



www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 -DOI 10.5281/zenodo.11245074



No. 15, Anno 2023 – Article 4

Il fabbro e il principe. *Mamurius Veturius* e l'uso politico del mito nella restaurazione religiosa di Augusto.

Ciro Parodo[✉]

Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali, Università di Cagliari

Title: The blacksmith and the prince. Mamurius Veturius and the political use of myth in the religious restoration of Augustus.

Abstract: The interpretation of the Mamuralia, the feast celebrated on 14/15 March to ritually commemorate the expulsion from Rome of Mamurius Veturius, the blacksmith who made the eleven copies of the ancile given by Jupiter to Numa as *pignus imperii*, is complex. Through the analysis of the literary, epigraphic, topographical, and iconographic sources of the festival, the article aims to place the process of elaborating the myth of Mamurius in the political-ideological context of Augustan religious restoration from a cultural-historical point of view.

Keywords: *Mamurius Veturius; Mamuralia; ancilia; Salii; Augustus*

ID-ORCID: 0000-0002-8379-0014

[✉] Address: Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali. Università degli Studi di Cagliari. Piazza Arsenale 1, Cittadella dei Musei, 09124 Cagliari (Italia) (Email: ciroparodo@tiscali.it).

1. INTRODUZIONE.

L'esegesi dei *Mamuralia*, la festività celebrata il 14/15 marzo allo scopo di rievocare ritualmente l'espulsione da Roma di *Mamurius Veturius*, il mitico fabbro che realizzò le undici copie dell'*ancile* donato da Giove a Numa quale *pignus imperii*, costituisce una tematica alquanto complessa. Attraverso l'indagine integrale delle fonti relative a Mamurio e all'analisi storico-religiosa della sua figura, l'obiettivo che l'articolo si pone consiste nel proporre una possibile contestualizzazione del processo di elaborazione del suo mito entro l'ambito politico-ideologico della restaurazione religiosa augustea.

2. *MAMURIUS VETURIUS* E I *MAMURALIA*.

2.1 *Le fonti letterarie ed epigrafiche.*

Tra le fonti riferibili a Mamurio Veturio, numericamente esigue, le più indicative per una ricostruzione del suo mito sono i *Fasti* di Ovidio e la *Vita di Numa* di Plutarco¹. Il poeta originario di Sulmona² narra come Numa Pompilio, seguendo il consiglio della ninfa Egeria, dopo aver imprigionato *Faunus* e *Picus*, caduti in un sonno profondo in quanto indotti a ubriacarsi, ed averli liberati solo dietro la promessa di rivelargli i *piani* utili a purificare i fulmini che si abbattevano su Roma a causa dell'irritazione di *Iuppiter Elicius*, ricevette in dono dal dio un *ancile*, una volta concordato il necessario rituale espiatorio delle saette funeste.

¹ Per una dettagliata analisi delle due fonti in questione si vedano: STOK 2004, pp. 70-73; HARTMANN 2010, pp. 548-553; JÄGER 2021, pp. 513-531.

² *Ov. fast.* 3, 259-392.

Timoroso che il prezioso *ancile* potesse essere rubato, Numa assegnò a *Mamurius*, tanto rinomato per la sua abilità nell'arte metallurgica da essere incaricato dallo stesso re di realizzare una nuova statua bronzea di *Vertumnus* ubicata presso il *vicus Tuscus* in sostituzione di quella lignea³, il compito di fabbricarne altri undici esemplari in modo da indurre in inganno chi avesse voluto sottrarre quello originale. Come ricompensa per il suo eccellente lavoro, il nome dell'*artifex* fu inserito nel *carmen* intonato dai *Salii* appositamente istituiti da Numa al fine di custodire lo scudo divino⁴.

La versione mitologica riportata da Plutarco⁵ concorda sostanzialmente con quella ovidiana circa il ruolo di *Mamurius* quale duplicatore dell'*ancile* e dell'onore conseguentemente attribuitogli, ma differisce sia a proposito della sua origine, in quanto, sebbene anche in questo caso proveniente *ex caelo*, la sua venuta, annunciata a Numa da Egeria e le Muse, non è specificamente ricondotta a Giove, sia per il fatto che sarebbe stata finalizzata alla salvezza di Roma sconvolta da una pestilenza durante l'ottavo anno di regno del sovrano.

Il divino scudo bilobato rappresentava uno dei sette *pignora imperii*⁶ capaci di assicurare il dominio incontrastato di Roma insieme ad altri oggetti sacri, sia di carattere storico che mitologico⁷. Alla prima categoria appartenevano il simulacro aniconico della *Magna Mater* trasportato nel 205 a.C. da Pessinunte a Roma, dove venne ospitato presso il suo tempio sul Palatino, in modo da stornare, su indicazione dei *Libri Sibyllini*, i rovinosi

³ Prop. 4, 2, 59-64.

⁴ Sul *carmen Saliare* si vedano più approfonditamente: HABINEK 2005, pp. 8-12; GUITTARD 2007, pp. 61-97; SARULLO 2014, pp. 239-242.

⁵ Plut. *Num.* 13, 11, 1-6.

⁶ Liv. 5, 52, 7; 26, 27, 14; Flor. *Epit.* 1, 2, 3; Serv. *Aen.* 7, 188.

⁷ Per una panoramica su tutta la questione, e una puntuale analisi delle relativi fonti, si vedano: ANDO 2001, pp. 394-395; HARTMANN 2010, pp. 545-548; PRAET 2016, pp. 278-288.

insuccessi subiti nel corso della seconda guerra punica, e la quadriga fittile realizzata a Veio e commissionata da Tarquinio il Superbo per decorare il frontone del tempio capitolino di Giove Ottimo Massimo. Alla seconda le ceneri di Oreste, poste all'interno del tempio di Saturno, la cui vicenda è relazionata, secondo la versione italica del mito, al culto di Diana *Nemorensis*, lo scettro di Priamo, il velo di Iliona, figlia del re, e il Palladio, tutti e tre i talismani collocati nel *penus* dell'*aedes Vestae* e connessi alle radici troiane dell'*Urbs*.

A queste, che sono le due fonti principali su Mamurio, ne devono essere sommate altre collaterali⁸ – Varrone, Dionigi di Alicarnasso e Festo⁹ – che si limitano a riportare in maniera stringata il mito dell'*artifex*, mentre nell'*Historia Augusta* viene fornito un particolare di carattere aneddótico riferibile a *Marcus Aurelius Marius*, un fabbro che nel 269, durante il periodo di anarchia dei 'Trenta Tiranni', fece una rapida carriera militare salendo per breve tempo sul trono imperiale delle Gallie secessioniste, e fu soprannominato *Mamurius* o *Veturius* in virtù della sua precedente occupazione¹⁰.

Particolarmente interessanti risultano quelle fonti, tutte di età tarda, che si soffermano sulle modalità concernenti l'espulsione rituale di Mamurio, assenti invece nelle testimonianze precedenti¹¹. Servio racconta come, in occasione del giorno dedicato al mitico *faber*, venisse percossa una pelle a imitazione della sua attività cesellatrice¹². Tale notizia viene genericamente relazionata con quella riportata da Minucio Felice, il quale, nella sua critica

⁸ Per un loro commento si vedano: JÄGER 2021, pp. 531-533; PRESCENDI 2022, pp. 71-73; GALLO 2023, pp. 34-35.

⁹ Varro *ling.* 6, 49; D.H. *ant.* 2, 71, 1-2; Fest. 117 L.

¹⁰ *SHA trig. tyr.* 8, 1-3.

¹¹ ILLUMINATI 1961; 41-53; LOICQ 1964, pp. 403-407; STERN 1966, pp. 602-603.

¹² Serv. *Aen.* 7, 188. Cfr. *infra*, nota 64.

rivolta contro le cerimonie pagane, include anche la danza marziale durante la quale i *Salii* avrebbero battuto delle pelli¹³. Più circostanziata è invece la tradizione riportata da Giovanni Lido secondo cui, a causa della riproduzione dell'*ancile* di Giove in undici esemplari – gesto ritenuto empio poiché contrario rispetto al concetto di unicità dell'oggetto divino e perciò considerato la causa delle sventure abbattutesi su Roma –, Mamurio fosse stato cacciato a bastonate dalla città. La stessa azione sarebbe stata ripetuta ritualmente ogni 15 marzo, allorché un personaggio che lo imitava veniva ricoperto di pelli caprine e quindi espulso da Roma a forza di percosse, mentre tra l'ilarità generale i partecipanti all'evento lo apostrofavano '*Mamurius*'¹⁴.

La festa è annotata come «*Mamuralia*» per il 14 marzo nei *Fasti Furii Filocali*, vergati nel 354 d.C. da Furio Dioniso Filocalo, calligrafo di papa Damaso I (366-384), e come «*Sacrum Mamurio*» nei *Menologia rustica Colotianum* e *Vallense*, realizzati tra il 19 e il 65 d.C., in una data approssimativamente collocata a metà marzo fra l'*Isidis navigium* del 5 e i *Liberalia* del 17 del mese, in quanto, com'è noto, i due calendari rurali non riportano la data precisa delle festività annotate¹⁵. Le possibili cause della discrepanza cronologica tra le due date sono da ricercare in un errore di Lido, oppure nell'ipotetica estensione della durata degli *Equirria* del 14

¹³ Min. Fel. *Oct.* 24, 11. Cfr. *infra*, nota 66.

¹⁴ Lyd. *mens.* 4, 49: «καὶ τῶν κανηφόρων τῆς Μητροῦς ἤγετο δὲ καὶ ἄνθρωπος περιβεβλημένος δοραῖς αἰγείαις, καὶ τοῦτον ἔπαιον ῥάβδοις λεπταῖς ἐπιμήγεσι Μαμούριον αὐτὸν καλοῦντες. οὗτος δὲ τεχνίτης ἐν ὀπλοποιίᾳ γενόμενος, διὰ τὸ μὴ τὰ διοπετῆ ἀγκύλια συνεχῶς κινούμενα φθείρεσθαι, ὅμοια ἐκείνων κατασκεύασε τῶν ἀρχετύπων· ὅθεν παροιμιάζοντες οἱ πολλοὶ ἐπὶ τοῖς τυπτομένοις διαγελῶντές φασιν, ὡς τὸν Μαμούριον αὐτῷ παίζοιεν οἱ τύπτοντες λόγος γάρ, καὶ αὐτὸν ἐκείνον Μαμούριον δυσχερῶν τιῶν προσπεσόντων ἐπὶ τῇ τῶν ἀρχετύπων ἀγκυλίῳ ἀποσχέσει τοῖς Ῥωμαίοις παιόμενον ῥάβδοις ἐκβληθῆναι τῆς πόλεως».

¹⁵ *InscrIt* 13, 2, pp. 242, 287, 293, 422-423 (*Men. Col., Val; Fasti Fil.*).

marzo, a cui i *Mamuralia* sarebbero stati cronologicamente connessi, a due giorni¹⁶.

2.2 Fonti topografiche e iconografiche.

Più scarse sono le fonti archeologiche, tra le quali alcune relative alla presunta esistenza di tratti stradali dedicati a *Mamurius*, ipoteticamente corrispondenti alla porzione in salita di una via che avrebbe asceso il Quirinale proseguendo oltre la basilica di S. Vitale, nonché di un tempio e un simulacro consacrati al mitico *artifex*¹⁷. Negli *Acta* di S. Susanna si ricorda che la chiesa a lei dedicata era collocata nella *Regio sexta* presso il *vicus Mamuri* di fronte agli *Horti sallustiani*¹⁸, e nella biografia di Innocenzo I (402-417), redatta intorno alla prima metà del VI secolo, il *clivus Mamuri* è citato quale sede di una *domus* compresa nella lista di donazioni fatte al *titulus Vestinae* e ubicata davanti alla sopracitata basilica¹⁹. Di fronte allo stesso edificio si sarebbe trovato anche il *templum Mamuri*, menzionato dal medesimo passo del *Liber Pontificalis*, mentre una *statua Mamuri* viene annoverata nei Cataloghi regionari romani, compilati intorno alla metà del IV secolo, tra i monumenti della *Regio sexta Alta Semita*²⁰.

Altrettanto controverse sono le fonti propriamente iconografiche. A parte due gemme, una sardonica su anello e una striata, databili alla fine del IV-inizi III sec. a.C., sulle quali è raffigurato un personaggio intento a rifinire con il martelletto un *ancile*, nel primo caso seduto e nudo e nel secondo stante e vestito con tunica corta²¹, quelle più note associate a

¹⁶ SALZMAN 1990, pp. 124, 170, note b, d; DIVJAK, WISCHMEYER 2014, I, pp. 248-249; PARODO 2017A, p. 63, nota 612.

¹⁷ RICHARDSON JR. 1992, pp. 89, 370; COLONNA 1991, p. 97; COARELLI 1993A.

¹⁸ *Acta Sanct. Ang.* 2, 632.

¹⁹ *Lib. Pont.* 1, 221.

²⁰ *Cur. Urb.* 6; *Not. Urb.* 6.

²¹ Per una dettagliata analisi iconografica delle due gemme si vedano: ZWIERLEIN-DIEHL 1969, p. 103; MARTINI 1971, p. 72; ZAZOFF 1983, p. 259.

Mamurio sono due immagini rappresentate su due calendari figurati, entrambi risalenti agli inizi-prima metà del III sec. d.C.²²

La prima di tali immagini riguarda un pannello musivo policromo, verosimilmente parte di un ciclo integrale di mesi e già in antico sottoposto a interventi di restauro, conservato presso la Galleria Borghese a Roma (Fig. 1), su cui sono raffigurati tre personaggi maschili – uno in posizione centrale frontale e gli altri due laterali – vestiti di una corta tunica stretta da una bassa cintura, due dei quali indossano un copricapo di forma cilindrica decorato con tre bande colorate orizzontali. Le tre figure stringono con la mano sinistra la pelle irsuta di un animale di cui si distinguono due zampe penzolanti, e con la destra impugnano degli oggetti sottili e allungati con cui percuotono la stessa pelliccia, mentre sullo sfondo si erge una statua di Marte barbato, munito di elmo, corazza, lancia e scudo.

Iconograficamente simile è l'immagine raffigurata sull'*emblemata* policromo di Marzo del calendario figurato di Thysdrus che decora uno dei vani della *Maison des Mois* (Fig. 2), in quanto con ogni probabilità entrambi derivati da un comune modello Urbano, seppur contraddistinti da alcune rilevanti differenze. Anche in questo caso, infatti, i protagonisti della scena sono tre figure maschili, disposte in una maniera analoga alla precedente, vestite con una corta tunica di differenti colori e un mantello con cappuccio piegato sulla schiena. Nonostante anche i tre personaggi in questione stringano in mano una pelle ferina, della quale si distinguono due zampe e la coda pendenti, e la battano con un oggetto allungato, tuttavia alle loro

²² Roma, Galleria Borghese; El Djem, *Musée Archéologique de Sousse*. Tra l'ampia bibliografia dedicata al tema in questione si vedano per un'approfondita sintesi: PARRISH 1992, p. 489; HUET 2011, pp. 234-237; PARODO 2014A, pp. 24-26.

spalle manca la sopracitata statua di Marte, ed inoltre a destra in alto è presente l'iscrizione *MARTI/AS*.

Per L. Foucher²³ entrambe le raffigurazioni richiamerebbero un *sacramentum militiae* suggellato in occasione delle *Quinquatrus* del 19 marzo o del *natalis Martis* alle calende del mese, data dal significato particolarmente rilevante in quanto sanciva l'inizio dell'attività rituale saliare, il computo degli anni di servizio nell'esercito e il congedo dei *milites* dei vigili²⁴. Per motivare il fatto che i tre protagonisti del giuramento, rappresentati nell'atto di brandire i gladi sopra la pelle di un animale sacrificato per l'occasione, siano vestiti con abiti civili, Foucher ipotizza che siano delle reclute e che quindi tecnicamente non siano ancora abilitati ad indossare abiti militari.

Differente è invece la tesi di H. Stern secondo cui la scena raffigurata sui pannelli musivi romano e nord-africano alluderebbe al rituale dei *Mamuralia* perpetuato da tre *Salii*²⁵, intenti a percuotere con dei bastoni una pelliccia, la cui identificazione sarebbe legittimata dalla presenza del cappuccio (il *capitium*) tipico della *vestis saliare*, così come indicato da Festo: «*Pescia in Saliari carmine Aelius Stilio dici ait capitia ex pellibus agninis facta, quod Graeci pelles vocent πέσκη neutro genere pluraliter*»²⁶. Se inizialmente, secondo Stern, la statua di Marte raffigurata sul mosaico Borghese costituirebbe un'allusione alla divinità eponima del mese di marzo e alle festività ad essa dedicate, in seguito l'Autore motiva la presenza del dio come un riferimento al mito eziologico che spiega come l'*ancile* fosse il

²³ FOUCHER 1962, pp. 33-35; FOUCHER 1974; FOUCHER 2002, pp. 75-80.

²⁴ Sulle due festività in questione si vedano: LATTE 1960, pp. 117, 164-165; SCULLARD 1981, pp. 85-87, 92-94; SABBATUCCI 1988 pp. 93-97, 106-110.

²⁵ STERN 1966; STERN 1975; STERN 1981, pp. 436-437.

²⁶ Fest. 210, 5 L.

pignus imperii garante del dominio romano che si esplica attraverso la guerra.

3. MAMURIUS VETURIUS E I SALII: UNO STATUS QUAESTIONIS.

L'ipotesi di H. Stern si basa sul fatto che, come precedentemente sottolineato, il mito di Mamurio è strettamente connesso a quello eziologico dei *Salii*, tanto che viene proposta una possibile identificazione tra *Morrius* re di Veio, ritenuto il fondatore della *sodalitas* saliare cittadina²⁷, e il mitico *artifex*, fondata sulla presunta matrice onomastica etrusca del suo nome²⁸. I *Salii* costituivano una delle più arcaiche *sodalitates* romane riservata ai membri del patriziato, a cui accedevano in giovane età, suddivisa nei due gruppi dei *Palatini* e *Collini*, composti ciascuno da dodici membri, istituiti rispettivamente da Numa e Tullo Ostilio, e incaricati delle pratiche culturali riservate a *Mars Gradivus* e *Quirinus* – sebbene, secondo Servio, fossero complessivamente posti sotto la tutela divina della triade Giove, Marte, Quirino²⁹ –, le cui sedi erano ubicate sul Palatino e il Quirinale³⁰.

Gli *ancilia* erano invece custoditi presso il *sacrarium Martis* della *Regia*, come confermato dal rilievo, pertinente alla decorazione dell'edificio avvenuta in seguito alla ricostruzione promossa da Domizio Calvino nel 36 a.C., su cui è raffigurato uno degli scudi appesi a una pertica³¹, dove erano conservate anche le *hastae Martis* che, secondo la tradizione, vibravano prima di ogni conflitto

²⁷ Serv. *Aen.* 8, 285.

²⁸ BORGNA 1993, p. 37, nota 96; TORELLI 2006, pp. 411-412; SAVORANI 2021, pp. 613-614.

²⁹ Serv. *Aen.* 8, 663. Lo stesso commentatore virgiliano definisce *Quirinus* come *Mars Tranquillus* (Serv. *Aen.* 1, 272).

³⁰ In merito ai *Salii Palatini* (Cic. *rep.* 2, 14; Liv. 1, 20, 4; Plu. *Num.* 14) e *Collini* (D.H. 3, 32, 4; Liv. 1, 27, 4; 5, 52, 7; Stat. *silv.* 5, 2, 129), conosciuti anche come *Agonenses* (Varro *ling.* 6, 12) o *Agonales* (D.H. 3, 70-71) si vedano: GRANINO CECERE 2014, pp. 105-106; SARULLO 2014, pp. 5-14; FERRI 2016, pp. 87-90.

³¹ Roma, *Antiquarium* del Foro Romano. COLONNA 1991, pp. 91-94; BORGNA 1993, p. 14; TORELLI 1997, pp. 233-234.

bellico³². La rilevanza di tali oggetti sacri era tale che una volta dichiarata guerra, il generale designato doveva recarsi nella *Regia* a muovere le *hastae* pronunciando la formula rituale «*'Mars vigila!'*»³³, mentre era reputato un segno di contrarietà divina intraprendere un'azione bellica prima che gli *ancilia* fossero stati ricollocati nella loro sede, tanto che gli insuccessi militari patiti da Otone furono imputati alla sua mancata osservanza di tali prescrizioni religiose³⁴.

Come conferma l'etimologia del nome *Salii* riconducibile al verbo '*salire*' (= 'saltare')³⁵, fulcro dei loro rituali era una danza cerimoniale che consisteva in un'attività guerriera mimata basata su un ritmo ternario (*tripudium*), durante la quale i sacerdoti eseguivano un salto (*ampruatio*) con un movimento di tipo pendolare coordinato dal *praesul*, i cui gesti erano riprodotti dagli altri componenti del collegio (*redampruatio*), e accompagnato dall'intonazione di inni dedicati agli uomini (*axamenta*), *in primis* gli imperatori, e alle divinità (*versus*), la cui corretta esecuzione era affidata a un *vates*³⁶. Pur non potendone stabilire con esattezza il percorso topografico, il rituale dei *Salii* doveva presumibilmente partire dalla *Regia*, dove erano custoditi gli *ancilia*, e attraversare la *Sacra Via*, passando attraverso il Comizio e il Foro, fino al Campidoglio, ovvero la stessa meta della *pompa triumphalis*, secondo un senso direzionale che pare condividere con quest'ultima la natura di *amburbium*³⁷.

³² Serv. *Aen.* 7, 663; Gell. 4, 6, 1-2; D.C. 44, 17, 2.

³³ Serv. *Aen.* 7, 603.

³⁴ Suet. *Otho* 8; cfr. Tac. *hist.* 1, 89.

³⁵ Varro *ling.* 5, 85; Ov. *fast.* 3, 387; D.H. 2, 70, 1; Plu. *Num* 13; Fest. p. 326.

³⁶ CRUCCAS, PARODO 2015, pp. 149-151; ALONSO FERNÁNDEZ 2016, pp. 10-14; FERRI 2021, pp. 468-475.

³⁷ TORELLI 1990, pp. 96-99; BORGNA 1993, pp. 28-36; GRANINO CECERE 2014, pp. 106-110.

4. I MAMURALIA: UN'ANALISI STORICO-RELIGIOSA.

In letteratura esistono fondamentalmente due correnti interpretative circa l'esegesi del mito di *Mamurius*, elaborate da H. Usener e J. Frazer nel contesto del clima culturale tipico del comparativismo etno-antropologico ottocentesco applicato agli studi classici, e più recentemente approfondite con estrema efficacia grazie agli studi di A. Illuminati e J. Loicq³⁸. Secondo H. Usener³⁹, la cacciata del fabbro a marzo, considerato la proiezione umana di una sorta di Marte anziano, equivarrebbe simbolicamente all'abolizione dell'anno passato a cui alluderebbero l'etimologia del nome *Mamurius Veturius* (ricondotto a *Mars annuus* o *Mars vetus*⁴⁰), l'associazione con *Anna Perenna*, controversa figura mitologica celebrata il 15 marzo ed ipoteticamente in connessione con il capodanno, nonché il numero dei dodici *ancilia* corrispondenti a quelli dei mesi, in quanto con *Martius*, posto sotto la tutela del dio eponimo, sarebbe iniziato il calendario romano arcaico⁴¹.

Frazer, invece, ipotizza che i *Mamuralia* costituiscano la versione romana di un rituale frequentemente documentato dalle tradizioni etno-folkloriche mitteleuropee e focalizzato intorno alla bastonatura rituale di Mamurio, in modo da concentrarvi tutte le impurità responsabili dell'infertilità alla base della debolezza di Marte, *Vegetationsdämon* giunto alla fine dell'inverno allo stremo delle forze. Si tratta di un costrutto teoretico che coinvolge due

³⁸ ILLUMINATI 1961, 53-80; LOICQ 1964, pp. 407-414; cfr. per una dettagliata sintesi in merito: PARODO 2014B, pp. 199-201.

³⁹ USENER 1875, pp. 209-213.

⁴⁰ Secondo la notizia riportata da Varrone, che tuttavia non trova riscontro in nessun altro Autore, il nome *Mamurius Veturius* sarebbe riconducibile a «*memoriam veterem*» (Varro *ling.* 6, 49). Per un'analisi etimologica del nome si vedano: LOICQ 1964, pp. 414-426; SARULLO 2014, pp. 234-239; SAVORANI 2021, pp. 613-618.

⁴¹ In merito alla controversa figura di *Anna Perenna*, al suo rapporto con *Mamurius Veturius* e con il capodanno romano arcaico si vedano: BRELICH 1955, pp. 143-144; HARMON 1978, pp. 1460-1462; RADKE 1993 pp. 133-136.

tematiche care allo studioso: quella dello *scapegoat* e dell'uccisione rituale del *corn god* – o del suo rappresentante umano come, in questo caso, il mitico *faber* – funzionale alla propiziazione del rinnovamento stagionale in vista dell'arrivo della primavera⁴².

Sono numerose le fonti relative al rito del *φαρμακός* in ambito greco che documentano come le comunità, colpite da carestie, epidemie o siccità, provvedessero all'espulsione del capro espiatorio sulla cui figura erano catalizzate tutte le impurità ritenute responsabili di tali calamità⁴³. Tra i più noti, si ricordano i casi di Abdera, dove un uomo di bassa estrazione sociale, dopo essere stato invitato a un pranzo solenne in suo onore, veniva allontanato dalla città a colpi di pietre⁴⁴; di Marsiglia, in cui un uomo di pari livello rispetto al precedente, dopo essere stato mantenuto per un anno a spese dello Stato, era scacciato in occasione di una pestilenza⁴⁵; di Cheronea, dove uno schiavo, che impersonava la carestia, veniva fustigato ed esiliato⁴⁶; di Leucade, in cui il *φαρμακός*, selezionato tra i criminali del luogo, veniva gettato in mare da una scogliera⁴⁷.

Particolarmente interessante è il caso concernente le *Θαργήλια*⁴⁸, festività celebrata ad Atene tra il 6 e il 7 del mese di *Θαργηλιών* (seconda metà di Maggio-inizi Giugno) e funzionale alla propiziazione della crescita delle messi, allorché un uomo e una donna di sgradevole aspetto, in rappresentanza delle due componenti sessuali della comunità, erano

⁴² FRAZER 1890, II, pp. 208-211.

⁴³ Per uno *status quaestionis* circa il tema dello *scapegoat*, e un commento alle fonti di seguito presentate, si vedano in particolare: BREMMER 1983, pp. 299-318; PARKER 1983, pp. 258-280; HUGHES 2000, pp. 139-165.

⁴⁴ Call. *frg.* 90 Pf.; Ov. *Ib.* 467-468.

⁴⁵ Petron. *fig.* 1; Stat. *Theb.* 15, 793; *Schol.* Lucianus 10, 334.

⁴⁶ Plu. *Moralia* 693-694.

⁴⁷ Str. 10, 2, 9; Tz. *H.* 5, 732; *Schol.* A. *Tb.* 680.

⁴⁸ Per un'attenta analisi della festa si vedano: BREMMER 1983, pp. 318-320; SIMON 1983, pp. 76-79; PARKER 2005, pp. 482-483.

costretti a indossare una collana rispettivamente di fichi neri e bianchi, fustigati sui genitali con rami di caprifico e quindi scacciati dalla città⁴⁹. A differenza delle testimonianze precedenti in cui il rituale dell'espulsione del *φαρμακός* possedeva un carattere episodico connesso a occasionali eventi critici, il caso delle *Θαργήλια*, comprese entro il ciclo festivo agrario stagionale, si contraddistingue per una ricorrenza di tipo periodico.

I personaggi sacrificati, che vengono allontanati dalla città in maniera violenta, sono accomunati da una condizione di marginalità: si trattano di personaggi fisicamente disgraziati, economicamente disagiati, o ancora criminali e schiavi che però, in quanto investiti dello *status* di capri espiatori e dunque sacralizzati, vengono trattati come figure di rango e quindi sfamati con cibi abbondanti e vestiti con abiti raffinati secondo il fenomeno del *mock king*, ovvero dell'esercizio della regalità fittizia.

Le medesime caratteristiche contraddistinguerebbero *Mamurius*, scacciato da Roma, fustigato e deriso, stando alla testimonianza di Giovanni Lido; si tratterebbe di un fabbro, e quindi eserciterebbe un mestiere connaturato in maniera socialmente marginale e culturalmente ambigua, come testimoniano sia la documentazione etnologica concernente le società tradizionali africane, che quella mitologica, dove l'attività metallurgica contraddistingue figure liminari come i Cabiri e i Cureti⁵⁰. Mamurio sarebbe inoltre connesso alla regalità, come dimostrerebbe la duplicazione dell'*ancile*, uno dei sette *pignora imperi*, e infine la sua espulsione sarebbe relazionata a momenti di particolare emergenza che, nella versione

⁴⁹ Tz. H. 5 737-739; Hsch. s.v. *φαρμακός*; Harp. s.v. *φαρμακός*.

⁵⁰ Per una riflessione sull'ambiguità del comportamento di Mamurio si vedano: SAVORANI 2001, pp. 607-608; GRASSIGLI 2015, pp. 180-183; GRASSIGLI 2016, pp. 16-21.

plutarchea del mito, trovano traduzione nell'epidemia che colpisce Roma e, in quella lidiana, nelle sventure che si abbattano sull'*Urbs*.

Il fenomeno dello *scapegoat* è agevolmente riscontrabile anche nel mondo romano, dove è più specificamente connesso a criticità di carattere militare⁵¹, come dimostra il rituale dell'interramento nel Foro Boario di coppie di Greci e di Galli vivi, avvenuto dopo la consultazione dei *Libri Sibyllini*, e perpetuato in seguito alla minaccia rappresentata da Boi e Insubri (228 a.C.)⁵², alla sconfitta del Trasimeno (216 a.C.)⁵³ e a quelle inflitte dai Galli Scordisci e dai Cimbri (113 a.C.)⁵⁴. Altrettanto significative sono le testimonianze costituite dai casi di seppellimento presso il *Campus sceleratus* delle Vestali accusate di *incestum*, *portentum* capace di contaminare l'intera comunità e che si manifesta con eventi di gravità eccezionale quali la guerra contro Veio e la ribellione dei Volsci (483 a.C.)⁵⁵, le due pestilenze che colpirono Roma nel 472 a.C.⁵⁶ e nel 273 a.C.⁵⁷, le già citate disfatte del Trasimeno (216 a.C.)⁵⁸ e quelle patite contro i Galli Scordisci e i Cimbri (114-113 a.C.)⁵⁹.

5. I MAMURALIA: UN CASO DI 'INVENTED TRADION'?

Dalla documentazione fin qui presentata, ciò che emerge ad una prima analisi è il fatto che il mito eziologico degli *ancilia*, in quanto prodotti dell'abilità metallurgica di *Mamurius Veturius*, sembrerebbe concretizzarsi

⁵¹ Per un'approfondita indagine del tema in questione si vedano in particolare: FRASCETTI 1981; ECKSTEIN 1982; FRASCETTI 1984.

⁵² Plu. *Marc.* 3, 6-7; Oros. *hist.* 4, 13, 3; Tz. *ad Lyc.* 602.

⁵³ Liv. 32, 57, 6.

⁵⁴ Plu. *Moralia* 83

⁵⁵ Liv. 2, 42, 10-11; D.H. 8, 89, 4-5.

⁵⁶ D.H. 9, 40, 1-4.

⁵⁷ Liv. *per.* 14; Oros. 4, 2, 2.

⁵⁸ Liv. 22, 57, 4; Plu. *Fab.* 18, 3.

⁵⁹ Oros. 5, 15, 20; Plu. *Moralia* 284 B.

solo in tempi recenti, presumibilmente, come ipotizzato da F. Bömer, tra la produzione letteraria di Varrone e quella di Dionigi di Alicarnasso⁶⁰. L'Autore greco, in particolare, è il primo che tratta in maniera più estesa la vicenda inerente al mitico fabbro, successivamente seguito da Ovidio, il quale per primo connette esplicitamente il nome di Mamurio al *carmen Saliare*. Diversamente tutte le altre fonti che citano gli *ancilia*⁶¹ non fanno alcun riferimento ad una loro presunta fabbricazione ad opera dell'*artifex*, ma si limitano a sottolineare la natura divina del prototipico scudo bilobato, verosimilmente sul modello greco del *Palladium*⁶², in quanto entrambi discesi dal cielo, tanto che Servio ne attribuisce la realizzazione allo stesso *Mamurius*⁶³.

È necessario ora soffermarci più dettagliatamente sull'indagine delle tre uniche fonti che ci informano circa le modalità rituali dei *Mamuralia*, al fine di evidenziarne le difformità e incongruità. Il termine '*pellem*' riportato nell'annotazione serviana⁶⁴ («[...] *cui* (scil. Mamurio) *et diem consecrerunt, quo pellem virgis feriunt ad artis similitudinem*») può essere anche emendato in '*peltam*', nel senso di *ancile*, definito appunto '*πέλτη*' da Plutarco⁶⁵. Per quanto riguarda invece Minucio Felice⁶⁶, nonostante sia palese il suo biasimo espresso contro i rituali religiosi romani («[...] *Quorum* (sc. *Romanorum*) *ritus si percenseas, ridenda quam multa, quam multa etiam miseranda sunt*]), e più specificamente quelli dei *Luperci* che corrono nudi («*Nudi cruda hieme discurrunt*») e dei *Salii* impegnati nella loro danza con

⁶⁰ BÖMER 1958, pp. 160-161; cfr. STOK 2004, p. 71; PRAET 2016, p. 284.

⁶¹ Per una raccolta delle fonti in merito agli *ancilia* si vedano: AIGNER FORESTI 1993, pp. 159-161; BORGNA 1993 pp. 38-42; JÄGER 2021, pp. 536-540.

⁶² BREMMER 1993, p. 161; ANDO 2001, p. 399; PRAET 2016, p. 317.

⁶³ Serv. *Aen.* 7, 188.

⁶⁴ Serv. *Aen.* 7, 188.

⁶⁵ Plu. *Num.* 13, 11, 6

⁶⁶ Min. Fel. *Oct.* 24, 11.

gli *ancilia* («*alii incedunt pilleati, scuta vetera circumferunt*»), più dubbiosa appare l'identificazione di coloro che «*pelle caedunt*», in quanto parrebbero connessi al passo successivo che recita «*mendicantes vicatim deos ducant*».

Tale indicazione, infatti, potrebbe costituire un riferimento ai *Galli*, sacerdoti della *Magna Mater*, e, conseguentemente, l'apologeta cristiano si riferirebbe a una serie di festività che si succedono cronologicamente: i *Lupercalia* del 14 febbraio, le danze armate saliarì del 1 e 9 marzo, i *Mamuralia* del 14/15 e gli *Hilaria* del 25, allorché si celebrava la resurrezione di Attis, pardo di Cibele⁶⁷. Quest'ultima ipotesi risulta tuttavia confutabile, in quanto è più probabile che Minucio Felice, nord-africano d'origine, avesse più familiarità con il rituale metroaco, piuttosto che con quello concernente Mamurio, e che dunque la parte finale del suo passo fosse interamente dedicata alla descrizione del rituale dei devoti della *Magna Mater* intenti a percuotere la pelle dei tamburi⁶⁸, come efficacemente illustrato dal conterraneo Apuleio⁶⁹.

Rilevanti, poi, sono le divergenze ravvisabili nella descrizione delle modalità rituali dei *Mamuralia* così come emergono tra le versioni di Servio e di Minucio da una parte, e quella di Giovanni Lido dall'altra, in quanto i primi due riferiscono genericamente della battitura di una o più pelli, mentre l'Autore bizantino si sofferma più dettagliatamente sulle percosse e le derisioni di cui è oggetto l'individuo che interpreta *Mamurius*.

La testimonianza offerta dalla scena raffigurata sul mosaico Borghese e su quello di Thysdrus ci porterebbe a considerare come corrette solo le prime due o, ancora più specificamente, solo quella serviana, considerato

⁶⁷ ILLUMINATI 1961, p. 53; LOICQ 1964 p. 405, nota 1; STERN 1966, p. 603.

⁶⁸ VERSNEL 1993, p. 297, nota 29; FOUCHER 2002, pp. 76-77; PARODO 2014B, pp. 201-202.

⁶⁹ Apul. *met.* 37.

che questa fonte si riferisce ad una singola pelle. Per inciso, poi, seppur si accettasse con riserva l'interpretazione della suddetta immagine come una rappresentazione dei *Mamuralia*, risulta altamente improbabile che i tre personaggi raffigurati siano *Salii*⁷⁰. L'equipaggiamento dei *saltantes sacerdotes*⁷¹, infatti, comprendeva l'*apex*, una *tunica picta*, sulla quale era collocato un pettorale bronzeo, una *trabea* bordata da *latisclavi* purpurei, un *gladium* legato alla cintura e «una lancia o bastone o qualcosa di simile»⁷² con cui battevano gli *ancilia* nel corso della loro danza⁷³. Vestigia dell'armamento saliare, ispirato a quello della *vestis triumphalis*, sono riscontrabili presso i corredi delle necropoli laziali ed etrusche meridionali tra il X e la metà dell'VIII secolo a.C., come esemplarmente documentato dal caso della tomba 1036 di Casal del Fosso-Veio (RM)⁷⁴ (Fig. 3).

Indubbiamente, le scene raffigurate sui due mosaici della Collezione Borghese e di Thysdrus si riferiscono ad un rituale celebrato in occasione delle *feriae Martis*, che, ipoteticamente, potrebbe trattarsi dell'*agonium Martiale* del 17 marzo, allorché veniva compiuto il sacrificio di un ariete, come quello documentato per l'*agonium Iani* del 9 gennaio, presumibilmente replicato anche nel caso degli *agonia* del 21 maggio e dell'11 dicembre, rispettivamente dedicati a *Vediovis* (?) e *Sol Indiges*⁷⁵. Parimenti, per quanto riguarda l'ipotetica immagine di *Mamurius* intento a fabbricare un *ancile* presente sulle due suddette gemme arcaiche,

⁷⁰ PARODO 2014B, pp. 200-201; PARODO 2015, p. 391; PARODO 2017A, pp. 59-61, 67-68.

⁷¹ Per una sua completa descrizione si vedano: SCHÄFER 1980, pp. 363-364; TORELLI 1990, pp. 95-96; MAIURI 2009, pp. 154-168.

⁷² D.H. 2, 70, 2.

⁷³ D.H. 2, 70-71; Liv. 1, 20, 4.

⁷⁴ COLONNA 1991, pp. 83-84; BORGNA 1993, pp. 20-21; MAIURI 2009, pp. 152-154.

⁷⁵ Varro *ling.* 6, 12-14; Ov. *fast.* 1, 333-334; Macr. *sat.* 1, 4, 15; Fest. 9 L. Sugli *Agonalia* si vedano: LATTE 1960, p. 135; SCULLARD 1981, pp. 60-61, 92, 122-123, 203; SABBATUCCI 1988, pp. 25-26, 103-106, 171-172, 339-340.

sembrerebbe più probabile che la scena raffigurata rimandi a un più generico momento di fabbricazione degli scudi bilobati o, ma meno verosimilmente, alla celebrazione dell'*Armilustrium* del 19 ottobre⁷⁶.

A questo dato di natura iconografica ne deve essere sommato un altro, altrettanto rilevante, ovvero l'assenza di una documentazione precisa relativa alla presenza dei *Salii* in occasione dei *Mamuralia*. La loro azione cultuale, che si dipanava attraverso il tessuto del *Festkalendar* della guerra consacrato a Marte e assolveva a una duplice funzione apotropaica-purificatoria e militare-sociale⁷⁷, era cronologicamente scandita da una serie di festività distribuite a Marzo – il I (*natalis Martis*), dedicata al prelevamento degli *ancilia* dal *sacrarium Martis*⁷⁸, il 9, data in cui i *Fasti Filocali* annotano «*arma ancilia moventur*»⁷⁹, il 14 (*Equirria*), annoverati tra le *feriae Martis*⁸⁰, il 17 (*agonium Martiale*)⁸¹, il 19 (*Quinquatrus*), allorché i «[*Salii*] *faciunt in Comitio saltu [adstantibus po]ntificibus et trib(unis) Celer(um)*»⁸², il 23 (*Tubilustrium*)⁸³ quando si riponevano gli scudi sacri nella *Regia* – e, più ipoteticamente, ad Ottobre, in occasione dell'*Armilustrium* del 19⁸⁴, ovvero il mese in cui, in età protostorica, si concludeva la stagione bellica annuale⁸⁵.

Alla luce delle informazioni fin qui raccolte, sembra dunque più probabile che Giovanni Lido, ex funzionario palatino di solida cultura

⁷⁶ Per un'interpretazione del significato dell'immagine delle due gemme si vedano: BORGNA 1993, p. 10, nota 10; COLONNA 1991, pp. 88-89; GALLO 2023, p. 38. Sull'*Armilustrium* si vedano: LATTE 1960, pp. 119-120; SCULLARD 1981, p. 195; SABBATUCCI 1988, pp. 331-332.

⁷⁷ Circa il tema in questione si vedano: RÜPKE 1990, pp. 23-27; TORELLI 1990, pp. 99-106; TORELLI 1997, pp. 236-237.

⁷⁸ Ov. *fast.* 3, 259-260; Lyd. *mens.* 3, 22.

⁷⁹ *InscrIt* 13, 2, pp. 238-239 (*Fasti Fil.*).

⁸⁰ *InscrIt.* 13, 2, p. 173 (*Fasti Vat.*).

⁸¹ Varro *ling.* 6, 14; Macr. *Sat.* 1, 4, 15.

⁸² *InscrIt.* 13, 2, p. 426 (*Fasti Praen.*); Varro *ling.* 5, 85.

⁸³ Lyd. *mens.* 4, 55.

⁸⁴ Lyd. *mens.* 4, 34.

⁸⁵ Varro *ling.* 4, 55; 5, 85; 6, 14; Ov. *fast.* 3, 259-260; Macr. *Sat.* 1, 4, 15; Lyd. *mens.* 3, 22.

greca, l'unico, fra tutte le fonti che narrano la vicenda di *Mamurius*, a raccontarci della sua espulsione, si sia ispirato alle sopraccitate tradizioni elleniche relative al rituale dello *scapegoat*⁸⁶. Del resto, Lido – il cui interesse nei confronti dell'*ancile* deve essere interpretato anche secondo una prospettiva esegetica favorevole alla *translatio imperii* da Roma a Costantinopoli dove già Costantino aveva provveduto a trasferirne una copia insieme a quella del *Palladium* – è anche l'unico a descrivere l'*artifex* secondo un alone spiccatamente negativo, in maniera confacente alla corrente mentalità cristiana⁸⁷.

Anche le altre prove citate a testimonianza della qualificazione di Mamurio come *scapegoat* costituiscono solo delle congetture. Così la sua presunta condizione regale deve essere rigettata a causa dell'impossibilità di stabilire una connessione, su base linguistica, con *Morrius, rex Veientanorum* e, parimenti il suo ipotetico allontanamento verso gli Osci, stando all'interpretazione del passo properziano «*at tibi, Mamurri, formae caelator aenae, / tellus artifices ne terat Osca manus*»⁸⁸, deve invece essere letta più concretamente come una sua sepoltura presso la terra natia⁸⁹.

Ancora meno attendibili sono le altre informazioni forniteci dalle fonti. Per quanto riguarda il sopraccitato aneddoto tramandato dalla *Historia Augusta*, si tratta evidentemente di un'informazione alquanto dubbia considerato che la lista dei cosiddetti 'Trenta Tiranni' annovera un gruppo di usurpatori, il cui numero doveva rievocare quello dei più celebri tiranni ateniesi, la cui veridicità delle biografie risulta spesso inficiata da elementi

⁸⁶ BREMMER 1993, p. 162; PARODO 2014B, p. 202; PARODO 2015, p. 392.

⁸⁷ ANDO 2001, pp. 397-405; HARTMANN 2010, pp. 545-548; PRAET 2016, pp. 292-301.

⁸⁸ Prop. 4, 2, 61-62.

⁸⁹ BOLDRER 2001, pp. 92-93; FEDELI 2001, pp. 87-91; BETTINI 2015, pp. 165-167.

non storicamente reali che dunque ne condizionano la validità scientifica⁹⁰. Non solo, infatti, la fonte in questione ci informa che *Marcus Aurelius Marius* restò in carica per soli tre giorni⁹¹, mentre le emissioni monetali realizzate durante il suo regno ne documentano una durata di almeno tre mesi, ma non bisogna neppure escludere la possibilità che l'appellativo *Mamarius* o *Veturius* attribuito all'imperatore sia stato suggerito dalla ben nota predilezione accordata dal suo più illustre predecessore antonino alla *sodalitas* dei *Salii*, tanto che ne divenne membro all'età di otto anni, scalandone successivamente tutti i gradi gerarchici⁹².

In merito invece ai dati di natura topografica che concernono Mamurio, H. Geertman, convinto del fatto che la variante *Mamuri* sia da rifiutare accettando invece la lezione *Mamurtini*, respinge fermamente l'ipotesi dell'esistenza di un *templum* e una *statua Mamuri*, quest'ultima ubicata dai moderni nei pressi della *Curia saliorum*, vicino al tempio di *Quirinus* sul Quirinale, sulla base della forzata associazione tra *Mamurius* e i *Salii Collini* devoti al dio⁹³.

Per quanto concerne, infine, le testimonianze offerte dai *Menologia rustica* e dai *Fasti Filocali*, risulta ardua una loro interpretazione univoca. In merito ai *Menologia*, due calendari rurali realizzati su blocchi marmorei e destinati probabilmente ad essere esposti presso una *villa* in modo che il *vilicus* potesse avvantaggiarsi delle informazioni ivi riportate, H. Stern sostiene che la loro annotazione del «*Sacrum Mamurio*», e per contro l'assenza di un'analogia indicazione presso i *fasti* epigrafici 'ufficiali', deve essere

⁹⁰ ESTIENNE 2005, pp. 85-86; HABINEK 2005, p. 25; PARODO 2014B, pp. 202-203.

⁹¹ *SHA trig. tyr.* 8, 1

⁹² *SHA Aur.* 3-4.

⁹³ GEERTMAN 2004 pp. 130-131; cfr. PARODO 2014B, p. 203; PARODO 2015, p. 392.

motivata con la natura popolare di questo rituale⁹⁴. Si tratta tuttavia di una spiegazione insoddisfacente in quanto, nonostante con ogni probabilità dovette esistere un piano preliminare alla base del coordinamento delle informazioni veicolate dai *fasti*, queste presentano notevoli difformità tra un calendario e l'altro, a volte senza un'apparente ragione specifica, come nel caso, appunto, dell'omissione di certe *feriae*.

Per quanto riguarda, invece, i *Fasti Filocali*, non è da trascurare l'influenza in termini ideologici del *milieu* storico-culturale in cui furono realizzati, quando l'aristocrazia pagana tardo-antica, *in primis* il clan dei *Symmachi* a cui, con ogni probabilità, doveva appartenere quel Valentino a cui erano indirizzati gli stessi *Fasti*, si opponeva al cristianesimo imperante anche attraverso la riproposizione delle più antiche tradizioni⁹⁵.

6. I MAMURALIA E LA RESTAURAZIONE RELIGIOSA AUGUSTEA: UN'IPOTESI DI LETTURA.

Il contesto cronologico entro il quale si dipana la documentazione fin qui riportata sembrerebbe autorizzare l'ipotesi secondo cui il mito di *Mamurius* iniziò ad essere strutturato in maniera sistematica solo durante il regno di Augusto⁹⁶, in quanto il recupero antiquario dei culti più arcaici, coniugato con la celebrazione dei miti dinastici, era funzionale al consolidamento su base sacrale del potere del *princeps*⁹⁷.

Entro il complesso fenomeno della restaurazione religiosa augustea, contraddistinto dalla rievocazione di tradizioni culturali preesistenti combinate

⁹⁴ STERN 1966, p. 605.

⁹⁵ SALZMAN 1990, pp. 199-202; DIVJAK, WISCHMEYER 2014, I, p. 55; PARODO 2017A, p. 78.

⁹⁶ BREMMER 1993, pp. 162-163; PHILLIPS 1999; PARODO 2014B, pp. 203-204.

⁹⁷ Della vasta bibliografia in merito, si vedano per un'impostazione completa della problematica: ZANKER 1987, pp. 196-226; DEROSE EVANS 1992, pp. 109-118; GALINSKY 1996, pp. 288-311.

con elementi di nuova introduzione, deve essere compreso, oltre il restauro di ottantadue templi caduti in disuso a causa dell'abbandono e delle devastazioni causate dalle guerre civili e la dedicazione di ben sei di questi in data 23 settembre, *dies natalis Augusti*⁹⁸, anche il rinnovamento di preesistenti sacerdozi⁹⁹.

Tra i primi vi sono compresi i *fetiales*, il cui collegio venne ripristinato nel 32 a.C. da Ottaviano che non solo fece ricostruire la sede del collegio presso il tempio di Giove Feretrio¹⁰⁰, ma lui stesso, rivestendo il ruolo di *pater patratus* con l'incarico rituale di scagliare la lancia di fronte al tempio di Bellona¹⁰¹, assunse il compito di sancire l'inizio del conflitto contro Antonio e Cleopatra, attribuendogli, mediante l'osservazione scrupolosa del cerimoniale, sia il carattere di *bellum iustum* che la natura di una guerra combattuta contro nemici esterni.

Interessati dall'intervento augusteo sono anche i *sodales Arvales, Caeninenses* e *Titii*, tutti e tre connessi a Romolo, di cui il *princeps*, nuovo *conditor Urbis*, si presentava come il legittimo successore. I primi sarebbero stati originariamente costituiti dai dodici figli di *Acca Larentia*, nutrice dei due *Martigenae*, tra i quali uno, dopo essere deceduto, sarebbe stato sostituito proprio da Romolo¹⁰²; i secondi sarebbero stati gli abitanti della città di *Caenina* il cui sovrano Acrone fu ucciso dallo stesso re di Roma e di cui consacrò le

⁹⁸ Si trattano degli *aedes Apollinis in circo, Iouis Statoris in porticu Octaviae, Martis in circo Flaminio, Neptuni in circo, Iunonis Reginae in porticu Octaviae, Felicitatis in Campo*. Nel consueto, ma formale, rispetto della tradizione repubblicana, Augusto preserva la dedica originaria di alcuni tra i templi più cari alla venerazione popolare, quali, ad esempio, quelli di Diana (13 agosto), di Giove Ottimo Massimo (13 settembre) e di Giunone Regina (23 dicembre). GROS 1976, pp. 28-34; ESTIENNE 2001, pp. 164-165; PARODO 2021, p. 7.

⁹⁹ Per un approfondimento della tematica in questione si vedano più specificamente: MONTERO 2014; SANTANGELO 2014; SCHEID 2014.

¹⁰⁰ *Mon. Ancy.* 4, 5; *Nep. Att.* 20, 3.

¹⁰¹ D.C. 50,4,4-5.

¹⁰² *Plin. nat.* 18, 6; *Gell.* 7, 7, 8.

prime *spolia opima*¹⁰³, così come raffigurato nella statua al centro dell'esda del portico di destra del Foro di Augusto; i terzi sarebbero stati incaricati di celebrare la memoria di Tito Tazio, collega di Romolo¹⁰⁴, oppure responsabili di un'attività di tipo augurale fondata sull'osservazione delle colombe selvatiche¹⁰⁵, volatili cari a Venere, divina *genetrix* degli *Iulii*.

Puntuale, poi, è la testimonianza di Svetonio¹⁰⁶ in merito al ripristino da parte di Augusto di alcune tra le più arcaiche forme cultuali cadute in disuso¹⁰⁷, tra le quali si annoverano la carica del *flamen Dialis* rimasta vacante dall'87 a.C. dopo il suicidio di L. Cornelio Merula¹⁰⁸, l'*augurium Salutis*, decaduto dal 63 a.C., la celebrazione dei *ludi Saeculares*, avvenuta l'ultima volta il 149 o 146 a.C. per scongiurare il *metus punicus*¹⁰⁹, di quelli *Compitales*, aboliti con un *senatusconsultum* nel 64 a.C. a causa dell'utilizzo dei *collegia compitalicia* con finalità politiche eversive¹¹⁰, e la riforma della *sodalitas dei luperci*.

La reintroduzione dell'augurio della Salute, una forma impetratoria svolta esclusivamente in giornate di pace e comprensiva dell'augurato imperiale¹¹¹, così come quella dei *ludi Saeculares*, commemorati non più in onore di Ade, ma di Apollo, divinità prediletta dal *princeps*, e dopo centodieci anni, anziché il canonico lasso di tempo secolare¹¹², abolito a causa delle empietà perpetuate durante le guerre civili, erano funzionali

¹⁰³ D.H. 2,32-35; Liv. 1, 10; Plu. *Rom.* 16, 27.

¹⁰⁴ Tac. *ann.* 1, 54.

¹⁰⁵ Varro *ling.* 5, 85.

¹⁰⁶ Suet. *Aug.* 31, 4.

¹⁰⁷ Dell'ampia bibliografia dedicata alla suddetta tematica si vedano in particolare: SCHEID 2009; BIANCHI 2016, pp. 16-53; PARODO 2020, pp. 258-264.

¹⁰⁸ Vell. 2, 22; Flor. 3, 22.

¹⁰⁹ Liv. 7, 27, 1; Liv. *perioch.* 49, 6; Plu. *Publ.* 21, 2-3; Cens. 17, 8, 10; Zon. 2, 1.

¹¹⁰ Ascon. *Pis.* 7.

¹¹¹ D.C. 37, 24, 2.

¹¹² *Mon. Ancy.* 22, 2; Cens. 17, 10; Hor. *carm. saec.* 1.

all'inaugurazione di una nuova *aurea aetas* di prosperità priva di conflitti¹¹³. La riorganizzazione dei *ludi Compitales* deve invece essere contestualizzata nel quadro della suddivisione urbanistica di Roma in quattordici *regiones* nel 7 a.C., in base alla quale in ognuno dei *compita* cittadini veniva collocata, a fianco alle immagini dei due *Lares compitales*, quella del *Genius Augusti*¹¹⁴ in modo da sostituirsi a quella del *pater familias*, assumendo di conseguenza il ruolo simbolico di capofamiglia del popolo romano¹¹⁵.

Il concreto interesse nutrito dal *princeps* nei confronti dei *Lupercalia* si fonda invece su quattro specifici aspetti¹¹⁶: le note relazioni mitografiche tra gli *Iulii* e Romolo, a cui la tradizione attribuisce l'introduzione della festa¹¹⁷, tanto profonde da legittimare la collocazione di alcune statue della famiglia imperiale, tra cui una equestre di Druso, entro il *tèmenos* del *Lupercal*¹¹⁸; le connotazioni fertilistiche della *fustigatio* rituale della festa, e che Augusto sfrutta per propagandare i suoi interventi legislativi in campo matrimoniale finalizzati all'incremento della natalità; la politica moralizzatrice augustea che si esplicita nel divieto per i giovani di accedere alla corsa dei *luperci* prima che avessero raggiunto l'età puberale¹¹⁹; la decisione di riservare agli *equites* la partecipazione alla loro *sodalitas*¹²⁰, parallelamente alla crescita della loro rilevanza nella vita pubblica romana e alla correlazione semantica, già individuata dalle fonti

¹¹³ COARELLI 1993B, pp. 211-229; BERNSTEIN 1998, pp. 131-142; FORSYTHE 2012, pp. 49-68.

¹¹⁴ *Ov. fast.* 5, 145-146; *Suet. Aug.* 30, 1; 31, 4; *D.C.* 55, 8, 6-7; *Plin. nat.* 3, 5, 66.

¹¹⁵ Per una puntuale panoramica in merito al tema in questione si vedano: FRASCHETTI 1990, pp. 250-268; SCHEID 2001; GRADEL 2002, pp. 116-139;

¹¹⁶ Su tutta la problematica, piuttosto articolata, si vedano in particolare: FERRIÈS 2009; ŠTERBENC ERKER 2009; PARODO 2017B.

¹¹⁷ *Ov. fast.* 2, 361-380; *Plu. Rom.* 21, 8-10; *Val. Max.* 2, 2, 9; *Serv. Aen.* 8, 663.

¹¹⁸ *Mon. Ancy.* 19, 2; *CIL* 6, 912.

¹¹⁹ *Suet. Aug.* 31, 4; cfr. *Mon. Ancy.* 19, 2.

¹²⁰ *Val. Max.* 2, 2, 9.

antiche¹²¹, tra i *Lupercalia* e la *Transvectio equitum*, la parata solenne dei cavalieri che si svolgeva ogni 15 luglio.

Presentato il contesto storico-culturale entro il quale venne elaborata la restaurazione religiosa augustea, risulta più agevole contestualizzare anche la risemantizzazione di alcuni segmenti rituali propri della *sodalitas* saliare, tra cui il mito afferente *Mamurius Veturius*, quali l'inserimento a titolo onorifico, stabilito dal *senatus consultum* del 29 a.C., del nome del *princeps* negli *axamenta* saliar¹²², al pari di quello del mitico *faber*, e la decisione di destinare il tempio di Marte Ultore a sede di svolgimento delle *cenae saliares*¹²³, i pasti in comune consumati dai *Salii* nelle varie *mansiones* della città¹²⁴. La strategica attenzione rivolta da Augusto nei confronti di un ripristino delle più antiche forme culturali lo conduce ad instaurare dei precisi parallelismi non solo evidentemente con Romolo, ma anche con Numa, in quanto fondatore dell'ordinamento religioso romano e dunque perfettamente compatibile con la definizione del *princeps* come *pius*¹²⁵, tanto che nella parata delle figure esemplari dell'età regia tracciata da Virgilio nell'Eneide, Augusto compare tra i primi due re di Roma¹²⁶.

In tal senso appare esemplare l'emissione nel 17 a.C., in occasione dei *ludi Saeculares* e ad opera del triumviro monetale *P. Licinius Stolo*, di un *denarius* decorato sul rovescio con l'immagine di un *apex* al centro tra due *ancilia* (Fig. 4), in quanto lo scudo, quale simbolo della legittimazione divina dell'*auctoritas* del *princeps*, è parte integrante del suo programma propagandistico¹²⁷ sia a

¹²¹ Val. Max. 2, 3, 9.

¹²² *Mon. Ancy.* 10; cfr. D.C. 51, 20, 1.

¹²³ *CIL* VI, 2158.

¹²⁴ HABINEK 2005, pp. 25-26; GRANINO CECERE 2014, pp. 109-111; SARULLO 2014, pp. 16-17.

¹²⁵ GALINSKY 1996, pp. 35-37; LITTLEWOOD 2002, pp. 184-194; LABATE 2010, pp. 207-210.

¹²⁶ Verg. *Aen.* 6, 777-812.

¹²⁷ HÖLSCHER 1967, pp. 102-112; BINDER 1971, pp. 192-194; EDEN 1973.

livello di comunicazione verbale che iconica, come testimoniano le immagini incise sullo scudo istoriato di Enea che rievocano il mito dell'*ancile* divino¹²⁸, gli scudi posti nell'attico del Foro di Augusto e il *clipeus virtutis* assegnatogli nel 27 a.C.¹²⁹. Alla prima età augustea risale inoltre un rilievo marmoreo frammentario pertinente ad una *sella curulis* di incerta provenienza¹³⁰, verosimilmente parte del monumento funerario di un magistrato salio, su cui è raffigurata una cerimonia processionale con trasporto degli *ancilia* sospesi ad una pertica ad opera di *ministri* che coadiuvavano i *Salii* in tale attività¹³¹, seguiti da littori, analogamente all'immagine incisa sulla nota gemma in sardonica di *Appius Alce* (fine IV-inizi III sec. a.C.)¹³² (Fig. 5).

Del circolo di Mecenate, infine, fecero parte anche due delle maggiori personalità letterarie del tempo più volte citate in merito alla vicenda mitica di Mamurio. Ovidio, i cui *Fasti* contribuirono alla ratificazione del processo di manipolazione del patrimonio religioso romano attuato dal *princeps*, grazie al loro sforzo esegetico di carattere antiquario dei più arcaici culti romani, e Propertio, la cui definizione etnica di *Mamurius* come di un fabbro osco concorse alla costruzione in senso 'nazionalistico' della *Kulturpolitik* augustea impostata su una dimensione di più vasto respiro italico e dettata, similmente alle virgiliane *laudes Italiae*¹³³, dalla necessità di cementare la coesione di una penisola italica pacificata dopo le sanguinose guerre civili in coincidenza dell'inizio della nuova *aurea aetas*¹³⁴.

¹²⁸ Verg. *Aen.* 8, 663-664.

¹²⁹ *Mon. Ancy.* 32, 2; cfr. D.C. 51, 22, 1.

¹³⁰ Città del Vaticano, Musei Vaticani. SCHÄFER 1980, pp. 365-370; COLONNA 1991, pp. 90-91; BORGNA 1993, p. 13.

¹³¹ D.H. *ant.* 2, 71, 1.

¹³² Firenze, Museo Archeologico Nazionale. COLONNA 1991, pp. 87-88; BORGNA 1993, pp. 10-11; TORELLI 1997, pp. 227-228.

¹³³ Verg. *georg.* 2, 136-176.

¹³⁴ Sul ruolo dell'*intelligibenzia* nell'elaborazione della propaganda augustea si vedano: ZANKER 1987, pp. 171-196; FRASCHETTI 1990, pp. 29-38; GALINSKY 1996, pp. 93-100.

BIBLIOGRAFIA

AIGNER FORESTI 1993: L. Aigner Foresti, *Oggetti di profezia politica: gli "ancilia" del "Collegium Saliorum"*, in M. Sordi (ed.), *La profezia nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1993, pp. 159-168.

ALONSO FERNÁNDEZ 2016: Z. Alonso Fernández, *Redantruare: cuerpo y cinestesia en la ceremonia saliar*, «'Ilu» 21, 2016, pp. 9-30.

ANDO 2001: C. Ando, *The Palladium and the Pentateuch: Towards a Sacred Topography of the Later Roman Empire*, «Phoenix» 55, 3-4, pp. 369-410.

BETTINI 2015: M. Bettini, *Il dio elegante: Vertumno e la religione romana*, Einaudi, Torino 2015.

BERNSTEIN 1998: F. Bernstein, *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom*, Steiner, Stuttgart 1998.

BIANCHI 2016: E. Bianchi, *Augusto e l'utilizzazione carismatica delle tradizioni religiose. Una contestualizzazione frammentaria*, in G. Negri, A. Valvo (eds.), *Studi su Augusto. In occasione del XX centenario della morte*, Giappichelli Editore, Torino 2016, pp. 7-53.

BINDER 1971 G. Binder, *Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis*, Hain, Meisenheim am Glan.

BOLDREER 2001: F. Boldrer, *Il mito di Vertumno tra Properzio e Ovidio*, «AppRomFil» 3, 2001, pp. 87-111.

BÖMER 1958: F. Bömer, *P. Ovidius Naso. Die Fasten, II. Kommentar*, Winter, Heidelberg 1958.

BORGNA 1993: E. Borgna, *Ancile e arma ancilia. Osservazioni sullo scudo dei Salii*, «Ostraka» 2.1, 1993, pp. 9-42.

BRELICH 1955: A. Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi, Vol. II*, Editori Riuniti, Roma.

BREMMER 1983: J.N. Bremmer, *Scapegoat Rituals in Ancient Greece*, «HarvStClPhil» 87, 1983, pp. 299-320.

BREMMER 1993: J.N. Bremmer, *Three Roman Aetiological Myths*, in F. Graf (ed.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1993, pp. 158-174.

CARBONI, GIUMAN 2015: R. Carboni, M. Giuman (eds.), *Sonora. La comunicazione acustica nel mondo mitico, magico e religioso dell'antichità classica*, Morlacchi Editore, Perugia 2015.

COARELLI 1993A: F. Coarelli, s.v. «Clivus Mamuri», *LTUR* 1, 1993, pp. 282-283.

COARELLI 1993B: F. Coarelli, *Note sui ludi Saeculares*, in J.-P. Thuillier (ed.), *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique*, Publications de l'École française de Rome, Rome 1993, pp. 211-245.

COLONNA 1991: G. Colonna, *Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii*, «ArchCl» 43, 1991, pp. 55-122.

CRUCCAS, PARODO 2015: E. Cruccas, C. Parodo, *Canentes et rite saltantes solebant. Suoni perduti di danze in armi tra mondo greco e romano*, in CARBONI, GIUMAN 2015, pp. 141-166.

DEROSE EVANS 1992: J. DeRose Evans, *The Art of Persuasion: Political Propaganda from Aeneas to Brutus*, Michigan University Press, Michigan 1992.

DIVJAK, WISCHMEYER 2014: J. Divjak, W. Wischmeyer, *Das Kalenderhandbuch von 354. Der Chronograph des Filocalus, Bd. I: Der Bildteil des Chronographen – Bd. II: Der Textteil, Listen der Verwaltung*, Holzhausen, Wien 2014.

ECKSTEIN 1982: A.M. Eckstein, *Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome*, «AmJAncHist» 7, 1982, pp. 69-95.

EDEN 1973: P.T. Eden, *The Salii on the Shield of Aeneas. Aeneid 8, 663-6*, «RhM» 116, 1973, pp. 78-83.

ESTIENNE 2001: S. Estienne, *Les lieux du religieux à Rome, de César à Commode: un état de la question*, «Pallas» 55, 2001, pp. 155-175.

ESTIENNE 2005: S. Estienne, s.v. «Les sodalités. Saliens (Salii Palatini, Salii Collini)», *ThesCRA* 5, 2005, pp. 85-87.

FEDELI 2001: P. Fedeli, *Il mito di Vertumno tra Properzio e Ovidio*, «AppRomFil» 3, 2001, pp. 87-111.

FERRI 2016: G. Ferri, *I Salii e gli ancilia*, in G. Casadio, A. Mastrocinque, C. Santi (eds), *APEX. Studi Storico-Religiosi in Onore di Enrico Montanari*, Quasar, Roma 2016, pp. 87-96.

FERRI 2021: G. Ferri, *Neu morem in Salium sit requies pedum. Danza estatica nella religione romana?*, «SMSR» 87.2, 2021, pp. 468-479.

FERRIÈS 2009: M.-C. Ferriès, *Luperci et lupercalia de César à Auguste*, «Latomus» 69, 2009, pp. 373-392.

FORSYTHE 2012: G. Forsythe, *Time in Roman Religion: One Thousand Years of Religious History*, Routledge, London-New York 2012.

FOUCHER 1962: L. Foucher, *Decouvertes archeologiques a Thysdrus en 1961*, SEAC, Tunis 1962.

FOUCHER 1974: L. Foucher, *Sur une image du mois de Mars*, «ABPO» 81.1, 1974, pp. 3-11.

FOUCHER 2002: L. Foucher, *Le calendrier de Thysdrus*, «AntAfr» 36, 2002, pp. 63-108.

FRASCHETTI 1981: A. Frascchetti, *Le sepolture rituali del Foro Boario*, in J. Scheid (ed.), *Le délit religieux dans la cité antique. Actes de la table ronde de Rome (Rome, 6-7 avril 1978)*, Publications de l'École française de Rome, Rome 1981, pp. 51-115.

FRASCHETTI 1984: A. Frascchetti, *La sepoltura delle Vestali e la Città*, in Y. Thomas (ed.), *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique. Actes de la table ronde de Rome (9-11 novembre 1982)*, Publications de l'École française de Rome, Rome, pp. 97-129.

FRASCHETTI 1990: A. Frascchetti, *Roma e il principe*, Laterza, Roma-Bari 1990.
FRAZER 1890: J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, voll. I-II, Macmillan and Co., London-New York 1890.

GALINSKY 1996: K. Galinsky, *Augustan Culture: An Interpretive Introduction*, Princeton University Press, Princeton 1996.

GALLO 2023: M. Gallo, *Pilumnoe Poploe, interpretazioni e fonti*, «Graeco-Latina Brunensia» 28.1, 2023, pp. 33-51.

GEERTMAN 2004: H. Geertman, *Hic fecit basilicam. Studio sul Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*, Peeters, Leuven 2004.

GRADEL 2002: I. Gradel, *Emperor Worship and Roman Religion*, Clarendon Press, Oxford 2002.

GRANINO CECERE 2014: M. Granino Cerere, *I salii tra epigrafia e topografia*, in URSO 2014, pp. 105-128.

GRASSIGLI 2015: G.L. Grassigli, *La parola ambigua. Dialoghi pericolosi tra uomini e dèi*, in CARBONI, GIUMAN 2015, pp 169-185.

GRASSIGLI 2016: G.L. Grassigli, *L'uno e il molteplice: storia di un'identità dispersa. Lo scudo di Numa*, «Otium» 1, 2016, pp. 1-25.

GROS 1976: P. Gros, *Aurea Templi. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l'époque d'auguste*, Publications de l'École française de Rome, Rome 1976.

GUITTARD 2007: C. Guittard, *Carmen et prophéties à Rome*, Brepols, Turnhout 2007.

HARTMANN 2010: A. Hartmann, *Zwischen Relikt und Reliquie, Objektbezogene Erinnerungspraktiken in Antiken Gesellschaften*, Verlag Antike, Berlin 2010.

ILLUMINATI 1961: A. Illuminati, *Mamurius Veturius*, «SMSR» 32, 1961, pp. 41-80.

InscrIt XIII.2: A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae. Volumen XIII: fasti et elogia. Fasciculus 2: fasti anni numani et iuliani accedunt ferialia, menologia rustica, parapegmata*, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1963.

JÄGER 2021: N. Jäger, *Himmelsschilde und Blitze – der ancilia-Mythos bei Ovid, Plutarch und anderen*, in G. Gabriel, B. Kärger, A. Zgoll (eds.), *Was vom Himmel kommt. Stoffanalytische Zugänge zu antiken Mythen aus Mesopotamien, Ägypten, Griechenland und Rom*, De Gruyter, Berlin-New York 2021, pp. 511-543.

LABATE 2010: M. Labate, *Passato remoto: età mitiche e identità augustea in Ovidio*, F. Serra Editore, Pisa-Roma 2010.

LATTE 1960: K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Beck, München 1960.

LITTLEWOOD 2002: J.R. Littlewood, *Imperii Pignora imperii certa. The Role of Numa in Ovid's Fasti*, in G. Herbert-Brown (ed.), *Ovid's Fasti. Historical Readings at its Bimillennium*, Oxford University Press 2002, pp. 175-197.

LOICQ 1964: J. Loicq, *Mamurius Veturius et l'ancienne représentation italique de l'année*, in M. Reinard, R. Schelling (eds.), *Hommages à Jean Bayet*, Collection Latomus, Bruxelles-Berchem 1964, pp. 401-426.

MAIURI 2009: A. Maiuri, *L'equipaggiamento saliare tra funzionalità estetica e simbologia sacrale*, in S. Botta (ed.), *Abiti, corpi, identità: significati e valenze profonde del vestire*, Edizioni SEI, Firenze 2009, pp. 149-168.

MARTINI 1971: W. Martini, *Die etruskische Ringsteinglyptik*, Kerle, Heidelberg 1971.

MONTERO 2014: S. Montero, *I sodales Titii: tradizione e innovazione*, in URSO 2014, pp. 191-221.

PARKER 1983: R. Parker, *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Clarendon Press, Oxford 1983.

PARKER 2005: R. Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford University Press, Oxford 2005.

PARODO 2014A: C. Parodo, *La fiesta y el tiempo. La representación de las festividades religiosas en los calendarios figurados romano-bizantinos*, in L. Neira Jimenez (ed.), *Religiosidad, rituales y prácticas mágica en los mosaicos romanos*, CVG, El Boalo-Madrid 2014, pp. 23-44.

PARODO 2014B: C. Parodo, *I Mamuralia e la sintassi del rituale dello scapegoat nell'antichità classica*, «ArcheoArte» 3, 2014, pp. 195-212 (<https://ojs.unica.it/index.php/archeoarte/article/view/872>).

PARODO 2015: C. Parodo, *I Mamuralia del calendario figurato di Thysdrus: un caso di "invented tradition"?*, in P. Ruggeri (ed.), *L'Africa romana XX. Momenti di continuità e rottura: bilancio di trent'anni di convegni L'Africa romana. Atti del XX Convegno di studi. Alghero - Porto Conte Ricerche, 26-29 settembre 2013*, Carocci, Roma 2015, pp. 383-397.

PARODO 2017A: C. Parodo, *Immagini del tempo degli dei, immagini del tempo degli uomini. Un'analisi delle iconografie dei mesi nei calendari figurati romani e bizantini e del loro contesto storico-culturale*, Archaeopress, Oxford 2017.

PARODO 2017B: C. Parodo, *La maledizione della sterilità. I Lupercalia come strumento di legittimazione sacrale della politica augustea di incremento demografico*, «Otium» 3, 2017, pp. 1-20 (<http://www.otium.unipg.it/otium/article/view/38>).

PARODO 2020: C. Parodo, *"Chi controlla il passato controlla il futuro". Un'ipotesi circa l'elaborazione in età augustea delle iconografie dei Compitalia e dei Lupercalia nei mosaici dei mesi*, «MEFRA» 132-1, 2020, pp. 249-271.

PARODO 2021: C. Parodo, *Oltre l'orizzonte degli eventi. Augusto e l'uso ideologico del tempo e dello spazio*, «Medea» VII.1, 2021, pp. 1-28 (<https://ojs.unica.it/index.php/medea/article/view/4593>).

PARRISH 1992: D. Parrish, s.v. «Menses», *LIMC* VI.1, 1992, pp. 479-500.

PHILLIPS 1999: C.R. Phillips, s.v. «Mamurius Veturius», *DNP* 7, 1999, col. 787.

PRAET 2016 : R. Praet, *Re-anchoring Rome's Protection in Constantinople: The pignora imperii in Late Antiquity and Byzantium*, «Sacris Erudiri» 55, 2016, pp. 277-319.

PRESCENDI 2022: F. Prescendi, *Trois pas vers les dieux. Le tripudium entre danse et divination*, in K. Schlapbach (eds.), *Aspects of Roman Dance Culture*, Steiner, Stuttgart 2022, pp. 65-84.

RADKE 1993: G. Radke, *Römische Feste im Monat März*, «Tyche» 8, 1993, pp. 129-142.

RICHARDSON JR. 1992: L. Richardson jr., *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore-London 1992.

RÜPKE 1990: J. Rüpke, *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Steiner, Stuttgart 1990.

SABBATUCCI 1988: D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Il Saggiatore, Milano 1988.

SALZMAN 1990: M.R. Salzman, *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1990.

SANTANGELO 2014: F. Santangelo, *I feziali tra rituale, diplomazia e tradizioni inventate*, in URSO 2014, pp. 83-103.

SARULLO 2014: G. Sarullo, *Il "Carmen Saliare": indagini filologiche e riflessioni linguistiche*, De Gruyter, Berlin-New York 2014.

SAVORANI 2021: F. Savorani, *La vecchia e il fabbro: Anna Perenna e Mamurius Veturius nella renovatio temporis dell'anno romano*, «SMSR» 87.2, 2021, pp. 606-655.

SCHÄFER 1980: Th. Schäfer, *Zur Ikonographie der Salier*, «JdI» 95, 1980, pp. 342-373.

SCHEID 2001: J. Scheid, *Honorer le prince et vénérer les dieux: culte public, cultes des quartiers et culte impérial dans la Rome augustéenne*, in N. Belayche (ed.),

Rome, *les Cèsars et la Ville aux deux premiers siècles de notre ère*, Presses universitaires de Rennes 2001, pp. 85-105.

SCHEID 2009: J. Scheid, *Les restaurations religieuses d'Octavien /Auguste*, in F. Hurllet, B. Mineo (eds.), *Le principat d'Auguste. Réalités et représentations du pouvoir autour de la Res publica restituta*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2009, pp. 119-128.

SCHEID 2014: J. Scheid, *I sacerdozi "arcaici" restaurati da Augusto. L'esempio degli Arvali*, in URSO 2014, pp. 177-190.

SCULLARD 1981: H.H. Scullard, *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*, Thames & Hudson, London 1981.

SIMON 1983: E. Simon, *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, University of Wisconsin Press, Madison 1983.

ŠTERBENC ERKER 2009: D. Šterbenc Erker, *Das Lupercalia-Fest im augusteischen Rom: Performativität, Raum und Zeit*, «ArchRel» 11, 2009, pp. 145-178.

STERN 1966: H. Stern, *La représentation du mois de mars d'une mosaïque d'El-Djem*, in R. Chevallier (ed.), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, S.E.V.P.E.N, Paris 1966, pp. 597-609.

STERN 1974: H. Stern, *Note sur deux images du mois de Mars*, «REL» 52, 1974, pp. 70-74.

STERN 1981: H. Stern, s.v. «Les calendriers romains illustrés», *ANRW* II.12.2, 1981, pp. 431-475.

STOK 2004: F. Stok, *Lo spettacolo degli ancilia*, in L. Landolfi (ed.), *Nunc teritur nostris area maior equis. Riflessioni sull'intertestualità ovidiana: i Fasti*, Flaccovio Editore, Palermo 2004, pp. 69-79.

TORELLI 1990: M. Torelli, *Riti di passaggio maschili di Roma arcaica*, «MEFRA» 102.1, 1990, pp. 93-106.

TORELLI 1997: M. Torelli, *Appius Alce. La gemma fiorentina con rito saliare e la presenza dei Claudii in Etruria*, «StEtr» 63, pp. 227-255.

TORELLI 2006: M. Torelli, *Insignia Imperii. La genesi dei simboli del potere nel mondo etrusco e romano*, «Ostraka» 15.2, 2006, pp. 407-430.

URSO 2014: G. Urso (ed.), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli (26-28 settembre 2012)*, Edizioni ETS, Pisa 2014.

USENER 1875: H.K. Usener, *Italische Mythen*, «RhM» 30, 1875, pp. 182-229.

VERSNEL 1993: H.S. Versnel, *Inconsistencies in Greek & Roman Religion, Vol. II: Transition & Reversal in Myth & Ritual*, Brill, Leiden-Boston 1993.

ZANKER 1987: P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, Beck, München 1987.

ZAZOFF 1983: P. Zazoff, *Die Antiken Gemmen*, Beck, München 1983.

ZWIERLEIN-DIEHL 1969: E. Zwierlein-Diehl, *Antike Gemmen in deutschen Sammlungen. Band II: Staatliche Museen preussischer Kulturbesitz Antikenabteilung Berlin*, Prestel, München 1969.



Fig. 1. Mosaico di Marzo; Roma, Galleria Borghese (da <https://www.collezionegalleriaborghese.it/opere/mosaico-pavimentale-con-raffigurazione-del-mese-di-marzo>).

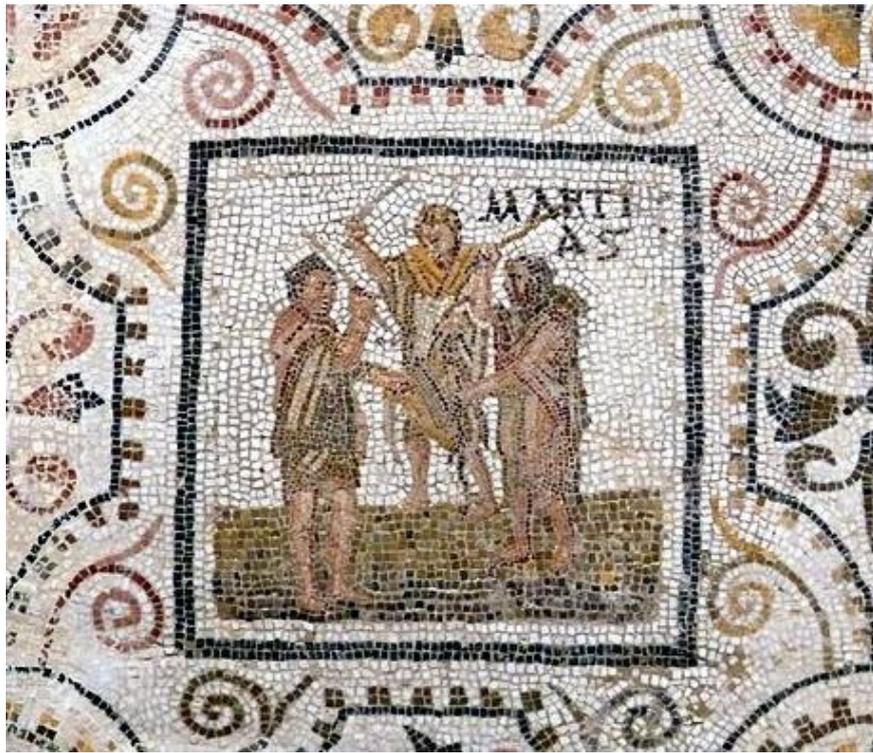


Fig. 2. Mosaico dei mesi di Thysdrus (particolare di Marzo); El Djem, Musée Archéologique de Sousse (da https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Sousse_Museum_in_the_Medina_Part1_030.jpg).



Fig. 3. Corredo della tomba 1036 di Casal del Fosso-Veio (RM) (da https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Scudi_bilobati_di_bronzo,_necropoli_di_casal_del_fosso,_tomba_1036_a_fossa,_750-730_ac_ca.jpg).



Fig. 4. Denarius di P. Licinius Stolo con due *ancilia* tra *apex*; London, British Museum (da <https://www.britishmuseum.org/collection/image/631250001>).

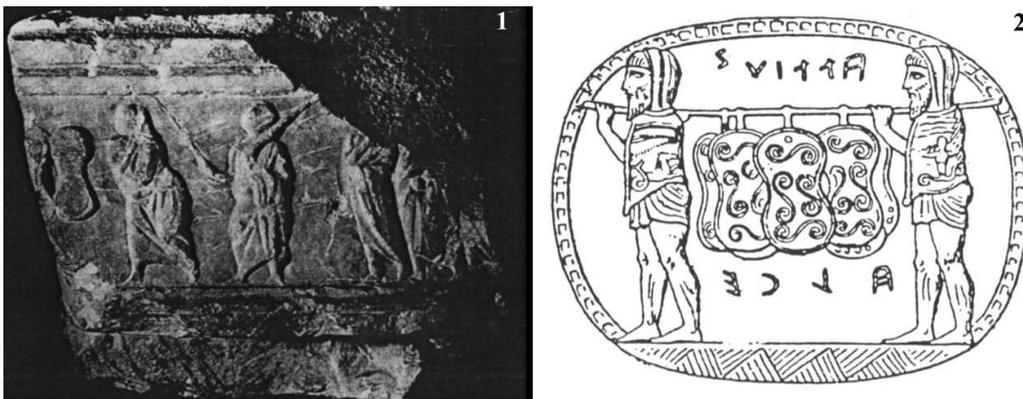


Fig. 5. Frammento di *sella curulis* (1) e gemma di Appius Alce (2, disegno) con scena di trasporto degli *ancilia* (Città del Vaticano, Musei Vaticani; Firenze, Museo Archeologico Nazionale) (da Crucca, Parodo 2015, figg. 7, 9; elaborazione dell'immagine a cura dell'Autore).