientrano anche le statuette di bambini in fasce.

sfera della *sanatio*²³¹, in questo caso svolgendo anche una funzione apotropaica per allontanare il dolore e il male.

Il dibattito relativo a questa problematica è stato molto ampio e ha toccato anche il campo dell'anatomia patologica²³²: uno dei principali problemi è strettamente legato all'anatomia e si propone di stabilire se le raffigurazioni riguardano organi umani o animali²³³. Gli organi contengono raramente segni fisici che rappresentano le malattie, sia perché spesso era difficile riprodurre concretamente malanni endogeni, sia perché gli ex-voto erano prodotti in serie e raramente potevano essere personalizzati. In rari casi segni evidenti di malattie sono rappresentati sugli organi genitali²³⁴. Maggiore importanza aveva non tanto il mostrare fisicamente la malattia quanto piuttosto il luogo in cui il disturbo si manifestava²³⁵.

Per quanto riguarda invece i votivi anatomici rientranti nell'ambito della fertilità, gli organi genitali maschili rappresentano richieste di potenza e di fecondità, gli organi genitali femminili richieste di fertilità o ringraziamenti per l'esito positivo di una gravidanza, mentre le mammelle, in quanto simbolo dell'allattamento, sembrano sottintendere una funzione curativa della divinità che dopo aver assistito la devota al momento della fecondazione e della procreazione assisterà anche la prole.

La dedica di votivi anatomici in area etrusco-italico-campana non implicava uno specifico culto, come invece avveniva in Grecia presso i santuari dedicati ad Asclepio. In questo ambito territoriale i santuari attestati sicuramente dedicati ad Asclepio sono limitati²³⁶ rispetto all'ampiezza del fenomeno della "follia terapeutica". I fedeli si rivolgevano, dedicando ex-voto anatomici, a divinità locali, che tra le varie prerogative avevano anche proprietà curative e salutari²³⁷. In alcuni casi, i luoghi di culto erano associati a sorgenti o avevano particolari legami con l'acqua elemento ritenuto magico, divino e sacro.

Di fatto i votivi anatomici non vogliono rappresentare le conoscenze scientifiche degli antichi in fatto di medicina²³⁸, ma testimoniano una concezione popolare dell'anatomia. La stessa materia utilizzata, l'argilla, e la tecnica di esecuzione normalmente impiegata, lo stampo,

²³¹ Per le ricorrenze di questi elementi nei depositi votivi si veda in via preliminare la tabella in FENELLI 1975B.

²³² TABANELLI 1962; SARCHIONI 1959.

²³³ Su questo punto gli autori sono discordanti come dimostrano FERREA-PINNA 1986, 133.

²³⁴ Un esempio interessante sono i genitali di *Lavinium* per i quali è stato possibile stabilire che erano affetti da fimosi (FENELLI 1975).

²³⁵ CAMPUS 2001, 686-689: le figurine che componevano i depositi votivi sardi di Bithia (M. L. UBERTI, *Le figurine fittili di Bitia*, Roma 1974) e di Neapolis (S. MOSCATI, *Le figurine fittili di Neapolis*, Roma 1989) erano rese con le braccia posizionate in modo che le mani siano sulla testa, o sulla spalla, o sul petto o sui genitali, per mostrare la sede della malattia.

²³⁶ Santuari dedicati ad Asclepio sono stati individuati con sicurezza solo a Roma, *Fregellae* e Palestrina (CIL XIV, 2892).

²³⁷ BAGGIERI 1996.

²³⁸ Probabilmente neanche le rappresentazioni di busti con il ventre aperto e gli organi interni a vista, come sostiene DECOUFLÉ 1964, 34-39, che assegna a tale tipologia di reperti anche valore didattico.

fanno dei doni in terracotta delle offerte poco costose che erano pertanto espressione della religiosità delle classi umili²³⁹.

F₁=Occhi

Nelle stipi votive etrusco-laziali, tra gli ex-voto anatomici, si riscontra molto frequentemente la presenza dell'occhio, rappresentato in varie tipologie: modellato in una forma di argilla arrotondata in cui sono evidenti anche le palpebre²⁴⁰, di forma amigdaloidale con palpebre²⁴¹, rappresentato dal solo bulbo²⁴², con bulbo modellato a tutto tondo²⁴³, o con entrambi gli occhi a stampo su una lastrina²⁴⁴. Nel caso di altri pezzi, la mancata edizione dell'immagine impedisce una loro più precisa classificazione²⁴⁵.

Tra il materiale preso in esame, nel deposito di Luco dei Marsi si riscontra la presenza di due occhi, singoli, rientranti in una stessa tipologia: quella degli occhi di forma amigdaloidale e con palpebra. La presenza di tale oggetto votivo, realizzato a stampo, con retro schiacciato, a dimensione naturale è rappresentativa della richiesta, da parte del fedele, di una guarigione o del ringraziamento per la guarigione avvenuta. Non si può escludere che gli occhi, oltre alle patologie endogene (come la miopia), soffrissero molto spesso anche di patologie esogene (come le congiuntiviti), ma la fattura di questi elementi non riproduce segni visibili di malattia (la variante _B presenta una protuberanza nella palpebra inferiore che potrebbe essere interpretata come segno di un'infezione ma molto più probabilmente è un difetto di

²³⁹ GATTI-ONORATI 1996, 16-17; non ci sono documenti utili per confermare l'ipotesi di DECOUFLÉ, 1964, 39, che distingue le donazioni dei singoli organi dalle tavole poliviscerali e i toraci aperti, ritenendo questi ultimi donazione esclusiva dei ceti ricchi.

²⁴⁰ Si riscontra a Roma-Ponte di Nona (POTTER 1989, 43, fig. 35, 1-4, 6; MUSCO 2006A, 303, II. 428-431); a *Falerii* Tempio Maggiore e Vignale (COMELLA 1986, tav. 31, d-f); a Corvaro (REGGIANI-MASSARINI 1988, 34-35, fig. 54/2), Carsioli (ROGHI 2004, 192, 39-40), a Palestrina piazza Ungheria (ZACCAGNI, 1980, 190-191, tav. XLI, 4), a Colle S. Angeletto (SCIARRETTA 1969, 30, tav. V, 3-4), a Tivoli ora al Museo Nazionale Danese (BREITENSTEIN 1941, pl. 105, 827-828), a Mentana (PALA 1976, 35, 30, fig. 59), a *Satricum* (BOUMA 1996, 418, pl. CXXXV).

²⁴¹ Roma Minerva Medica, GATTI LO GUZZO 1978, 138, 16, tav. LII; Palestrina (DE LAET-DESITTERE 1969, 19-20, tav. 11), Corvaro (REGGIANI-MASSARINI 1988, 34-35, fig. 54/1, 3-8), *Lucus Feroniae* (SGUBINI MORETTI 1975, 126-127, 47-49).

²⁴² Questa tipologia si riscontra a Roma-Ponte di Nona (POTTER 1989, 43, fig. 35, 5, 7-9, fig. 36, 1-3); a Veio presso Porta *Caere* (TORELLI-POHL 1973, 237, 1, fig. 112, Da1), a *Falerii* Tempio Maggiore e Vignale (COMELLA 1986, tav. 31 g), *Praeneste* (PENSABENE 2001, 270, 264-265, tav. 56), Carsioli (ROGHI 2004, 41), Civita di Oricola (PIRAINO 2004, 163-164, 20-33).

²⁴³ *Carsioli* (CEDERNA 1951, 221, b).

²⁴⁴ A *Falerii* Tempio Maggiore e Vignale (COMELLA 1986, tav. 31, c).

²⁴⁵ Velletri (NARDINI 1905, 40), Gravisca (FENELLI 1975, 232, n. 66), Roma Verano e Tevere (FENELLI 1975, 232, n.69), Falterona (FENELLI 1975, 232, n. 34), Nemi (FENELLI 1975, 232, n.52), Arezzo (FENELLI 1975, 232, n. 8), Capua (FENELLI 1975, 232, n. 16), Gabii (FENELLI 1975, 232, n. 38).

produzione). E' difficile comprendere con sicurezza, come afferma Potter²⁴⁶, se questa tipologia di occhi fosse rappresentativa dell'uno o dell'altro tipo di malattie.

Oltre a rientrare nella sfera della *sanatio*, l'ex-voto a forma di occhio poteva costituire una richiesta di attenzione rivolta alla divinità. Soprattutto in ambito greco²⁴⁷ infatti, con l'offerta di votivi che riproducono le orecchie, si invocava il dio perché ascoltasse le preghiere che gli venivano rivolte²⁴⁸, nel caso della donazione degli occhi il fedele forse sperava di ottenere protezione attraverso lo sguardo benevolo del dio²⁴⁹.

In Abruzzo occhi votivi si riscontrano in poche località: nella grotta di Ciccio Felice nel territorio dei Marsi²⁵⁰, a Campovalano²⁵¹, *Carsioli*²⁵², Civita di Oricola²⁵³.

F₂=Orecchie

L'orecchio è un ex-voto presente nelle stipi votive etrusco-laziali in quantità piuttosto limitate. Si riscontra nei depositi votivi di *Falerii*²⁵⁴ (Tempio Maggiore e Vignale), Punta della Vipera²⁵⁵, Gravisca²⁵⁶, *Lavinium*²⁵⁷, Veio Piazza d'Armi²⁵⁸, Veio presso Porta *Caere*²⁵⁹, Roma (Ponte di Nona)²⁶⁰, (Minerva Medica)²⁶¹, *Lucus Feroniae*²⁶², Tessennano²⁶³, Norba²⁶⁴, Palestrina (nei pressi di S. Rocco, attualmente nella collezione "Kircheriana")²⁶⁵, , e nella collezione "Palestrina" del Museo Nazionale Romano²⁶⁶. Un pezzo di provenienza sconosciuta è al Museo di Gand²⁶⁷. In Abruzzo ricorre a *Carsioli*²⁶⁸, Civita di Oricola²⁶⁹ e Campovalano²⁷⁰.

²⁴⁶ POTTER 1989, 41, propone una distinzione tra gli occhi modellati su forma di argilla arrotondata, ai quali attribuisce la richiesta di guarigione da malattie esogene, mentre quelli resi solo attraverso il bulbo sarebbero stati affetti da mali endogeni. Non propone interpretazione sulla nostra tipologia perché non riscontra nella stipe di Ponte di Nona elementi assimilabili.

²⁴⁷ GUARDUCCI 1974, 67 e seguenti.

²⁴⁸ GUARDUCCI 1999, 2, 67.

²⁴⁹ BAGGIERI 1996.

²⁵⁰ CAIROLI-COSENTINO-MIELI 2001, 136, 18-19.

²⁵¹ MUSCIANESE CLAUDIANI 2006, 275, inv. n. 36356-36357.

²⁵² ROGHI 2004, 192, 39-43.

²⁵³ PIRAINO 2003, 84; PIRAINO 2004, 163-164, 20-33.

²⁵⁴ COMELLA 1986, tav. 32.

²⁵⁵ COMELLA 2001, tav. XXVII b.

²⁵⁶ COMELLA 1978, tav. XXVIII, 143.

²⁵⁷ FENELLI 1975B, 215, tav. XL 1-2; FENELLI 1975A, 254-255, D 2-D 10, fig. 348.

²⁵⁸ LANCIANI 1889, 31; LANCIANI 1892, rif. a pag. 64 della traduzione del 2004.

²⁵⁹ TORELLI-POHL 1973, 273, 1-2.

²⁶⁰ POTTER 1989, 43-45, fig. 37, 2-3, 38, 3.

²⁶¹ GATTI LO GUZZO 1978, 138, 17, tav. LII.

²⁶² SGUBINI MORETTI 1975, 126, 44-46.

²⁶³ COSTANTINI 1995, 71, 80, E₂I-E₂II, tav. 31.

²⁶⁴ SAVIGNONI-MENGARELLI 1901, 530.

²⁶⁵ PENSABENE 2001, 267-270, 256-263, tav. 55.

²⁶⁶ PENSABENE 2001, 366, 321, tav. 93.

²⁶⁷ DE LAET-DESITTERE 1969, 20-21, tav. 12.

Abitualmente l'orecchio si presenta in dimensioni al vero.

F₃=Arti superiori completi

Rientrano in questo gruppo tutti i manufatti che rappresentano degli arti superiori completi di spalla, avambraccio e mano. La diffusione di questa tipologia è piuttosto limitata nei luoghi di culto etrusco-laziali²⁷¹, dove sono molto più frequenti le mani isolate con base d'appoggio all'altezza dell'avambraccio o del polso²⁷².

F₄=Mani isolate

Le mani sono votivi molto frequenti nelle stipi votive etrusco-italiche²⁷³.

Le tipologie riscontrate più spesso sono: le mani con il braccio²⁷⁴, le mani isolate fino al polso realizzate a tutto tondo o a dorso liscio²⁷⁵, le mani lavorate anche sul dorso²⁷⁶, le mani con avambraccio. Mani con frutti o quelle con volatili²⁷⁷ non rientrano viceversa nella categoria degli anatomici, in quanto in esse prevale il motivo dell'offerta.

Tra il materiale preso in esame si conservano numerose tipologie caratterizzate dall'uso di stampi differenti: ci sono mani create con l'avambraccio che fungeva da supporto e altre fino al polso usato come base. L'esposizione di questo tipo di ex-voto era verticale, con il palmo rivolto in avanti, mentre il dorso della mano risulta solo allisciato e non lavorato, e pertanto non doveva essere a vista. Le dita sono sempre unite tra di loro e distese, distinte solo da solchi dalla parte del palmo; il retro non è caratterizzato, il pollice si è conservato in rarissimi casi e risulta lavorato a tutto tondo, staccato delle altre dita e poco sporgente.

F₅=Dita isolate

²⁶⁸ CEDERNA 1951, 221; ROGHI 2004, 192, 42.

²⁶⁹ PIRAINO 2004, 163, 18-19.

²⁷⁰ MUSCIANESE CLAUDIANI 2006, 275.

²⁷¹ Roma (TEVERE 1980, tav. 99, n. 590-592, 594.), Palestrina (PENSABENE 2001, tav. 92, n. 316.) *Lucus Pisauensis* (DI LUCA 1984, 78, fig. 27),

²⁷² Per la sottoclasse di votivi anatomici delle mani isolate si veda *infra*.

²⁷³ Un quadro della diffusione di tale ex-voto in FENELLI 1975 a partire da pag. 232.

²⁷⁴ Roma (TEVERE 1980, tav. 99, n. 590-592, 594.), Palestrina (PENSABENE 2001, tav. 92, n. 317.) *Lucus Pisauensis* (DI LUCA 1984, 78, fig. 27),

²⁷⁵ Praticamente si riscontrano in tutte le stipi votive etrusco-italiche.

²⁷⁶ TORELLI-POHL 1973, 239, e, fig. 116.

²⁷⁷ Ponte di Nona (POTTER 1989, 29, fig.16-17.), S. Giuliano, Cagliari (FENELLI 1975, 232.) Segni (RICCI C.S.), *Lucus Feroniae* (SGUBINI MORETTI 1975, 130, 63).

Le riproduzioni di dita isolate non sono molto frequenti nelle stipi votive: in ambito abruzzese votivi di tal genere si riscontrano solo a Carsioli²⁷⁸.

Si tratta di rappresentazioni di dita singole più o meno caratterizzate nei singoli dettagli.

F₆=Arti inferiori completi

Gli arti inferiori del deposito votivo di Castel di Ieri risultano essere piuttosto numerosi: è stato possibile riscontrare 25 esemplari conservati sia integralmente che in modo frammentario.

Questi sono stati suddivisi in tre tipologie principali delle quali non si sono riscontrate varianti: nella prima tipologia sono stati inseriti gli elementi caratterizzati da gamba e piede realizzati in due elementi separati che venivano legati, dopo la cottura, con argilla fresca; il secondo tipo è attestato da un unico esemplare che si caratterizza per un particolare procedimento nella lavorazione che ha affiancato alla classica metodologia a stampo, l'uso della modellazione manuale e dalla lavorazione al tornio; il terzo tipo raccoglie due esemplari, di cui uno particolarmente frammentario, plasmati a mano libera con rifiniture a stecca.

F₇=Piedi isolati

La diffusione di questo tipo di votivo anatomico è vastissima: si rinviene praticamente in tutti i depositi di tipo etrusco-laziale-campano²⁷⁹.

L'offerta degli arti inferiori avveniva probabilmente, come anche quella degli arti superiori, per avanzare richieste o ringraziamenti per guarigioni sia da dolori artritici sia da ferite e traumi. Per quanto il piede sia un arto estremamente importante per lo svolgimento della vita e delle attività quotidiane, sembra che la quantità rinvenuta di votivi che lo rappresentano sia però veramente eccessiva. Pur essendo quindi il piede soggetto a traumi e ferite di vario genere, in quanto si calzavano in genere sandali formati da una semplice *solea* sostenuta da lacci variamente intrecciati, è sembrato opportuno ipotizzare che rappresentazioni di questo arto venissero dedicate alla divinità non solo per richiedere guarigioni da traumi locali, ma generalmente per invocare la protezione sulla persona, una protezione speciale per i viaggi, in particolare i pellegrinaggi, o anche le transumanze²⁸⁰ oltre che per i lavori dei campi che erano il principale sostentamento della maggior parte della popolazione.

²⁷⁸ CEDERNA 1951, 221.

²⁷⁹ Per la diffusione in maniera più specifica FENELLI 1975, a partire da 232; COMELLA 1981, a partire da 720.

²⁸⁰ MESSINEO 1996, 248.

F₈=Utero

La presenza di uteri nei depositi votivi etrusco-laziali è molto frequente²⁸¹. Sicuramente l'offerta di un utero alla divinità può assumere diversi significati: potrebbe essere la richiesta di fecondità da parte di giovani spose desiderose di avere figli, di protezione del feto durante la gravidanza, di richiesta di protezione o di guarigione da patologie che colpiscono tali organi (fibroma, cisti, ecc.), o il ringraziamento per aver portato positivamente a termine una gravidanza.

Non sempre è possibile individuare a quale di questi scopi tali oggetti erano votati, nè a quale specifica divinità. Votivi di questo tipo sono generalmente dedicati a divinità femminili con sfere di azione rivolte alla fertilità, ma anche in alcuni casi alle guarigioni e quindi anche gli uteri possono rientrare negli ex-voto legati alla *sanatio*.

Tale richiesta è legata oltre a un desiderio del tutto femminile, di diventare madre, anche a una necessità più strettamente materiale di riprodursi al fine di creare braccia per il lavoro quotidiano²⁸², scongiurando l'assenza di maternità che nella società antica era considerata una maledizione divina e causa di disonore. Platone nel *Timeo* spiega come l'utero sia naturalmente portato a generare nuova vita, e ancora Ippocrate nel trattato spiega come nell'utero delle nubili e delle donne che abbiano partorito da molto tempo, si ingenerino malattie soprattutto legate all'isteria.

L'utero in ogni caso già nell'antichità era riconosciuto come la sede deputata alla nascita di una nuova vita. La forma di quelli numerosi nei depositi votivi etrusco-italici e campani risulta grossomodo omogenea: si tratta di elementi oblungi leggermente rigonfi su un lato con una bocca piatta. La superficie è variamente decorata con striature arrotondate e elementi puntiformi che vengono spesso identificati, le une come i segni della muscolatura, e gli altri come rappresentazioni di malattie. In alcuni casi gli elementi puntiformi presso la bocca sono tre o sei, in quel caso sono stati interpretati come la chiusura per strozzatura dell'otre. Questo paragonare l'utero all'otre sarebbe dovuto al fatto che l'uno contiene il liquido amniotico e l'altro è un contenitore per l'acqua: l'utero come portatore di vita sarebbe considerato magico e divino come tale viene considerata l'acqua origine della vita²⁸³.

F₉=Organo genitale femminile esterno

²⁸¹ FENELLI 1975, a partire da p. 232; COMELLA 1981, a partire da p. 720.

²⁸² COMELLA 1996, 13-14.

²⁸³ MARGARITI-BAGGIERI 1996, 27.

Elementi piuttosto rari nei depositi votivi etrusco-italico sono gli organi genitali femminili esterni. Tale scarsa frequenza potrebbe essere legata al fatto che questo tipo di votivo veniva generalmente assimilato all'utero e donato alla divinità per richiedere fecondità e quindi una gravidanza. La richiesta di guarigione da qualche tipo di affezione locale potrebbe essere comunque un'altra causa di dedica²⁸⁴.

Attestazioni di questa classe di votivi si riscontrano a *Gabii* santuario extramurano²⁸⁵, *Nemi*²⁸⁶, *Lavinium*²⁸⁷, *Lucus Feroniae*²⁸⁸, *Gravisca*²⁸⁹, *Tessennano*²⁹⁰, *Veio Campetti*²⁹¹, *Porta Caere*²⁹² e *Piano della Comunità*²⁹³, *Tarquinia Ara della Regina*²⁹⁴, *Falerii* Tempio Maggiore di *Vignale e Celle*²⁹⁵, *Palestrina collezione Kircheriana*²⁹⁶ e dal santuario di *Ercole*²⁹⁷, *S. Giuliano (Barbarano Romano)*²⁹⁸.

Nei casi appena elencati non c'è omogeneità di culto: per il santuario c.d. dell'Ara della Regina non è possibile stabilire con certezza quali fossero le divinità che presiedevano al culto: in base al materiale architettonico Torelli propone Zeus affiancato da una divinità femminile non meglio identificabile²⁹⁹, oppure Artemide sulla base di un'iscrizione³⁰⁰. Per il deposito votivo di Veio Campetti, la forte caratterizzazione nell'ambito della fecondità del materiale e il rinvenimento di un'epigrafe indicante il nome della divinità romana Cerere potrebbero spingere verso l'identificazione del culto principale con la corrispondente divinità etrusca (*Vei*) alla quale deve essere attribuita sia valenza salutare che curatofica, affiancata da Apollo (con caratteristica oracolare)³⁰¹, per quello di Piano della Comunità, forse può essere riferito al tempio non precisamente identificato, di Giunone Regina. A Gravisca l'unico organo genitale femminile esterno rinvenuto proviene dall'ambiente M dell'edificio γ in cui si praticava il culto di Afrodite-Turan e Hera-Uni. Il culto del santuario campestre di

²⁸⁴ COSTANTINI 1995, 74.

²⁸⁵ FENELLI 1975, 236.

²⁸⁶ FENELLI 1975, tabella pag. 232.

²⁸⁷ FENELLI 1975, 218, tav. XL, 7-8.

²⁸⁸ SGUBINI MORETTI 1975, 129, 57.

²⁸⁹ COMELLA 1978, 81, tav. XXXVI, 213.

²⁹⁰ COSTANTINI 1995, 96, tav. 42, a-b.

²⁹¹ COMELLA-STEFANI 1990, 108, tav.35, a-c.

²⁹² TORELLI-POHL 1973, 242, g, fig. 119-120.

²⁹³ BARTOLONI 2005, 172.

²⁹⁴ COMELLA 1982, 139, tav. 84, f.

²⁹⁵ COMELLA 1986, 78, tav. 42, a-c.

²⁹⁶ PENSABENE 2001, 272, tav. 270.

²⁹⁷ BAGGIERI 1996, 64, fig. 60-62.

²⁹⁸ VILLA D'AMELIO 1963, 68.

²⁹⁹ TORELLI 1975, 21-22.

³⁰⁰ COLONNA 1985, 77, B.

³⁰¹ COMELLA STEFANI 1990, 204-205; la divinità etrusca *Vei* è stata identificata attraverso due iscrizioni, rinvenute presso il santuario di Gravisca, su vasi databili tra la fine del VI e gli inizi del V sec. a.C.: TORELLI 1977, 404-405. La divinità etrusca *Vei* è menzionata anche in altre epigrafi relative a doni votivi per cui si veda COMELLA STEFANI 1990, 205, nota 537.

Tessennano è probabilmente presieduto da Apollo Medico³⁰²: la esigua quantità di oggetti votivi legati alla sfera della fecondità farebbero comunque escludere un culto connesso alla sfera femminile³⁰³. A *Falerii* il tempio di Celle è identificato con il santuario di *Juno Curitis*, divinità protettrice della città³⁰⁴, mentre il culto del tempio maggiore di Vignale sembra attribuibile ad Apollo ancora una volta nel suo aspetto salutare³⁰⁵. Il culto a Nemi era presieduto da Diana, al *lucus Feroniae* da Feronia dea delle messi e delle greggi. A *Lavinium* gli anatomici sono stati rinvenuti in larga parte dal santuario delle XIII Are attribuito, oltre che ai Dioscuri, ad Afrodite *Vesperna*³⁰⁶. Per Palestrina non è possibile risalire con sicurezza al luogo da cui provengono gli organi genitali femminili esterni, ma probabilmente sono da attribuire al tempio di Ercole³⁰⁷.

In conclusione risulta una grande varietà delle divinità tutelari che ricevono come dono votivo (Apollo Medico, Afrodite-Turan Hera-Juno-Uni, Cerere ecc.).

F₁₀=Organo genitale maschile

Gli organi genitali maschili ricorrono nei santuari centro-italici in modo molto frequente³⁰⁸. Anche se oggetti di tale genere sono apparentemente interpretabili in maniera univoca, si incorre spesso in varie possibili letture. Poco si può comprendere in base alla rappresentazione dell'organo che viene reso in maniera completa, apparentemente sano, riproducendo il pene, lo scroto e parte del monte del pube. Nonostante il tipo di produzione seriale a stampo la resa dei particolari anatomici è abbastanza naturalistica, ad esempio la peluria³⁰⁹ o la facile distinzione degli organi infantili.

La dedica di organi genitali maschili nei santuari etrusco-laziali può assumere diversi significati: nel caso in cui è possibile individuare segni che rappresentano stati patologici particolari³¹⁰ si può legare l'oggetto alla pratica della *sanatio*: molto riscontrata nell'ambito di

³⁰² COSTANTINI 1995, 149-154.

³⁰³ COSTANTINI 1995, 152.

³⁰⁴ COMELLA 1986, 185.

³⁰⁵ COMELLA 1986, 197.

³⁰⁶ E' oltretutto alquanto difficile accertare il culto attraverso l'esame dei votivi e sembra accettabile (FENELLI 1975, 213) la presenza di votivi nell'ambito di un santuario riconoscibile come quello federale dei popoli della lega latina. Per l'attribuzione a *Vesperna*, TORELLI 1984, 162-172.

³⁰⁷ PENSABENE 2001, 59-64: i culti di *Praeneste* sono: *Fortuna Primigenia*, *Iuno*, Ercole, *Mater Matuta*, *Feronia*, Minerva, Mercurio, Esculapio, Apollo: di questi solo il santuario di *Iuno*, il santuario di Ercole e il santuario di *Mater Matuta* hanno restituito terrecotte votive.

³⁰⁸ FENELLI 1975, a partire da p. 232; COMELLA 1981, a partire da p. 720.

³⁰⁹ Come ad esempio a *Lavinium* (FENELLI 1975, 217 tav. XL, 4) e a Tarquinia Ara della Regina (COMELLA 1982, 133-136, tav. 83); Lucera (D'ERCOLE M.C. 1991, tav. 78/a-b-d-e-f, tav. 79/a-b).

³¹⁰ FENELLI 1975, 216-218, ritiene di rintracciare, nei falli rinvenuti a *Lavinium*, uno stato fimotico. Oltre agli esemplari direttamente analizzati dalla studiosa segnala anche in altre località falli con le stesse caratteristiche dovute alla fimosi (nota 45 p. 217).

particolari culti probabilmente legati alla presenza di acqua sorgiva, questa interpretazione sarebbe confermata dalla presenza di organi infantili, che va interpretata comunque solo come richiesta di guarigione da affezioni patologiche³¹¹. La richiesta di guarigione da patologie che colpiscono gli organi genitali poteva essere, del resto, abbastanza frequente se si pensa alle condizioni piuttosto comuni di scarsa igiene personale e alla larga diffusione delle malattie veneree³¹².

Nel caso in cui non si riscontrano segni patologici evidenti è possibile riferire gli organi genitali maschili, come avviene anche per quelli femminili, a richieste di fecondità e/o di potenza, particolarmente importanti in società con un'economia di tipo agricolo, dove la riproduzione giocava un ruolo essenziale nella vita e nel sostentamento quotidiani³¹³. Non è peraltro possibile distinguere se un organo apparentemente sano venisse votato in richiesta di fertilità e potenza, come ringraziamento per una guarigione avvenuta o come ringraziamento per la prole avuta.

F₁₁=Vescica

La vescica è un organo interno rinvenuto raramente nei santuari etrusco-laziali. È inoltre un elemento di difficile interpretazione perché come tale sono stati intesi oggetti di varie forme, altrimenti considerati cuori di animali³¹⁴ o raffigurazioni di testicoli³¹⁵. Elementi noti come vesciche sono state rinvenute a *Fregellae*³¹⁶, *Veio*³¹⁷, *Ardea*³¹⁸, *Lavinium*³¹⁹ e due esemplari di provenienza sconosciuta sono conservati a Firenze³²⁰.

Tale offerta è sicuramente legata alla sfera della *sanatio*.

F₁₂=Mammelle

³¹¹ FENELLI 1975, 218.

³¹² FENELLI 1975, 217.

³¹³ FERREA-PINNA 1986, 134-135, escludono che attraverso la donazione di genitali maschili si chiedesse alla divinità tutelare la guarigione da qualsiasi patologia; similmente andrebbero interpretati un organo genitale maschile in erezione con un organo genitale femminile incorporato da una parte che ha fatto pensare ad un dono propiziatore coniugale per la fertilità oppure a richieste di performance sessuali (BAGGIERI 1996, 62, fig. 56) e la cosiddetta "triade fallica" (BAGGIERI 1996, 61, fig. 53).

³¹⁴ HOLLAENDER 1902, 198-199, figg. 107-108.

³¹⁵ STIEDA 1901, 106.

³¹⁶ FERREA-PINNA 1986, 138, tav. LXXXIII, 5-6.

³¹⁷ G. Bartoloni, *Deposito votivo rinvenuto a Veio nello scavo Lanciani del 1889*, Tesi di Laurea, Roma, A.A. 1966-67. FERREA-PINNA 1986, 138 nota 1.

³¹⁸ ENEA 1981, 17, A14.

³¹⁹ FENELLI 1975A, 265.

³²⁰ G. Bartoloni, *Deposito votivo rinvenuto a Veio nello scavo Lanciani del 1889*, Tesi di Laurea, Roma, A.A. 1966-67. FERREA-PINNA 1986, 138 nota 3.

La mammella è uno di quei votivi anatomici, particolarmente attestati in ambito centro italico, la cui offerta ha un duplice valore: da una parte è una richiesta essenzialmente femminile legata alla *sanatio*, che dall'altro si rivolge all'allattamento del neonato, rimandando pertanto alla sfera della maternità e curatofica.

In ambito laziale mammelle sono presenti ad Ariccia³²¹, Palestrina³²², *Lavinium*, Cori³²³, *Fregellae*, Palestrina; in Etruria a Gravisca, Veio³²⁴, Marsigliana d'Albegna³²⁵; in Campania a Capua e *Cales*?; in Puglia a Lucera³²⁶; in territorio abruzzese a Castel di Ieri³²⁷, Pescosansonesco³²⁸ e a Corfinio Fonte S. Ippolito³²⁹

³²¹ PARIBENI 1930, 373, n. 5.

³²² PENSABENE 2001.

³²³ MAXIA 1981, 31, A 44.

³²⁴ BARTOLONI-BENEDETTINI 2011, tav. LXX.

³²⁵ BIZARRI 1959, 92, n. 13.

³²⁶ D'ERCOLE M.C. 1990.

³²⁷ Cfr. *infra* capitolo 5.

³²⁸ Cfr. *infra* capitolo 4.

³²⁹ CAMPANELLI-ORFANELLI-RICCITELLI 1997, 199, n. 34.

G BAMBOLE

La bambola è il gioco prediletto delle bambine, il più profondamente legato al mondo femminile per via delle sue implicazioni psicologiche e, in qualche modo, propedeutiche alla vita da donne adulte³³⁰. Le bambole nell'antichità però non volevano raffigurare dei neonati o dei bambini piccoli da accudire, ma rappresentavano per le bambine l'amica del cuore, la compagna di gioco.

I nomi per designare questo tipo di oggetto in greco sono molti: γλήνη, δαγύς, δάγυνον, κόρη, νύμφη, πλάγγων; in latino *pupae* e *pupi*³³¹.

In Grecia i produttori di κόραι erano i κόροπλάθοι, modesti artigiani che creavano bambole di terracotta³³². L'argilla infatti era una delle materie prime utilizzate per realizzare questo tipo di oggetti, anche se esistevano bambole di materiale diverso: eseguite in materiali pregiati come l'avorio³³³, l'osso³³⁴, o anche in materiali più poveri e deperibili come legno, stracci³³⁵, cera³³⁶, lana, farina. La loro forma però non variava molto: somigliavano a delle bambine in miniatura, che potevano raggiungere anche i cinquanta centimetri di altezza, e nei casi più raffinati potevano avere gli arti snodabili, e quindi assumere diverse posizioni, oppure potevano essere create in un precisa postura, sedute³³⁷, o nell'atto dell'incedere; potevano inoltre essere vestite e svestite, e ornate con piccoli gioielli; la bambola inoltre era fornita di un vero e proprio personale corredo composto oltre che di vestiti anche di piccoli pettini, specchi e addirittura in alcuni casi anche mobiletti: una vera e propria casa di bambole.

Dal punto di vista cronologico e geografico i limiti della diffusione di quest'oggetto sono molto ampi³³⁸ e sono presenti in tutto il bacino Mediterraneo: si incontrano bambole in Grecia in particolare in Beozia³³⁹ a partire dall'VIII secolo a.C. ma solo dall'epoca arcaica si hanno

³³⁰ FITTÀ 2000, 12.

³³¹ Per i vocaboli greci: Hom., *Il.* VIII, 164; *Schol. ad Theocr.* II, 110; Hesich. s.v. κόρη. Per i vocaboli latini: Varr., *in Non.* 156, 17.

³³² L'origine del termine coroplasta contiene la radice di "kore"-fanciulla: UHLENBROCK

³³³ Come ad esempio la bambola di *Crepereia Triphaena* del 150-160 d.C. conservata a Roma nei Musei Capitolini.

³³⁴ FITTÀ 2000, 13.

³³⁵ Bambole di legno e stracci sono rare, ma si sono conservati alcuni esemplari in Egitto: ELDERKIN 1903, 457, fig 1-2., ma è molto probabile che ne esistessero anche nel mondo greco e romano.

³³⁶ Con cui sicuramente si creavano bambole per effettuare sortilegi.

³³⁷ Come avviene a partire da V secolo a.C. in Grecia.

³³⁸ Un *excursus* crono-tipologico sulle bambole nel Mediterraneo antico è in ELDERKIN 1930; Un catalogo di bambole raccolte in vari musei in RINALDI 1956, 116-129; più recentemente riprende lo studio delle bambole FITTÀ 1997.

³³⁹ Da MOLLARD BESQUES 1954, 9, B 52, pl. VI sono considerati idoli del tipo cosiddetto a campana mentre sono ritenute tra le più antiche tipologie di bambola da ELDERKIN 1930, 458-459.

notizie di bambole con articolazione completa sia di braccia che di gambe³⁴⁰. La loro presenza, come vedremo soprattutto nelle tombe, perdura fino al IV sec. d.C.³⁴¹.

Le testimonianze archeologiche di bambole che giungono fino a noi sono infatti quelle che hanno subito una trasformazione “concettuale” e hanno assunto un significato simbolico: è attestato infatti il rinvenimento di *pupae* nelle sepolture di fanciulle non ancora sposate e nei depositi votivi di alcuni santuari.

In entrambi i casi l’oggetto aveva perso il proprio valore materiale e aveva acquisito un più profondo significato simbolico: solo le fanciulle ancora nubili avevano il diritto di conservare le proprie bambole che diventavano quindi un vero e proprio simbolo della verginità della morta³⁴², testimoniandone lo *status*³⁴³.

Nel mondo antico le fanciulle che si apprestavano alle nozze si separavano da tutti i giochi per iniziare una nuova vita e li dedicavano agli dei. Tale dedica avveniva seguendo complessi riti di passaggio, grazie ai quali i fanciulli e le fanciulle abbandonavano la vita infantile per accedere al mondo degli adulti, gli uni affrontando la vita politica, le altre quella matrimoniale³⁴⁴.

In particolare in Grecia le fanciulle donavano le bambole a divinità protettrici del loro sesso. Nel mondo romano svolgevano un percorso rituale parallelo³⁴⁵ a quello maschile e, alla vigilia delle nozze, per sottolineare simbolicamente l’uscita dalla *pueritia*, deponevano la *toga praetexta*³⁴⁶, che indossavano in età giovanile, consacrandola agli dei insieme ai giocattoli. La toga veniva dedicata alla *Fortuna Virgo* o *Fortuna Virginalis*³⁴⁷ e le bambole erano consacrate a Venere³⁴⁸. Le notizie a nostra disposizione su tali rituali non sono univoche:

³⁴⁰ L’esemplare più antico documentabile è una bambola di Corinto datata alla metà del VI secolo a.C.: WALTERS 1903, 76, B 35; altre grosso modo contemporanee provengono da Atene e Rodi.

³⁴¹ E’ documentata una bambola in osso di tale periodo, a Roma, nella catacomba di Priscilla, FITTÀ 1997, 54, fig. 76.

³⁴² DOERIG 1958, 47.

³⁴³ Particolarmente interessante in questo senso è il caso della bambola detta della vestale *Cosinnia*: si è pensato per molto tempo che questa appartenesse al corredo di defunta della vergine sacra confermando peraltro il fatto che la vestale fosse considerata un’eterna *virgo nubenda* e che non raggiungesse mai lo stato di sposa. In realtà la bambola, databile alla fine del II inizi III sec. d.C. non è attribuibile alla defunta *Cosinnia* la cui sepoltura risale ai primi decenni del I secolo d.C. ma ad una vicina sepoltura infantile: BORDENACHE BATTAGLIA 1983.

³⁴⁴ Sui riti di passaggio vedi TORELLI 1984, 75-115.

³⁴⁵ TORELLI 1984, 26.

³⁴⁶ Le fanciulle, come i *pueri*, indossavano la *toga praetexta* di origine etrusca, introdotta a Roma da Romolo e Tito Tazio, secondo Plutarco *Rom.*, XX 3; cfr. *Quaest. Rom.*, 101, o da Tarquinio Prisco, secondo la versione riferita da Macrobio *Sat.*, I 6, 7; cfr. Plin., *Nat. Hist.*, XXXIII 10.

³⁴⁷ Il cui culto era attestato presso il foro Boario nel tempio dedicato da Servio Tullio.

³⁴⁸ Come ricordano anche le fonti antiche: Persio, II, 70: *Veneri donatae a virgine pupae*; e Varro, *apud Schol. ad Pers.*: *diis tam sunt opes supervacuae quam Veneri pupae, quas virgines donant. Solebant enim virgines antequam nubere quaedam virginitatis suae dona Veneri consecrare.*

secondo un'altra tradizione, infatti, i giocattoli venivano dedicati ai *Lares* della famiglia³⁴⁹. Questa discordanza è dovuta, oltre che alla penuria di fonti antiche, al fatto che le fonti stesse probabilmente avevano perso la memoria dell'origine di determinate pratiche già in epoca tardo repubblicana³⁵⁰.

Il dato essenziale è che, sebbene non sia molto comune, la dedica di bambole è comunque documentata in alcuni santuari il cui culto presenta un forte legame con la sfera femminile. Rinvenimenti sicuri sono stati effettuati a Roma-Tevere³⁵¹, Segni³⁵², *Lanuvium*, Palestrina³⁵³, Motta S. Giovanni Reggio Calabria³⁵⁴, Siracusa e Camarina. Un esemplare di incerta provenienza è conservato al Museo Nazionale Danese³⁵⁵.

³⁴⁹ Come è ricordato in PICCALUGA 1961, 83 e TORELLI 1984, 25, che citano come fonti Ps. *Acr. Hor. Sat.* I, 5, 65; Pers. V, 31 e Petr. 60.

³⁵⁰ TORELLI 1984, 26.

³⁵¹ TEVERE 1980, 122, 168, tav. 39.

³⁵² RICCI C.S.

³⁵³ PENSABENE 2001, tav. 53, 248.

³⁵⁴ TURANO 1956, 33, 8, fig. 7.

³⁵⁵ BREITENSTEIN 1941, pl. 105, 821-822, pl. 132, 97: gambe con foro di sospensione, forse pertinenti a bambole.

H ANIMALI

Nelle stipi votive etrusco-italico-campane la presenza di statuine che raffigurano animali è considerevole. Le specie più frequenti sono i bovini, gli ovini i suini, ma sono comunque presenti in generale in Italia centrale anche cavalli cinghiali, cani, leoni, grossi felini, asini, orsi, conigli, galletti, colombe, civette e volatili in genere, topolini, tartarughe, foche³⁵⁶. Altri animali di cui non è possibile indicare la specie sono stati trovati a Barbarano Romano³⁵⁷.

L'atto di compiere tale offerta era diffusa nella Grecia continentale, in quella ionica, e nelle colonie occidentali già a partire dall'epoca arcaica, soprattutto in santuari³⁵⁸ dedicati alle divinità ctonie e della fecondità come Hera, Demetra e Atena. Oltre a richiedere protezione per gli animali o ringraziamento per il fatto di possederne, più frequentemente il donatore, con l'offerta di un bue, intendeva sostituire l'animale vero, bene prezioso tutelato anche da rigorosi divieti alimentari, destinato al sacrificio, con uno in terracotta³⁵⁹.

La fitta presenza di statuine raffiguranti animali dimostra che il possesso di bestiame per il lavoro dei campi e in particolare l'allevamento giocavano un ruolo molto importante nell'economia e nella società di epoca repubblicana. Gli animali costituivano una preziosa fonte di sussistenza e di ricchezza e attraverso il dono di una statua raffigurante l'animale si poteva richiedere anche protezione per il bestiame che poteva spesso essere attaccato da malattie.

In Grecia e nelle colonie greche d'occidente l'offerta di statuine di animali è frequente non solo nei luoghi di culto, ma anche in ambito funerario.

Colombe mani con volatili³⁶⁰

³⁵⁶ Per le frequenze delle terracotte di animali si veda la seguente scheda.

³⁵⁷

³⁵⁸ Tali oggetti potevano essere anche posti all'interno di sepolture (CAPORUSSO 1975, 80-84).

³⁵⁹ BOUMA 1996, chapter V in particolare 238, 241; sull'utilizzo delle diverse specie animali nel sacrificio si veda CAPDEVILLE 1971.

³⁶⁰ Ponte di Nona (POTTER 1989, 29, fig.16-17.), S. Giuliano, Cagliari (FENELLI 1975, 232.) Segni (RICCI C.S.), *Lucus Feroniae* (SGUBINI MORETTI 1975, 130, 63).

FRUTTA

MELOGRANO O POMO

Il melograno riporta ad una doppia simbologia: da un lato può assumere significati legati alla sfera della fecondità e dall'altro lega il suo simbolismo anche ad una valenza di morte.

Il significato simbolico del pomo e del melograno trae origine dal mito: quello legato alla sfera della fecondità è strettamente legato ad Afrodite che dona i pomi del giardino delle Esperidi ad *Harmonia* come segno di buon augurio per il matrimonio con *Kadmos*³⁶¹. Il melograno però è anche il frutto che Ade diede a *Persephone* per legarla per sempre al regno dei morti³⁶².

Il frutto è presente in numerosi altri contesti mitologici: l'origine del melograno viene legata al sangue che sgorga dall'evirazione dell'ermafrodito *Agdistis*³⁶³, essere bisessuale sfrenato e selvaggio nato dallo sperma di Zeus caduto su una pietra che raccolto da *Nana*, figlia del re *Sogario*, lo pone in seno e viene da esso fecondata generando *Attis*.

Tale complesso avvicinarsi di evirazioni e fecondazioni caratterizza il melograno come frutto legato sia alla morte sia alla vita³⁶⁴. Al di là del mito, l'origine di queste peculiarità potrebbe essere legata all'osservazione del frutto, fatto da tanti piccoli chicchi paragonabili a gocce di sangue, e al fatto che ad esso appartiene anche la caratteristica dell'autoriproduttività, nota ai botanici moderni, e probabilmente nozione già acquisita nell'antichità.

Il frutto è attributo distintivo della dea fenicia *Astarte*, di Cibele la grande madre frigia e tracia, della *Potnia Theron* omerica e caratterizza anche alcuni aspetti della sfera di Afrodite: la dea si fregia per prima di questo attributo ergendosi ad artefice dell'importazione del melograno a *Paphos* dalla Fenicia e pertanto mutuandolo direttamente dalla dea *Astarte*. Anche *Hera* lo acquisì come proprio attributo e il suo significato rimase legato alla sfera gamica, mentre infine con *Persephone* il melograno assunse la caratterizzazione ctonia e funeraria.

La presenza di pomi o melograni in contesti sepolcrali risale all'VIII secolo a.C. in Grecia³⁶⁵.

In contesti santuariali legati a culti femminili e riti di passaggio essa aiuta a comprenderne con maggiore precisione il significato: il fatto che le statue di fanciulle di *Lavinium* stringano nella

³⁶¹ E anche con l'intenzione di contribuire a fondare nuove condizioni di vita per i comuni mortali che nel matrimonio useranno in maniera rituale corone fatte intrecciando fronde e frutti: in questo caso sono considerati frutti per eccellenza e possono essere assimilati al melograno. ROCCHI 1989, 73-76.

³⁶² Inno a Demetra, vv. 373-374.

³⁶³ Il mito è narrato in Pausania VII, 19,9 e Arnob. *adv. nat.* V, 5-7.

³⁶⁴ CHIRASSI 1968, 73-90.

³⁶⁵ MUTHMANN 1982, 58-60.

mano dei melograni ha spinto la Fenelli³⁶⁶ a concludere che tale frutto sia legato alla sfera prematrimoniale e in particolare al momento di passaggio di *status*.

Numerosi rinvenimenti di tal genere sono stati effettuati in ambito santuarioale³⁶⁷ in particolare nel deposito votivo dell'Esquilino di Minerva Medica³⁶⁸. Spesso il frutto è presentato sul palmo di una mano³⁶⁹.

³⁶⁶ FENELLI 1989-90, 500.

³⁶⁷ Per la frequenza dei votivi configurati a melograno vedi tabella in FENELLI 1975, 232 e seguenti.

³⁶⁸ GATTI LO GUZZO 1978, 79-80, F b 16, tav. XXX.

³⁶⁹ Calvi (BLAZQUES 1968-69, 113, XII-XIII.), *Lavinium* (FENELLI 1975, 226, tav. XLII, n. 6.), Veio Piazza d'Armi (LANCIANI 1889, 64, n. 27.), Veio Campetti (TORELLI-POHL 1973, 239, n. 9, fig. 117.).

L ALIMENTI

L'offerta di alimenti nei luoghi di culto, come è noto, era una delle pratiche devozionali più frequenti, destinate però in larga misura a non lasciare tracce evidenti, in quanto formate da materiale deperibile.

Tale carenza è parzialmente colmata dalla presenza nei depositi votivi di quegli elementi non deperibili costituita dai contenitori dei cibi e delle bevande offerti³⁷⁰.

Una classe per alcuni versi ancora più interessante, ma contemporaneamente piuttosto enigmatica è rappresentata da manufatti in terracotta che vogliono rappresentare dei cibi.

La loro presenza nei depositi votivi non è del tutto rara, soprattutto nei luoghi di culto laziali e a Roma³⁷¹, nel *Latium Vetus*, a *Satricum*³⁷² in Etruria: si tratta di manufatti realizzati a mano interpretati come focacce votive, di forma generalmente discoidale, con caratteristici affossamenti sulla superficie posti al centro e lungo il bordo.

³⁷⁰ Per sviluppare questo argomento si veda *infra* la ceramica.

³⁷¹ Deposito votivo di S.Omobono,

³⁷² Bouma

M INSTRUMENTUM FITTILE

M₁=Pesi da telaio

Quello che comunemente viene denominato “peso da telaio”, va precisato, veniva utilizzato come contrappeso per mantenere tesi i fili dell’ordito per la realizzazione della stoffa al telaio verticale³⁷³. Per il funzionamento di un singolo telaio verticale ne serviva un numero considerevole³⁷⁴.

In origine la funzione di tale oggetto era esclusivamente pratica, strettamente legata alla sfera femminile dei lavori domestici e particolarmente della tessitura. La forma più ricorrente è quella tronco-piramidale, ma si riscontra molto spesso la forma parallelepipedica, quella tronco-conica, con base circolare e anche, e più raramente la base triangolare. La tecnica di realizzazione è a stampo con piccoli ritocchi a mano e piccoli segni incisi sulle diverse facce: croci, solchi, cerchietti, variamente interpretabili³⁷⁵.

La cronologia di oggetti di questo tipo è di molto difficile precisazione in quanto la forma tende a mantenersi inalterata a partire dal II millennio a.C. fino al II secolo d.C..

Il “peso da telaio”, se rinvenuto in contesti abitativi, deve pertanto essere attribuito al funzionamento tecnico del telaio³⁷⁶ e al lavoro femminile. Quale elemento di corredo in una sepoltura vuole accompagnare la defunta attraverso il ricordo delle sue funzioni.

Come elemento votivo, esso costituisce un tipico caso di ex voto “par transformation”: l’uso simbolico e religioso del peso da telaio deve essere considerato secondario³⁷⁷ e sicuramente lontano dall’essere la funzione originaria³⁷⁸.

Il fatto che nei santuari si rinvenivano numerosi pesi da telaio veniva ricollegato da Mingazzini al dono di abiti, stoffe e mantelli che si facevano a divinità femminili³⁷⁹. Il peso

³⁷³ Tali oggetti sono stati variamente interpretati: come pesi per la pesca (CAPUTO 1938, col. 627), come proiettili (ARIAS 1961, 10-11, 56), come strumenti che arroventati, venivano lasciati cadere nell’acqua per riscaldarla (HOERNES 1904).

³⁷⁴ Sono necessari fino a settantasette pesi: FERRANDINI TROISI 1986, 93 con bibliografia precedente.

³⁷⁵ La presenza sui pesi di elementi decorativi rispondeva all’esigenza, secondo la FERRANDINI TROISI 1986 con ampi riferimenti bibliografici, oltre che di abbellirli, anche di identificare il fabbricante o il proprietario. Per quanto riguarda le lettere singole o in coppia presenti sui pesi la FERRANDINI TROISI 1986, 93 sostiene che si possano interpretare come una numerazione dei fili dell’ordito, che si rendeva necessaria in caso di tessuti con disegni o con filati diversi (non sempre come indicazioni di carattere ponderale come suppone la ZANCANI-MONTUORO 1965-66, 73-82). In alcuni casi si riscontrano iscrizioni che effettivamente sono di carattere ponderale FERRANDINI TROISI 1986, 94-97.

³⁷⁶ MINGAZZINI 1974, 201.

³⁷⁷ Il contrario, ossia che i pesi vengano prodotti con scopi esclusivamente religiosi, per oscillare appesi agli alberi in determinate festività e successivamente per consacrare le fondamenta di edifici religiosi, come templi o semplicemente altari, sostiene ORLANDINI 1953, 443-444.

³⁷⁸ DI VITA 1956, 44. Per dimostrare tale ipotesi Di Vita adduce numerosi esempi di pittura vascolare con rappresentazione di telai.

³⁷⁹ MINGAZZINI 1974, 204-208. Lo studioso propone anche altri utilizzi dei pesi a pagina 214 e seguenti.

da telaio in quel caso sarebbe il marchio, quasi come il cartellino, che resta attaccato all'abito che non è mai stato indossato. Il destino delle stoffe e degli abiti era quello di consumarsi con il tempo, mentre restavano solo i pesi a ricordare tale offerta. La motivazione di questa bizzarra ipotesi risiede nel fatto che per Mingazzini³⁸⁰ il peso non era un dono dignitoso di per sé, anzi era di valore intrinseco troppo scarso agli occhi della divinità e quindi da non considerare come dono votivo, ma appunto come residuo delle vesti del cui dono si conservano numerose attestazioni nelle fonti³⁸¹. La Fenelli propone che si tratti del dono dell'abito nuziale³⁸².

In molti casi si rinvennero anche pesi miniaturistici, che la Fenelli spiega come l'offerta di un piccolo telaio miniaturistico con struttura in legno³⁸³.

Più genericamente si pensa che tale oggetto come dono votivo possa rappresentare la richiesta a divinità tutelari del mondo femminile di protezione del lavoro domestico, ipotesi che spiegherebbe anche le iscrizioni con nomi di divinità sui pesi.

Pesi da telaio sono molto frequenti nei depositi votivi dell'Italia meridionale, della Sicilia e in quelli etrusco-laziali-campani: in particolare si ritrovano in depositi laziali, ad Ardea³⁸⁴, *Lavinium*³⁸⁵, *Satricum*³⁸⁶ Blera³⁸⁷, Tivoli, *Volsinii*³⁸⁸, Pescaraola di Casalvieri (Sora)³⁸⁹; in Etruria a Tarquinia Ara della Regina³⁹⁰, a Paganico (Grosseto)³⁹¹, Veio Campetti³⁹², *Falerii*³⁹³, Punta della Vipera³⁹⁴, *Pyrgi*³⁹⁵, Viterbo (Canino)³⁹⁶; in Puglia a Lucera³⁹⁷,

³⁸⁰ MINGAZZINI 1974, 208.

³⁸¹ MINGAZZINI 1974, 204-206.

³⁸² FENELLI 1989-90, 500.

³⁸³ FENELLI 1989-90, 500.

³⁸⁴ STEFANI 1954, 25-26; PIERGROSSI 2005, 291-293.

³⁸⁵ FENELLI 1989-90, 493, fig. 5 (per il santuario delle XIII are); FENELLI 1989-90, 500 (per il santuario di Minerva).

³⁸⁶ BOUMA 1996, 390.

³⁸⁷ QUILICI GIGLI 1976, 295, fig. 552, verosimilmente attribuibili ad una stipe votiva.

³⁸⁸ FENELLI 1975, tabella pagina 232.

³⁸⁹ RIZZELLO 1980, 93, II, fig. 339

³⁹⁰ COMELLA 1982, 185, C₇, tav. 101 c.

³⁹¹ FABBRI 2005, 314, 6.

³⁹² COMELLA STEFANI 1990, 113, I I, tav. 35 a; VAGNETTI 1971, 103, tav. LVIII, 5.

³⁹³ COMELLA 1986, 93-97, I, tav. 49.

³⁹⁴ COMELLA 2001, 105-107, tav. XXXIII/c-e, XXXIV/a-d.

³⁹⁵ BARTOLONI 1970B, 544, 10-11, fig. 398.

³⁹⁶ RICCIARDI 1988-89, 168-169.

³⁹⁷ D'ERCOLE 1990, 224, I I, tav. 90, a; ANTONACCI SANPAOLO, 1999, 41, fig. 25-27, da un santuario dell'agro lucerino.

*Tiati*³⁹⁸; in Campania a Capua³⁹⁹ e Pompei⁴⁰⁰; nelle Marche a San Vittore di Cingoli⁴⁰¹ e nel *Lucus Pisaurensis*⁴⁰².

A Roma oggetti simili sono stati rinvenuti in depositi votivi a partire dall'epoca arcaica, sia nell'area di S. Omobono, nel foro Boario⁴⁰³ la cui stipe votiva ha come termine cronologico più basso la metà del VI secolo a.C., sia nel foro romano presso il *Niger Lapis*⁴⁰⁴.

In Abruzzo pesi da telaio sono presenti a *Carsioli*⁴⁰⁵, Civita di Oricola⁴⁰⁶, Schiavi d'Abruzzo⁴⁰⁷, San Buono-Fonte San Nicola⁴⁰⁸, Vacri⁴⁰⁹, Monte Giove⁴¹⁰.

³⁹⁸ ANTONACCI SANPAOLO, 1999, 34, fig. 10.

³⁹⁹ PESETTI 1994, 115-124 tav. XX.

⁴⁰⁰ D'ALESSIO 2001, 121-123 tav. 24 a-d.

⁴⁰¹ LANDOLFI-BALDELLI 1997, 183, 3-5.

⁴⁰² DI LUCA 1984, 78, fig. 40-41.

⁴⁰³ ENEA 1981, 147, C63.

⁴⁰⁴ GJERSTAD 1960, 246, fig. 153.

⁴⁰⁵ CEDERNA 1951, 221.

⁴⁰⁶ PIRAINO 2004, 175, 94-96.

⁴⁰⁷ LAPENNA 2001, 65.

⁴⁰⁸ FAUSTOFERRI 1997, 109, 60-62.

⁴⁰⁹ RICCITELLI 1997, 129, 10.

⁴¹⁰ STRAZZULLA 2006A, 87, fig. pag. 86 tra il materiale di III secolo a.C.; in D'ERCOLE-MARTELLONE 2006, 265, inv. n. 139023-138937-139024 il peso è datato all'VIII sec.a.C..

N TERRECOTTE ARCHITETTONICHE

Non è raro trovare frammenti di terrecotte architettoniche nei depositi votivi. Tale reperto in un contesto simile non rientra nell'ambito votivo vero e proprio né in senso primario, né in senso secondario⁴¹¹. Le terrecotte architettoniche erano elementi non solo decorativi degli edifici templari, ma anche funzionali alla protezione delle strutture lignee degli edifici dall'azione degli agenti atmosferici. Tali elementi, esposti sul tempio, erano pertanto estremamente e sottoposti all'usura, cosicchè si creava periodicamente la necessità di sostituire delle parti rotte o danneggiate. Il pezzo vecchio e probabilmente rotto, in quanto facente parte della decorazione templare non poteva essere semplicemente buttato via, ma avendo acquisito valore sacrale, come proprietà della divinità doveva essere protetto e spesso veniva riposto nelle fosse votive.

Tale materiale, in alcuni casi, può contribuire a ricostruire le vicende architettoniche dell'edificio sacro, o anche il programma iconografico alla base della decorazione di un santuario.

⁴¹¹ MOREL 1992.

O BRONZETTI

Il modo privilegiato dagli Italici per esprimere la loro religiosità era la dedica alle divinità di statuette in bronzo che le rappresentavano: questo ha dato vita in ambito centro-nord italico al proliferare di una forma di artigianato specializzata nella creazione di piccole statuine bronzee a partire dall'età arcaica.

L'origine delle statuine in bronzo va probabilmente legata alle esigenze di una società in cambiamento. L'aristocrazia guerriera, che traspare dalla moda dei dischi-corazza e dell'armamento di prestigio, fa spazio a una classe media che progressivamente emerge e non si riconosce nelle offerte in terracotta⁴¹². Per le richieste di questa parte della società ricicla la tradizione metallurgica nella produzione di massa dei bronzetti votivi⁴¹³.

Tale forma devozionale era talmente radicata nelle popolazioni italiche da sopravvivere in molti casi anche dopo la conquista romana dei territori, affiancandosi alle nuove forme di rito, come la dedica di oggetti in terracotta. La pratica di donare statuine in bronzo raffiguranti principalmente divinità, effettivamente conosciuta ancora nel III-II secolo a.C., è legata al fatto che non tutti probabilmente si riconoscevano nelle nuove pratiche rituali importate dai conquistatori romani. Queste, che si traducevano prevalentemente nella donazione di oggetti in terracotta prodotti a stampo, erano sicuramente meno costose e quindi più accessibili per gran parte della popolazione, ma erano del tutto importate e strettamente legate al nuovo mutamento che la popolazione si accingeva a subire con la romanizzazione.

⁴¹² COLONNA 1970.

⁴¹³ PAPI 2001A, 247.

U CERAMICA

La ceramica è un elemento ricorrente nei depositi votivi di tutto il mondo antico. Il vasellame, di ogni tipologia, non è l'offerta votiva vera e propria, ma è quello che resta delle offerte di cibi e delle libagioni che venivano effettuate frequentemente e con vari riti presso i templi e gli altari.

Naturalmente gran parte dei doni votivi di questo genere non si è conservata, ma attraverso la fonti storiche e la documentazione archeologica si può ricostruire una serie di riti ad essi legati.

Per quanto riguarda gli elementi liquidi, nel mondo italico e romano, il rinvenimento di contenitori e coppe potorie, spesso miniaturistiche, è molto frequente fin dall'età arcaica⁴¹⁴, ma ci sono attestazioni che risalgono all'età del bronzo legate a luoghi di culto in grotta o presso sorgenti dove si svolgevano rituali in cui l'acqua e le coppe potorie avevano un ruolo molto importante⁴¹⁵.

Per quanto riguarda i cibi, un esempio emblematico, nella cultura latina di età arcaica, sono le numerose focaccette di terracotta rinvenute in numerosi depositi votivi⁴¹⁶ trasposizione in terracotta del dono reale in natura.

Oltre alle focaccette è verosimile pensare che venissero offerti al tempio anche cibi di varia natura che probabilmente servivano anche per sostenere le comunità di sacerdoti che operavano nei santuari.

Nell'ambito agricolo-pastorale i riti e le libagioni che contemplano l'utilizzo di acqua o cibo sono strettamente legati all'economia della zona. Se, quindi, da un lato dovevano essere molto importanti e frequenti i sacrifici di animali, ben presto probabilmente sostituiti dalla donazione di statuette fittili rappresentanti gli animali stessi, dall'altro è accertato che venivano portati al tempio veri e propri piatti di pietanze.

Dalla tipologia di ceramica rinvenuta, si può mettere in evidenza proprio la varietà dei prodotti donati: se infatti, alcuni contenitori, come anfore e brocche erano destinati a contenere liquidi, vino, acqua ecc., i piatti contenevano pietanze solide, e la presenza di olle di ceramica da fuoco di varie dimensioni, fa pensare a cibi cotti. Il contesto ha restituito servizi ceramici relativi all'intero ciclo di preparazione, cottura e consumo degli alimenti: mortai e olle in ceramica comune da cucina e in Internal Slip Ware, tegami in ceramica comune da cucina, e anfore; ma anche brocche acrome, piatti e coppe a vernice nera.

⁴¹⁴ Ad esempio tra tanti il deposito votivo del Foro Boario, S. Omobono: ENEA 1981, 145-146, C55-58.

⁴¹⁵ Grotta del re Tiberio

⁴¹⁶ In particolare si veda il deposito votivo del foro Boario, S. Omobono: ENEA 1981 146, C 61.

Non si riscontra la presenza tra il materiale del deposito votivo di ceramica miniaturistica, che pure, in epoca medio e tardo-repubblicana, era un'offerta frequente nei santuari⁴¹⁷. Le caratteristiche fisiche di questa classe di materiali implica una destinazione votiva e un valore puramente simbolico. Per quanto riguarda l'interpretazione di questi oggetti alcuni li indicano come giocattoli per bambini⁴¹⁸, altri come contenitori per piccolissime quantità di primizie donati dai ceti meno abbienti⁴¹⁹.

Sono afferenti a questa classe i contenitori destinati alla preparazione del cibo, che, a causa della loro funzione pratica avevano generalmente vasche aperte, pareti spesse e beccucci versatoio. Il *mortarium* è stato messo in relazione alle operazioni di pestatura dei cereali, che serviva a separare i chicchi dall'involucro attraverso l'uso dell'acqua che veniva eliminata durante la lavorazione tramite il beccuccio⁴²⁰. a *puls* il piatto base dell'alimentazione romana era un impasto generalmente a base di farro che si preparava impastando con l'acqua nel *mortarium* e successivamente veniva cotto con acqua e consumato con il latte. Anche le focacce venivano preparate in bacini-*mortaria*: la *placenta* si preparava con farro e formaggio. La forma di questo contenitore è nota nel mondo etrusco e nel *Latium vetus* a partire dal VI sec. a.C.⁴²¹ e sembra si sia diffusa attraverso esemplari corinzi pervenuti in Etruria.

⁴¹⁷ COMELLA-STEFANI 1990, 118 con bibliografia.

⁴¹⁸ MOREL 1992, 226-227.

⁴¹⁹ Più recentemente TORELLI 2001, 123; in D'ALESSIO-DI GIUSEPPE 2005, nota 40 la bibliografia precedente.

⁴²⁰ Su tale operazione e in generale sull'utilizzo del *mortarium*: OLCESE 2003, 43; MATTEUCCI 1986.

⁴²¹ OLCESE 2003, 43 con bibliografia della diffusione alla nota 220.