



www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN 2532-0335 – DOI 10.5281/zenodo.5511803



No. 3, Anno 2017 – Article 9

Culti e purificazione postbellica lungo la *Sacra via*

Francesco Marcattili✉

*Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione,
Università di Perugia*

Abstract: In this paper, the different types of purifying practices celebrated along the *Sacra Via* have been collected and examined in a systematic perspective. They correspond to places of worship or complexes such as the *tigillum Sororium* and the *lucus* of Strenia, the statue of *Cloelia*, the *Regia*, the *sacellum* of *Cloacina* along with the nearby *Lautolae*, the *atrium Sutorium* and the *Volcanal* in the *Comitium*. Then the properties of the ingredients/substances that were used in purification are discussed: they included water, fire, sulphur and, above all, laurel and myrtle, plants that were frequently used in fumigation (*suffitiones/suffimenta*) and employed by the *milites* on their return from war.

Keywords: *Sacra Via*, cults, purification, laurel, myrtle

ID-ORCID: 0000-0003-2629-6674

HAGNOS, MIASMA E KATHARSIS. VIAGGIO TRA LE CATEGORIE DEL PURO E DELL'IMPURO
NELL'IMMAGINARIO DEL MONDO ANTICO

*Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Simonetta Angiolillo
(Cagliari, 4-6 maggio 2016)*

a cura di Marco Giuman, Maria Paola Castiglioni, Romina Carboni

✉ Address: Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione,
Università degli Studi di Perugia, Piazza G. Ermini 1 – Perugia, Italia (Email:
francesco.marcattili@unipg.it; francescomarcattili@tiscali.it).

Nel suo volume sul Foro Romano in età arcaica¹, in particolare nel capitolo intitolato «Le funzioni della *Sacra via*»², F. Coarelli ha ampiamente messo in luce lo stretto rapporto che almeno a partire dall'età regia intercorre tra questo asse stradale e la sfera bellica. Lungo il percorso della *Sacra via* la tradizione ambienta episodi decisivi della guerra romano-sabina, e proprio l'interpretazione di alcuni racconti eziologici e l'esame di celebri luoghi di culto liminari e di origine preurbana fondati in rapporto con la palude del Velabro e la stessa via, hanno spinto Coarelli a chiedersi se questa non possa essere identificata con un antichissimo percorso trionfale³. Sono soprattutto la collocazione e le funzioni del *tigillum Sororium*⁴, definito – sempre da Coarelli – come «più antica porta trionfale»⁵, a sostenere molte delle ipotesi e delle interpretazioni dell'illustre studioso, che in alcune pagine accenna anche alle pratiche di purificazione collegate al ritorno degli eserciti⁶. Ora in questa sede cercheremo di ampliare ed approfondire l'indagine su luoghi, forme e funzioni di queste prassi, di esaminarle sinteticamente e in una prospettiva sistematica, iniziando proprio dal *tigillum Sororium*⁷ e dall'area sacra che, secondo Varrone⁸, costituiva il *caput Sacrae viae*: il sacello ed il *lucus* di Strenia⁹ sulle Carine¹⁰.

¹ COARELLI 1983.

² COARELLI 1983, pp. 108-118.

³ COARELLI 1983, p. 118. Sul trionfo romano in generale, con prospettive e posizioni spesso diverse, si vedano tra i molti VERSNEL 1970; COARELLI 1988, pp. 414-437; ITGENSHORST 2005; RÜPKE 2006; VERSNEL 2006; BASTIEN 2007; BEARD 2007; LA ROCCA, TORTORELLA 2008; MENICHETTI 2013; POPKIN 2016.

⁴ COARELLI 1983, pp. 111-118.

⁵ COARELLI 1983, pp. 113, 117.

⁶ Più in generale, sulle prassi di purificazione di età romana, si vedano l'ampia sintesi in *ThesCRA* 2, 2004, 63-87 (V. Saladino) e LENNON 2013, ai quali si rinvia anche per la bibliografia precedente.

⁷ COARELLI 1999a.

⁸ Varro *ling.* 5, 47. Cfr. anche Fest. 372 L.

⁹ COARELLI 1999b.

¹⁰ Più in generale, sulla topografia e sui culti di questa zona di Roma, PALOMBI 1997; CARANDINI 2010, pp. 18-33; CARANDINI, CARAFA 2012, pp. 281-306.

Sulla funzione purificatrice del *tigillum Sororium* si è scritto da tempo. A partire da G. Dumézil¹¹, che considerava tale passaggio con i suoi riti necessario ai *milites* di ritorno dalle campagne militari per espiare il *furor* bellico ed i suoi temibili esiti prima della loro riammissione nel corpo civico. Si tratta, in altre parole, di rituali celebrati affinché i guerrieri giunti alle porte della città nello *status* di *impiati* potessero essere mondati dal sangue dei nemici uccisi e dalle ritorsioni dei loro funesti spiriti¹². Come è noto, tale complementare finalità del *tigillum* è fissata nella tradizione eziologica dall'uccisione dei tre Curiazi e dall'omicidio violento della sorella dell'Orazio superstite¹³; un omicidio che, se non espiato, avrebbe suscitato l'ira degli dei contro la città, come sottolinea Dionigi di Alicarnasso che, nel passo relativo all'episodio, scrive con dovizia di dettaglio della necessità di «placare gli dei», «purificare l'uomo», di «celebrare sacrifici di espiazione», ovvero «cerimonie di espiazione»¹⁴. Va del resto ricordato che lo scontro tra Orazi e Curiazi si era svolto secondo tradizione presso le *fossae Cluiliae*¹⁵, il cui nome rinvia al verbo arcaico *cluere* («purificare»), che ritroveremo in altri luoghi della *Sacra via* deputati allo svolgimento di prassi espiatorie. Ora, se dovessimo identificare una dimensione esistenziale *post-mortem* per Orazia, dovremmo verosimilmente inserirla – come Remo, vittima a sua volta di fratricidio – tra quelle temibili *umbrae vagantes* che i Romani chiamavano *Lemures*. Spiriti di uomini e donne morti in guerra o comunque violentemente, che si cercava di placare nel triduo purificatorio dei *Lemuria* di maggio (9, 11, 13), celebrato significativamente alla fine del ciclo bellico primaverile pochi giorni prima del *Tubilustrium* del 23 dello stesso mese¹⁶.

¹¹ DUMÉZIL 1969, pp. 11-50; DUMÉZIL 1973, pp. 308-314. Sulla scia di Dumézil, cfr. CAPDEVILLE 1973, pp. 428-432.

¹² MARCATTILI 2009a, p. 434.

¹³ Liv. 1, 25-26.

¹⁴ Dion. Hal. 3, 22.

¹⁵ COARELLI 2004.

¹⁶ MARCATTILI 2011.

In corrispondenza del *tigillum Sororium*, oltre ai rituali celebrati presso gli altari dedicati alle due divinità della porta – *Ianus Curiatius* e *Iuno Sororia* – ed al passaggio fisico e simbolico del giogo, è verosimile pensare che, al ritorno dalla guerra, fosse coinvolto nelle celebrazioni un qualche tangibile ingrediente utilizzato dai *milites* con la concreta finalità di purificarsi. Ebbene, sulla base di una serie di considerazioni che cercherò di illustrare, credo che questo prezioso ingrediente fosse tratto dal vicino *lucus* di allori dedicato a Strenia. Come ho già avuto modo di sottolineare in altra sede¹⁷ sulla base di un passo di Masurio Sabino tramandato da Plinio¹⁸, l'alloro è infatti pianta dalle indiscusse proprietà espiatorie¹⁹ che veniva impiegato per suffumigi (*suffitiones/suffimenta*) che, secondo credenze dai tratti atavici, dovevano assicurare la purificazione dalla contaminazione determinata dal sangue dei nemici morti in battaglia (...*quia suffimentum sit caedis hostium et purgatio*). Una fonte senz'altro autorevole, Masurio, e la cui attendibilità è confermata da un lemma di Festo (s.v. *laureati milites*)²⁰, nel quale si ribadisce il comune uso espiatorio dell'alloro nei suffumigi e dove, in piena sintonia con il sostantivo *purgatio* di Masurio, si utilizza l'aggettivo *purgati* per indicare proprio gli uomini d'armi ormai mondati. *Milites* che, coronati di alloro, seguivano il carro del vincitore lungo il percorso del trionfo:

Laureati milites sequebantur currum triumphantis, ut quasi purgati a caede humana intrarent Urbem. Itaque tandem laurum omnibus suffitionibus adhiberi solitum erat, vel quod medicamento siccissima sit, vel quod omni tempore viret, ut similiter respublica floreat.

Soldati coronati di alloro seguivano il carro del trionfatore, così da entrare in città come purificati dal sangue degli uomini che avevano ucciso. Pertanto alla fine si era soliti utilizzare l'alloro per ogni genere di fumigazione, o perché molto secco si ritiene abbia proprietà terapeutiche, o perché è sempreverde così che similmente fiorisca lo Stato.

¹⁷ MARCATTILI 2009a.

¹⁸ Plin. *nat.*, 15, 135.

¹⁹ Cfr. soprattutto Plin. *nat.* 15, 138.

²⁰ Paul. Fest. 104 L.

Come ho scritto in un articolo di qualche anno fa, «la conclusione a cui conducono i passi appena esaminati di Masurio e Festo, è che coloro che sfilavano nel trionfo coronati di alloro certificavano alla collettività l'avvenuta purificazione, proclamavano l'abbandono del temibile *status* di *impiati* e la loro ritrovata dignità di *cives*»²¹. Nel lemma di Festo riassunto da Paolo Diacono è significativo anche il riferimento alle proprietà terapeutiche dell'alloro, che danno ragione di uno dei caratteri che Giovanni Lido attribuisce a Strenia²²: questa divinità « che presiede alle vittorie » – così Lido – si identificherebbe con *Salus* (*Strena* in sabino), e all'alloro del suo *lucus* dovevano quindi essere attribuite anche facoltà terapeutiche, proprio come all'alloro che ricorre (come rimedio medico e attributo) nei culti di Asclepio-Esculapio ed Apollo²³; proprietà del resto necessarie a risanare e fortificare i guerrieri stremati dal *reditus*, a curarne i traumi fisici ed a renderne i corpi nuovamente *strenui*²⁴. Va ricordato che Simmaco (e le sue fonti) collegavano la fondazione del culto di Strenia a Tito Tazio²⁵, il diarca sabino sepolto nel *lucus* di allori del *Lauretum* dell'Aventino, da cui non solo a partire da una certa fase si ottenevano le corone per il trionfo²⁶, ma dove Plutarco collocava l'*Armilustrum*²⁷. Nome che indica sia un complesso funzionale a cerimonie di *lustratio* che resta di incerta ubicazione; sia la festa marziale di purificazione delle armi del 19

²¹ MARCATTILI 2009a, p. 434.

²² Lyd. *mens.* 4, 4.

²³ Culti del resto introdotti a Roma in occasione di gravi pestilenze, da contrastare in un'ottica religiosa attraverso espiazioni. Sull'uso dell'alloro nel culto apollineo e sulle pratiche purificatorie connesse, cfr. Serv., *Aen.* 1, 329: «Ad Apollo è sacro l'alloro, perché questa pianta viene utilizzata per i suffumigi e per le purificazioni...».

²⁴ Aug. *civ.* 4, 16.

²⁵ Symm. *rel.* 15, 1.

²⁶ Serv. *Aen.* 8, 276; Serv. *buc.* 7, 61; Macr. *Sat.* 3, 12, 1-10. Cfr. COARELLI 1988, pp. 198-199.

²⁷ Plut. *Rom.* 23, 3.

ottobre che in questo stesso edificio si svolgeva²⁸, celebrata da *armati* al ritorno dalla guerra in coppia con l'*October Equus* del 15²⁹ e culminante appunto in una *lustratio*. Ora se procediamo nel nostro cammino lungo la *Sacra via* muovendoci verso la piazza del Foro, riscontriamo la significativa presenza di alberi di alloro – in numero di due – anche nella *Regia*³⁰, edificio dal quale partiva e si concludeva la cerimonia –pure dai limpidi risvolti profilattici – degli *arma ancilia movent* di marzo. *Ancilia* che, appesi a pertiche secondo una consuetudine antichissima (Fig. 1), erano rappresentati a rilievo in un fregio che decorava l'edificio ancora nella ricostruzione di Domizio Calvino³¹ (Fig. 2). È sempre nella *Regia*, del resto, che si concludeva il rito sacrificale menzionato poc'anzi dell'*October Equus* (o « trionfo di Romolo »), quando dopo la contesa simbolica tra *Sacravienses* e *Suburanenses*, nell'altare del *sacrarium Martis* veniva fatto colare il sangue della coda recisa al cavallo immolato presso il *Tarentum*³². Queste *lauri* piantate nella *Regia* potrebbero essere identificate con i due alberi di alloro scolpiti nel rilievo dalla collezione Grimani al Louvre (Fig. 3), il cui *suovetaurile* è stato interpretato come un solenne sacrificio espiatorio celebrato in conseguenza di un *prodigium*³³. Dalla lettura delle fonti (Ossequente³⁴, *Perioche* di Livio³⁵) non si desume se questi allori fossero ubicati simmetricamente all'ingresso della *Regia*, nelle forme che ritroveremo presso la dimora palatina di Augusto.

²⁸ DEGRASSI 1963, pp. 523-524; SABBATUCCI 1988, pp. 331-333; TORELLI 1999, pp. 237-242; MARCATTILI 2009a.

²⁹ Tra gli altri, COARELLI 1997, pp. 61-73.

³⁰ Per una sintesi generale, SCOTT 1999; vedi anche il più recente CARNABUCI 2012, con bibliografia.

³¹ COLONNA 1991; BORGNA 1993; TORELLI 1999.

³² Fest. 190 L.

³³ TORTORELLA 1992, pp. 94-95; ipotesi diversa in CARANDINI 2010, pp. 224, 233.

³⁴ Obseq. 19.

³⁵ Liv. *perioch.* Oxyrh. 50.

Non lontano dalla *Regia*, un altro settore certamente funzionale alle cerimonie del *reditus* era centrato sul sacello di Vica Pota, collegato dalle fonti alla casa di P. Valerio Publicola (*cos.* 509 a.C.) alle pendici della Velia³⁶. Come è stato ribadito recentemente da M. Torelli³⁷, si tratta di un'arcaica divinità gentilizia che sembra avere competenze non diverse dalla più recente Victoria³⁸. L'originaria indole privata del culto è confermata dalla presenza nella stessa area del *sepulcrum* di Publicola, eccezionalmente eretto a spese pubbliche all'interno del pomerio. Senza entrare più in dettaglio su alcune funzioni di questa divinità, ciò che in ogni caso sembra altamente probabile è la relazione tra Vica Pota ed il *reditus* trionfale del capo-clan³⁹. Momento in questa fase storica ancora pertinente ad una dimensione eminentemente personale/privata, ed «atteso da ogni gruppo gentilizio e come tale celebrato da tanti fregi fittili che ornavano le residenze principesche»⁴⁰. La riammissione all'interno di dimore aristocratiche come quella di Publicola esigeva verosimilmente, a sua volta, la celebrazione di un cerimoniale di purificazione. Ed in tal senso mi sembra molto significativo che *in summa Sacra via*, nel vestibolo della dimora attribuita da tradizioni diverse a Tarquinio Prisco o Tarquinio il Superbo, ed identificata da Coarelli proprio con la casa di Publicola⁴¹, fosse dedicato un *signum* dai caratteri peculiari, che sembra ugualmente rivelare un rapporto diretto con pratiche espiatorie: mi riferisco alla statua equestre di *Cloelia*, nome che ancora una volta rinvia al verbo *cluo*, e che Annio Feziale identificava con Valeria figlia dello stesso Publicola⁴². Di tale statua equestre, che è stata

³⁶ ZIOLKOWSKI 1992, pp. 171-172; PALOMBI 1997, pp. 71-84; COARELLI 1999c.

³⁷ TORELLI 2017.

³⁸ Cfr. Cic. *leg.* 2, 28; Ascon *Pis.* 13 C.

³⁹ Come pensa lo stesso Torelli (TORELLI 2017, p. 40).

⁴⁰ TORELLI 2017, p. 40.

⁴¹ COARELLI 1983, pp. 79-83; COARELLI 1995.

⁴² Plin. *nat.* 34, 29. Secondo la versione ricordata da Dionigi di Alicarnasso (8, 55, 4), sarà una Valeria (sorella o figlia di Poplicola) la prima sacerdotessa del santuario di Fortuna

avvicinata da tempo nell'iconografia e nella sostanza religiosa alla greca Afrodite *Ephippos* ed alla romana *Venus Equestris*⁴³, è già piuttosto eloquente la collocazione nel vestibolo: il luogo della *domus* insieme all'*atrium* che sarà eletto, dalla tradizione repubblicana, per l'esposizione/affissione delle spoglie nemiche e dei trofei bellici⁴⁴; un luogo che risulta 'centrale' durante i già citati *Lemuria* di maggio, quando il *pater familias* celebrava il rito apotropaico delle fave nere per spingere *extra ianuas* le anime inquiete dei *lemures*⁴⁵. Ma, soprattutto, lo spazio della *domus* nel quale il giorno delle nozze, dopo essere stata sollevata per rievocare il ratto delle Sabine, la novella sposa veniva accolta dal marito⁴⁶. Qui, *in limine* appunto, dove gli stipiti della casa venivano addobbati con rami di alloro o mirto⁴⁷, si celebrava l'antichissimo, popolare rito dell'*aqua et igni accipere*, la cui complementare natura di rituale purificatorio è già posta in luce dalle fonti letterarie antiche⁴⁸. La *nova nupta* veniva aspersa, lavava i piedi con acqua di sorgente e sperimentava l'azione purificatrice del fuoco. Pratiche dense di risvolti simbolici che, teste Paolo Festo, erano in maniera non diversa chiamate *suffitiones* (suffumigi) e venivano celebrate in forma analoga anche da coloro che avevano partecipato ad esequie funebri; i quali, per comprensibili finalità apotropaiche, necessitavano a loro volta di una *purgatio* al rientro a casa⁴⁹:

Aqua et igni tam interdici solet damnatis, quam accipiunt nuptae, videlicet quia hae duae res humanam vitam maxime continent. Itaque funus prosecuti redeuntes ignem supergradiabantur aqua aspersi; quod purgationis genus vocabant suffitionem.

dedicato al IV miglio della Via Latina presso le *fossae Cluiliae* (cfr. *supra*); la stessa Valeria fu chiamata a dedicarvi il primo altare (COARELLI 1983, p. 88).

⁴³ VERZÁR 1980, pp. 58-61; COARELLI 1983, pp. 82-83; ZEVİ 1989, pp. 264-269.

⁴⁴ COLONNA 1984, pp. 231-232; WISEMAN 1987; POLITO 1998, p. 26; TORELLI 1999, pp. 397-402; MARCATTILI 2011.

⁴⁵ MARCATTILI 2011, pp. 254-257, con fonti.

⁴⁶ Su tutta la cerimonia della *deductio in domum*, FAYER 2005, pp. 512-563.

⁴⁷ Claud. *epith.* 206-212; cfr. FAYER 2005, pp. 500-501.

⁴⁸ Raccolte e discusse in FAYER 2005, pp. 537-541.

⁴⁹ Paul. Fest. 3 L.

Si è soliti interdire acqua e fuoco ai condannati, così come invece le spose ne ricevono, evidentemente perché queste due cose in particolare sono fondamentali per la vita umana. Pertanto coloro che avevano partecipato ad un corteo funebre, al ritorno, passavano sopra il fuoco dopo essere stati aspersi con acqua; e questo genere di purificazione era chiamata suffumigio.

In sintesi, la purificazione che il nome *Cloelia* fissa, sembra direttamente legata ai rituali matrimoniali compiuti con acqua e fuoco nel momento in cui la *nova nupta* entrava nella sua nuova dimora. In tal senso, insieme alla collocazione della statua *in vestibolo* di cui si è già detto, mi sembra indicativo che la giovane ritratta in questa scultura bronzea fosse una *virgo* e, soprattutto, ostentasse la sua identità iconografica (e religiosa) con *Venus Equestris*. Come insegna Varrone, è proprio Venere la *vinctionis vis*, dunque la «forza che lega» il fuoco e l'acqua, 'protagonisti' del rito e sentiti rispettivamente come principi maschile e femminile: *Igitur causa nascendi duplex: ignis et aqua. Ideo ea nuptiis in limine adhibentur, quod coniungitur hic, et mars ignis, quod ibi semen, aqua femina, quod fetus ab eius humore, et horum vinctionis vis Venus*⁵⁰. Pensando comunque al ruolo dell'Afrodite-Venere arcaica anche nella dimensione bellica, nulla vieta di pensare ad una relazione di questo eccezionale *signum* con l'ideologia della guerra e del *reditus*/riammissione del guerriero nel contesto domestico, quando, dopo la definitiva deposizione delle armi, concreta doveva essere la necessità di rinnovare l'incontro sponsale e di rinsaldare i legami familiari. È stata già sottolineata, del resto, la pervicace coesistenza nelle vicende del conflitto romano-sabino di valenze belliche e matrimoniali⁵¹; valenze che trovano una dimensione/sanzione religiosa in un altro celebre luogo di culto fondato lungo la *Sacra via* da Tito Tazio: il sacello di *Cloacina*⁵² (Fig. 4), nome

⁵⁰ Varro *ling.* 5, 61.

⁵¹ Si veda, ad esempio, COARELLI 1983, pp. 86-87.

⁵² COARELLI 1983, pp. 83-89; COARELLI 1993; CARANDINI 2010, pp. 36-38; FORTINI, TAVIANI 2014, pp. 482-497 (D. Fortuna, L. Rustico).

che ancora una volta rinvia al verbo *cluere* ed allo svolgimento di prassi purificatorie⁵³.

Va subito ricordato un passo di Servio già citato da F. Coarelli, nel quale proprio *Venus Equestris* viene menzionata insieme a *Cloacina* ed ai verbi *cloare* e *purgare*: *dicta est etiam Equestris Venus, dicta et Cloacina, quia veteres cloare purgare dixerunt*⁵⁴. Sappiamo da Plinio che nel culto di Venere le purificazioni avvenivano soprattutto mediante l'uso del mirto; una pianta che, come l'alloro, era ugualmente utilizzata come ingrediente nei suffumigi, i quali – come è ormai evidente – si ripetono e 'segnano', insieme al verbo *cluere*, il nostro percorso ermeneutico. Questo impiego del mirto è fissato dalla tradizione mitica negli eventi conclusivi della guerra romano-sabina: *bellum* – lo ricordiamo – scaturito per ragioni matrimoniali con il ratto delle Sabine e risolto pacificamente presso il sacello di Venere *Cloacina* quando, «dopo aver deposto le armi», Romani e Sabini si purificarono appunto con fronde di mirto. Ecco il passo di Plinio⁵⁵:

Fuit, ubi nunc Roma est, iam cum conderetur; quippe ita traditur, myrtea verbenae Romanos Sabinosque, cum propter raptas virgines dimicare voluissent, depositis armis purgatos in eo loco qui nunc signa Veneris Cluacinae habet. Cluere enim antiqui purgare dicebant. Et in ea quoque arbore suffimenti genus habetur, ideo tum electa, quoniam coniunctioni et huic arbori Venus praeest....

Il mirto...esisteva già, nel territorio su cui ora sorge Roma, al tempo della sua fondazione: per questo la tradizione dice che i Romani e i Sabini, dopo aver voluto sostenere una battaglia per il rapimento delle vergini, deposte le armi, si purificarono con rami di mirto, nel luogo in cui ora sorgono le statue di Venere *Cloacina*. Infatti presso gli antichi *cluere* significa purificare. Anche quest'albero è impiegato per un tipo di suffumigio, ed a suo tempo fu scelto perché Venere soprintende alle unioni e a lei esso è sacro...

L'ambiguità 'funzionale' del mirto, del resto, è confermata dall'uso che ne veniva fatto nel momento del ritorno degli eserciti. Erano infatti di mirto

⁵³ Per le analogie tra il culto di *Cloacina* del Foro Romano ed il culto di Fortuna presso le *Fossae Cluiliae*, cfr. COARELLI 1983, pp. 88-89, 109-110.

⁵⁴ Serv., *Aen.* 1, 720.

⁵⁵ Plin., *nat.* 15, 119-120 (traduzione a cura di A. Aragosti).

le corone utilizzate nel corso delle *ovationes*. Scrive sempre Plinio in relazione al *reditus* di P. Postumio Tuberto⁵⁶, console nel 505 a.C. insieme a M. Valerio, fratello di Publicola:

Bellicis quoque se rebus inseruit, triumphansque de Sabinis P. Postumius Tubertus in consulatu, qui primus omnium ovans ingressus urbem est, quoniam rem leniter sine cruore gesserat, myrto Veneris victricis coronatus incessit optabilemque arborem etiam hostibus fecit....

Il mirto ha avuto un ruolo anche negli affari bellici e P. Postumio Tuberto, celebrando durante il suo consolato un trionfo sui Sabini, fu il primo a entrare in Roma con l'ovazione e, per aver condotto la campagna militare con mitezza e senza spargimento di sangue, avanzò coronato con il mirto di Venere e rese quest'albero desiderabile anche ai nemici. Questa fu poi la corona delle ovazioni...

Da questo passo non può sfuggire la diversa funzione espiatoria del mirto rispetto all'alloro: se, come abbiamo constatato, quest'ultimo purifica dal sangue dei nemici uccisi ed è impiegato per attestare alla collettività l'abbandono dello *status* di *impiatus*, il mirto è invece perfettamente adeguato a rappresentare il vincitore di una campagna militare condotta con una certa clemenza e senza spargimento di sangue. Alla fine del capitolo dedicato al mirto Plinio ricorda che M. Valerio, fratello di Publicola, era solito indossare due corone per adempiere ad un non precisato voto: una d'alloro ed un'altra di mirto⁵⁷. A questo punto non sembra casuale la presenza ricorrente della *gens Valeria* ed il riferimento ad eventi collocati dai *testimonia* nei primissimi anni della Repubblica, che contribuiscono ancor più a spiegare le ragioni che portarono all'identificazione della statua di *Cloelia* con la figlia di Publicola.

Insieme al mirto, c'è un altro ingrediente, per così dire, impiegato comunemente nei rituali catartici ed apotropaici di Venere: mi riferisco all'acqua, che nel culto di Venere *Cloacina* emerge già nella tradizione che collega questa divinità alla prossima *Cloaca Maxima*, dove infatti Tito Tazio

⁵⁶ Plin. *nat.* 15, 125 (traduzione a cura di A. Aragosti).

⁵⁷ Plin. *nat.* 15, 126 (traduzione a cura di A. Aragosti).

avrebbe scoperto il simulacro della dea⁵⁸. Un'acqua che, proprio in associazione con il mirto, appare preziosa componente nei riti svolti dalle donne sposate in onore di Venere *Verticordia-Fortuna Virilis*, divinità titolare di un *lucus* di mirti nella valle Murcia⁵⁹ (Fig. 5); la valle del Circo Massimo a sua volta provvista, almeno dall'età dei Tarquini, di un efficiente sistema di fognature centrato sulla *cloaca Circi*⁶⁰. Queste liturgie, celebrate nel corso dei *Veneralia* del 1 aprile e descritte da Ovidio nei *Fasti*⁶¹, prevedevano la *lavatio* della statua di culto ed il bagno delle devote, che seguendo l'esempio della dea erano chiamate ad aspergersi con acqua *sub viridi myrto* (coperte, quindi, da un ramo verde di mirto). Un mirto che, secondo il racconto del poeta, avrebbe infatti difeso Venere dopo il bagno da una *turba proterva* di satiri. Nella puntuale descrizione ovidiana, il cerimoniale continua «nel luogo dove scorre acqua calda» (*calida qui locus umet aqua*), da identificarsi verosimilmente con la *piscina Publica* ubicata non lontano dal santuario di Venere *Verticordia*, laddove le *matronae* offrivano incenso a Fortuna Virile⁶². Tornando al Foro Romano ed alla *Sacra via*, credo sia importante considerare che anche nei pressi del sacello di Venere *Cloacina* le fonti attestano la presenza di una sorgente di acqua calda. Si tratta del luogo noto con il toponimo *Lautolae*⁶³, la cui etimologia e proprietà vengono puntualmente ricordate da Varrone: *lautolae ab lavando, quod ibi ad Ianum geminum aquae caldae fuerunt*⁶⁴. Anche le *Lautolae*, sorgenti calde ubicate allo sbocco dell'*Argiletum* nel Foro dalle quali si sarebbe originato il *Velabrum minus*⁶⁵, sono collegate alla guerra romano-sabina: il flusso di acqua bollente

⁵⁸ Lact. *inst.* 1, 20, 11.

⁵⁹ Fonti e discussione in MARCATTILI 2009b, pp. 108-112.

⁶⁰ MARCATTILI 2009b, pp. 14-15.

⁶¹ Ov. *fast.* 4, 133-162.

⁶² Su luoghi e cerimonie dei *Veneralia*, si vedano TORELLI 1984, pp. 77-85; GRECO 1985; COARELLI 1988, pp. 293-301; MARCATTILI 2009b, pp. 117-123.

⁶³ MORSELLI 1996.

⁶⁴ Varro *ling.* 5, 156.

⁶⁵ Così COARELLI 2012, p. 72.

improvvisamente scaturito dalla falda avrebbe infatti respinto i Sabini giunti presso il sacello di Giano, la cui apertura in tempo di guerra veniva spiegata da alcuni autori proprio in relazione a tale episodio miracoloso⁶⁶. Che fosse ancora percepito un più risalente collegamento religioso tra le acque di questa sorgente e la vicina Venere *Cloacina* può essere confermato da alcuni versi delle *Metamorfosi* di Ovidio, quando viene infatti descritto il ruolo attivo della dea nel respingere il nemico sabino⁶⁷: è Venere, infatti, a chiedere alle Naiadi d'Ausonia che abitavano quelle dolci acque di intervenire. E, nel racconto ovidiano, sono queste Ninfe a riscaldare subito quelle acque prima gelide aggiungendovi zolfo: sostanza a sua volta diffusamente utilizzata nei rituali di purificazione in Grecia⁶⁸ come nel mondo romano, e generalmente sottoposta al potere di Efesto/Vulcano⁶⁹. Divinità, quest'ultima, celebrata nel prossimo *Volcanal* del Comizio ed anche in territorio italico collegata da epoca molto risalente ad Afrodite nel controllo delle pratiche metallurgiche⁷⁰. Prassi di lavorazione del metallo fondate sull'uso e sulla manipolazione di fuoco e acqua di cui – come abbiamo ricordato – Venere costituiva la *vinctionis vis*, cioè la forza divina capace di legare questi due elementi primordiali ed opposti.

Non mi soffermo diffusamente sul sacello e sul culto di Giano⁷¹, che svolgevano a loro volta un ruolo primario nelle dinamiche del *reditus*. È comunque opportuno coinvolgere nella discussione alcune osservazioni: la prima riguarda la fedele immagine dello *Ianus Geminus* conservata dalle monete neroniane (Fig. 6), dove in alto, ai lati dei battenti del sacello

⁶⁶ Fonti in CECAMORE 2002, pp. 47-54.

⁶⁷ Ov. *met.* 14, 778-779.

⁶⁸ Ricordo che nell'*Odissea* (22, 490-494), dopo la cruenta uccisione dei Proci e delle ancelle infedeli, è con fuoco e zolfo che Ulisse purifica la sua reggia (... μέγαρον καὶ δῶμα καὶ αὐλήν ...) dal sangue delle vittime. Per l'uso di zolfo nelle pratiche espiatorie romane, cfr. Ov. *met.* 7, 261; Tib. 1, 5, 11-12.

⁶⁹ In generale, CAPDEVILLE 1995.

⁷⁰ FIORINI, TORELLI 2007.

⁷¹ Tra i molti, COARELLI 1983, pp. 89-97; TORTORICI 1996; CARANDINI 2010, pp. 38-41.

rappresentati chiusi, si rileva la presenza di fronde simmetriche (di alloro o di mirto?). Una seconda considerazione è invece di natura contestuale, e riguarda la presenza subito alle spalle di questo venerando *locus religiosus* della *pila Horatia*, pilastro perfettamente visibile in età romana dalla *Sacra via* e dal Comizio, sul quale erano fissate ed esposte le spoglie del trionfo sui Curiazi⁷². Ho già trattato in altra sede del carattere sacralizzante e apotropaico del *figere arma*⁷³, soprattutto sulla base di un passo di Servio che, richiamando formule del diritto pontificale, affermava come l'affissione delle armi nemiche costituisse di per sé una forma di definitiva consacrazione di queste alle divinità della guerra: *Armaque fixit quasi non necessaria consecravit; figere enim consecrare hic debemus accipere...*⁷⁴.

Ebbene, sottolineando la presenza/ricorrenza di elementi come acqua calda, zolfo ed armi deposte/defunzionalizzate nell'area delle *Lautolae*, in prossimità quindi dei sacelli di Venere *Cloacina*, di Giano e della *pila Horatia*, dobbiamo rivolgere la nostra attenzione ad altri due complessi: l'*atrium Sutorium*, dove con la partecipazione dei *Salii* si svolgevano i *Tubilustria* del 23 marzo e del 23 maggio; il Comizio con il santuario del *Volcanal*. Con una necessaria premessa, che ribadisce nelle logiche delle nostre precedenti riflessioni lo stretto legame - esistente fin dall'alto arcaismo - tra sfera bellica e dimensione nuziale: con la *lustratio* delle *tubae* del 23 marzo, giorno in cui si ricorda significativamente Nerio "sposa" di Marte, si conclude un ciclo di festività destinato a sancire la capacità dei giovani uomini di combattere e la disponibilità delle fanciulle a celebrare *nuptiae propriae et prosperae*. E per queste giovani donne tale momento era preceduto dalla necessaria purificazione dal sangue mestruale (*purgamenta virginalia*), fase che nei calendari si celebra tra la festa di Anna Perenna (15 marzo) e le *Quinquatrus*

⁷² COARELLI 1985, pp. 201-202, 208; COARELLI 1999d.

⁷³ MARCATTILI 2011.

⁷⁴ Serv. *Aen.* 1, 248.

di Minerva (19 marzo)⁷⁵; giorno quest'ultimo in cui i Salii – ancora essi – si esibivano saltando nel Comizio in una cerimonia dai tratti iniziatici⁷⁶: *Salii faciunt in Comitio saltu*⁷⁷.

L'*atrium Sutorium*, il cui nome per analogia con la maggior parte degli *atria* repubblicani rinvia al gentilizio *Sutorius*⁷⁸ e non – come si riscontra in quasi tutta la bibliografia più o meno recente – ai *sutores*, doveva verosimilmente trovarsi in prossimità dell'area forense. Già H. Jordan lo collocava presso il lato settentrionale della piazza⁷⁹, laddove si concentrano tutti gli edifici/monumenti di cui stiamo trattando, disposti secondo un asse sostanzialmente lineare e progressivo che si sviluppa nel rispetto dell'andamento della *Sacra via* (Fig. 7). Come è noto, nell'*atrium Sutorium* la purificazione delle trombe, celebrata a Marte e Minerva il 23 marzo, a Vulcano il 23 maggio, culminava con il sacrificio di un'agnella⁸⁰, e prevedeva forse anche l'uso di acqua.

L'asse di cui si è appena detto si conclude con il *Lapis Niger* ed il sottostante *Volcanal*⁸¹: una «tomba di Romolo» che, nelle prassi rituali di trattamento delle armi, sembra porsi in ideale dicotomia con il *sepulcrum* di Tito Tazio ubicato presso l'*Armilustrium* dell'Aventino. Un dio, il Vulcano del Comizio che, come è stato ribadito più volte, viene celebrato ad agosto tre mesi esatti dopo il *Tubilustrium* di maggio. Presso il Comizio non può che essere il fuoco l'elemento rituale preminente al ritorno dalla guerra⁸², in

⁷⁵ Su questo ciclo festivo, TORELLI 1984, pp. 50-115.

⁷⁶ TORELLI 1990.

⁷⁷ DEGRASSI 1963, p. 426.

⁷⁸ GROS, TORELLI 2007, p. 124; SEWELL 2010, p. 147.

⁷⁹ Come sottolinea F. Coarelli (COARELLI 1985, p. 302).

⁸⁰ Fest. 480 L.

⁸¹ Per una discussione sulla bibliografia relativa al Comizio e sulla discussa corrispondenza tra *Lapis Niger* e *Volcanal*, si veda il recente AMPOLO 2013.

⁸² Quel fuoco che, come sottolinea Ovidio (*fast.* 4, 785-786), «purifica vorace ogni cosa e brucia ogni imperfezione dei metalli».

una liturgia che prevedeva l'offerta e la combustione delle armi nemiche⁸³. Quelle armi che, «sommamente consumate dall'ossido»⁸⁴, furono infatti rinvenute da G. Boni nel corso del suo scavo alla stipe votiva del *Lapis Niger*⁸⁵, dove i celebri frammenti di cratere attico a figure nere con il ritorno di Efesto all'Olimpo (Fig. 8), dimostrano la perfetta (e precoce) sovrapponibilità teologica tra l'Efesto dei Greci ed il *Volcanus* dei Romani e, come ha sottolineato M. Menichetti, i legami del dio del Comizio con il trionfo di Romolo e l'eroizzazione dei vincitori di rango⁸⁶.

A conclusione di queste riflessioni, non posso non mostrare almeno una delle foto scattate il 19 gennaio 1919 (Fig. 9), e che ritraggono proprio G. Boni in visita al Foro Romano con il presidente statunitense T.W. Wilson, giunto in Europa per partecipare alla Conferenza di Pace di Parigi⁸⁷. Il Vecchio Continente era appena uscito dal primo conflitto mondiale e, come omaggio all'illustre ospite, un Boni sofferente – non era infatti in buone condizioni di salute – pensò di offrire al leader americano una fronda di alloro ed un ramo di mirto «spiccati dal Palatino»⁸⁸ come segni dall'alto valore simbolico della fine di quella sanguinosa guerra e della pacifica accoglienza dei popoli europei⁸⁹. Percorrendo la *Sacra via*, e prima di illustrare alla delegazione americana il *Lapis Niger*, Boni avrebbe spiegato l'antica funzione purificatoria di queste due specie vegetali e, in inglese, si sarebbe rivolto a Wilson con queste parole: «Tutto qui ha rapporto con gli avvenimenti seguiti alla grande guerra...».

⁸³ COARELLI 1983, p. 177; TORELLI 1984, p. 99, n. 96; TORELLI 1990, p. 102.

⁸⁴ BONI 1899, p. 157.

⁸⁵ Hanno ampiamente trattato della figura di G. Boni e di queste epocali indagini archeologiche numerosi interventi del Convegno *Tra Roma e Venezia, la cultura dell'antico nell'Italia dell'Unità. Giacomo Boni e i contesti* (Venezia, Istituto Veneto, 18-19 settembre 2015), i cui atti sono ora in corso di stampa.

⁸⁶ MENICHETTI 2002.

⁸⁷ Da ultima, su questa storica visita all'area forense, MISIANO 2014, pp. 130-132.

⁸⁸ TEA 1932, p. 447.

⁸⁹ TEA 1932, pp. 447-448.

BIBLIOGRAFIA

AMPOLO 2013: C. Ampolo, *Il problema delle origini di Roma rivisitato: concordismo, ipertradizionalismo acritico, contesti I*, «AnnPisa» 5.1, 2013, pp. 217-284.

BASTIEN 2007: J.-L. Bastien, *Le triomphe romain et son utilisation politique à Rome aux trois derniers siècles de la République*, École française de Rome, Roma 2007.

BEARD 2007: M. Beard, *The Roman Triumph*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass. 2007.

BONI 1899: G. Boni, *Iscrizione latina arcaica scoperta nel Foro Romano*, «NSA» 1899, pp. 151-158.

BORGNA 1993: E. Borgna, *Ancile e arma ancilia. Osservazioni sullo scudo dei Salii*, «Ostraka» 2, 1993, pp. 9-42.

CAPDEVILLE 1973: G. Capdeville, *Les épithètes cultuelles de Janus*, «MEFRA» 85, 1973, pp. 395-436.

CAPDEVILLE 1995: G. Capdeville, *Volcanus. Recherches comparatistes sur les origines du culte de Vulcain*, École française de Rome, Roma 1995.

CARANDINI 2010: A. Carandini (con D. Bruno e F. Fraioli), *Le case del potere nell'antica Roma*, Laterza, Roma-Bari 2010.

CARANDINI, CARAFA 2012: A. Carandini, P. Carafa (edd.), *Atlante di Roma antica. Biografia e ritratti della città*, 1-2, Electa, Milano 2012.

CARNABUCI 2012: E. Carnabuci, *Regia. Nuovi dati archeologici dagli appunti inediti di Giacomo Boni* (Lexicon Topographicum Urbis Romae), Quasar, Roma 2012.

CECAMORE 2002: C. Cecamore, *Palatium. Topografia storica del Palatino tra III secolo a.C. e I secolo d.C.*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2002.

COARELLI 1983: F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Quasar, Roma 1983.

COARELLI 1985: F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo repubblicano e augusteo*, Quasar, Roma 1985.

COARELLI 1988: F. Coarelli, *Il Foro Boario*, Quasar, Roma 1988.

COARELLI 1993: F. Coarelli, *s.v.* Cloacina, sacrum, «LTUR» 1, 1993, pp. 290-291.

COARELLI 1995: F. Coarelli, *s.v.* Domus: P. Valerius Publicola, «LTUR» 2, 1995, pp. 209-210.

COARELLI 1997: F. Coarelli, *Il Campo Marzio I. Dalle origini alla fine della Repubblica*, Quasar, Roma 1997.

COARELLI 1999a: F. Coarelli, *s.v.* Tigillum Sororium, «LTUR» 5, 1999, pp. 74-75.

COARELLI 1999b: F. Coarelli, *s.v.* Strenia, sacellum, lucus, «LTUR» 4, 1999, p. 378.

COARELLI 1999c: F. Coarelli, *s.v.* Vica Pota, «LTUR» 5, 1999, pp. 148-149.

COARELLI 1999d: F. Coarelli, *s.v.* Pila Horatia, «LTUR» 4, 1999, pp. 89-90.

COARELLI 2004: F. Coarelli, *s.v.* Cluilia fossa / Cloeliae fossae, «LTUR (Suburbium)» 2, 2004, pp. 121-123.

COARELLI 2012: F. Coarelli, *Palatium. Il Palatino dalle origini all'Impero*, Quasar, Roma 2012.

COLONNA 1984: G. Colonna, *Un «trofeo» di Novio Fannio, comandante sannita*, in *Studi di antichità in onore di G. Maetzke*, Giorgio Bretschneider, Roma 1984, pp. 229-241.

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

DEGRASSI 1963: A. Degrassi, *Fasti anni Numani et Iuliani. Inscriptiones Italiae*, XIII.2, Istituto Poligrafico dello Stato, Roma 1963.

DUMEZIL 1969: G. Dumézil, *Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens*, Presses Universitaires de France, Paris 1969.

DUMEZIL 1973: G. Dumézil, *Mythe et épopée III*, Gallimard, Paris 1973.

FAYER 2005: C. Fayer, *La Familia Romana. Aspetti giuridici ed antiquari: sponsalia, matrimonio, dote*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2005.

FIORINI, TORELLI 2007: L. Fiorini, M. Torelli, *La fusione, Afrodite e l'emporion*, «Facta» 1, 2007, pp. 75-106.

FORTINI, TAVIANI 2014: P. Fortini, M. Taviani (edd.), *In Sacra via. Giacomo Boni al Foro Romano. Gli scavi nei documenti della Soprintendenza: Via Sacra, pozzi, pozzetti rituali, Gallerie Cesaree, Cloaca Massima, Sacello di Venere Cloacina*, Electa, Milano 2014.

GRECO 1985: E. Greco, *Un santuario di età repubblicana presso il foro di Paestum*, «PP» 40, 1985, pp. 223-232.

GROS, TORELLI 2007: P. Gros, M. Torelli, *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*, Laterza, Roma-Bari 2007.

ITGENSHORST 2005: T. Itgenshorst, *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.

LA ROCCA, TORTORELLA 2008: E. La Rocca, S. Tortorella (edd.), *Trionfi romani*, Catalogo della Mostra (Roma 2008), Electa, Milano 2008.

LENNON 2013: J.J. Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.

MARCATTILI 2009a: F. Marcattili, *La tomba di Tito Tazio e l'Armilustrum*, «Ostraka» 18, 2009, pp. 431-438.

MARCATTILI 2009b: F. Marcattili, *Circo Massimo. Architetture, funzioni, culti, ideologia*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2009.

MARCATTILI 2011: F. Marcattili, *Sacris in postibus arma* (*Verg.*, *Aen.*, 7, 183). *Guerra, Lemures e liturgie romane del ritorno*, in D. Loscalzo, C. Masseria (edd.), *Miti di guerra, riti di pace*, Atti del Convegno (Perugia 2009), Edipuglia, Bari 2011, pp. 251-258.

MENICHETTI 2002: M. Menichetti, *L'ascesa di Efesto all'Olimpo. Il caso del Comizio di Roma*, in I. Colpo, I. Favaretto, F. Ghedini (edd.), *Iconografia 2001. Studi sull'immagine*. Atti del Convegno (Padova 2001), Quasar, Roma 2003, pp. 261-271.

MENICHETTI 2013: M. Menichetti, *La guerra, il vino, l'immortalità. Alle origini della cerimonia del trionfo etrusco-romano*, in P. Amann (ed.), *Kulte, Riten, religiöse Vorstellungen bei den Etruskern und ihr Verhältnis zu Politik und Gesellschaft*, Akten der 1. internationalen Tagung der Sektion des Istituto nazionale di Studi etruschi ed italici (Wien 2008), Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 2013, pp. 393-406.

MISIANO 2014: S. Misiano, *Americani al Museo di Roma: artisti, viaggiatori e storie d'oltreoceano tra '800 e '900*, «BollMusRom» 28, 2014, pp. 117-134.

MORSELLI 1996: C. Morselli, s.v. *Lautolae*, «LTUR» 3, 1996, p. 186.

PALOMBI 1997: D. Palombi, *Tra Palatino ed Esquilino. Velia, Carinae, Fagutal. Storia urbana di tre quartieri di Roma antica*, Istituto Nazionale di Archeologia e Storia dell'Arte, Roma 1997.

POLITO 1998: E. Polito, *Fulgentibus armis. Introduzione allo studio dei fregi d'armi antichi*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1998.

POPKIN 2016: M.L. Popkin, *The Architecture of the Roman Triumph. Monuments, Memory, and Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 2016.

RÜPKE 2006: J. Rüpke, *Triumphator and Ancestor Rituals between Symbolic Anthropology and Magic*, «Numen» 53, 2006, pp. 261-289.

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

SCOTT 1999: R.T. Scott, s.v. Regia, «LTUR» 4, 1999, pp. 189-192.

SEWELL 2010: J. Sewell, *The Formation of Roman Urbanism, 338 - 200 B.C. Between Contemporary Foreign Influence and Roman Tradition*, Journal of Roman Archaeology, Portsmouth 2010.

TEA 1932: E. Tea, *Giacomo Boni nella vita del suo tempo*, Ceschina, Milano 1932.

TORELLI 1984: M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Quasar, Roma 1984.

TORELLI 1990: M. Torelli, *Riti di passaggio maschili di Roma arcaica*, «MEFRA» 102, 1990, pp. 93-106.

TORELLI 1999: M. Torelli, Appius Alce. *La gemma fiorentina con rito saliare e la presenza dei Claudii in Etruria*, «StEtr» 63, 1997, pp. 227-255.

TORELLI 2017: M. Torelli, *Templi sopra case. Archeologia dell'adfectatio regni*, in P.S. Lulof, C.J. Smith (edd.), *The Age of Tarquinius Superbus. Central Italy in the Late 6th Century*, Proceedings of the Conference (Rome 2013), Peeters, Leuven 2017, pp. 39-48.

TORTORELLA 1992: S. Tortorella, *I rilievi del Louvre con suovetaurile. Un documento del culto imperiale*, «Ostraka» 1, 1992, pp. 81-104.

TORTORICI 1996: E. Tortorici, s.v. Ianus Geminus, aedes, «LTUR» 3, 1996, pp. 92-93.

VERSNEL 1970: H.S. Versnel, *Triumphus. An Inquiry into the Origin, Development and Meaning of the Roman Triumph*, Brill, Leiden 1970.

VERSNEL 2006: H.S. Versnel, *Red (Herring?) Comments on a New Theory Concerning the Origin of the Triumph*, «Numen» 53, 2006, pp. 290-326.

VERZAR 1980: M. Verzar, *Pyrgi e l'Afrodite di Cipro. Considerazioni sul programma decorativo del tempio B*, «MEFRA» 92, 1980, pp. 35-84.

WISEMAN 1987: T.P. Wiseman, *Conspicui postes tectaque digna deo. The Public Image of Aristocratic and Imperial Houses in the Late Republic and Early Empire*, in *L'Urbs. Espace urbain et histoire*, Actes du Colloque (Rome 1985), École française de Rome, Roma 1987, pp. 393-413.

ZEVI 1989: F. Zevi, *Il mito di Enea nella documentazione archeologica. Nuove considerazioni*, in *L'epos greco in Occidente*, Atti del Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto 1979), Istituto per la Storia e l'Archeologia della Magna Grecia, Taranto 1989, pp. 247-290.

ZIOLKOWSKI 1992: A. Ziolkowski, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1992.



Fig. 1. Firenze, Museo Archeologico Nazionale. Gemma di *Appius alce* con trasporto di *ancilia* (da TORELLI 1999).

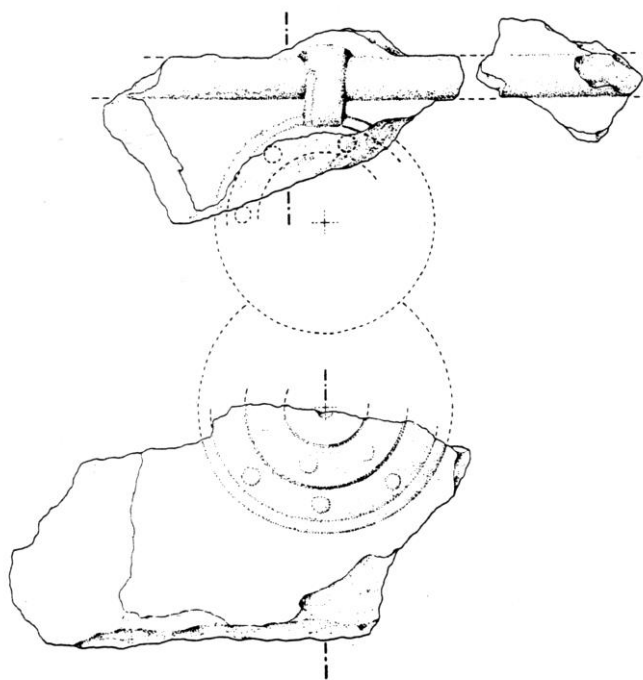


Fig. 2. Roma, *Antiquarium* del Foro. Frammenti di fregio dalla *Regia* con *ancilia* sospesi (da TORELLI 1999).

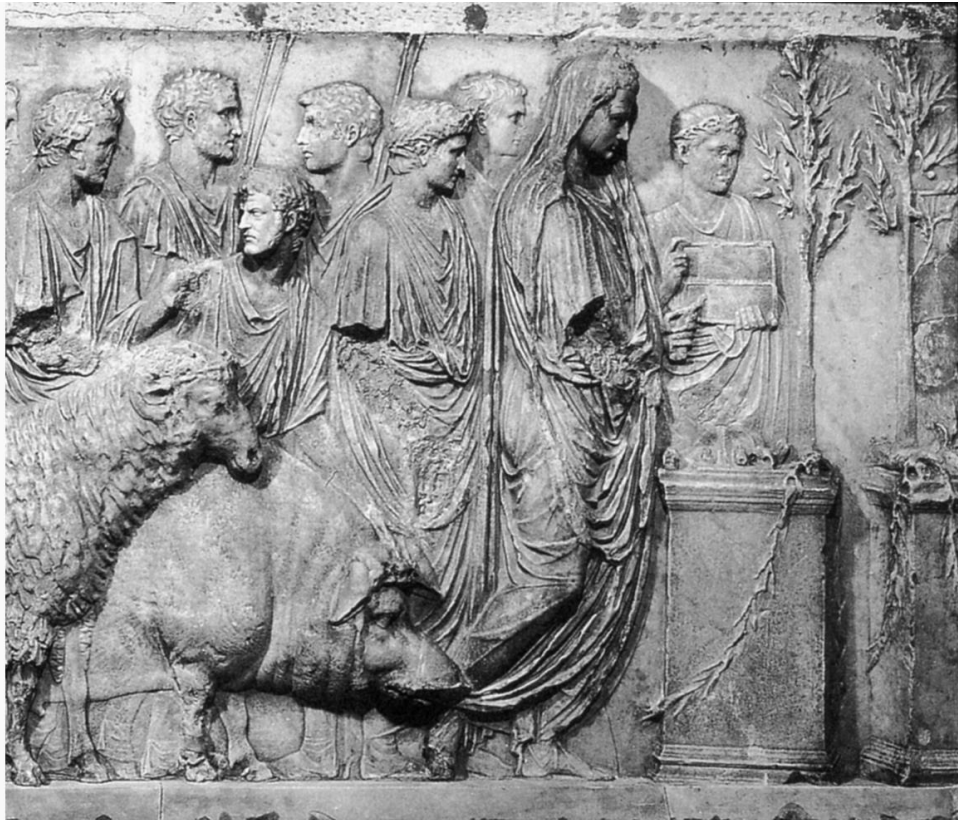


Fig. 3. Parigi, Louvre. Dettaglio del rilievo dalla collezione Grimani con *suovetaurile* (da TORTORELLA 1992).



Fig. 4. Roma, Foro Romano. Sacello di *Cloacina* (da FORTINI, TAVIANI 2014).



Fig. 5. Foligno, Museo di Palazzo Trinci. Dettaglio del santuario di Venere Murcia nel rilievo con rappresentazione del Circo Massimo (foto dell'Autore).



Fig. 6. Moneta neroniana con il sacello di *Ianus Geminus* (da www.egramma.it).

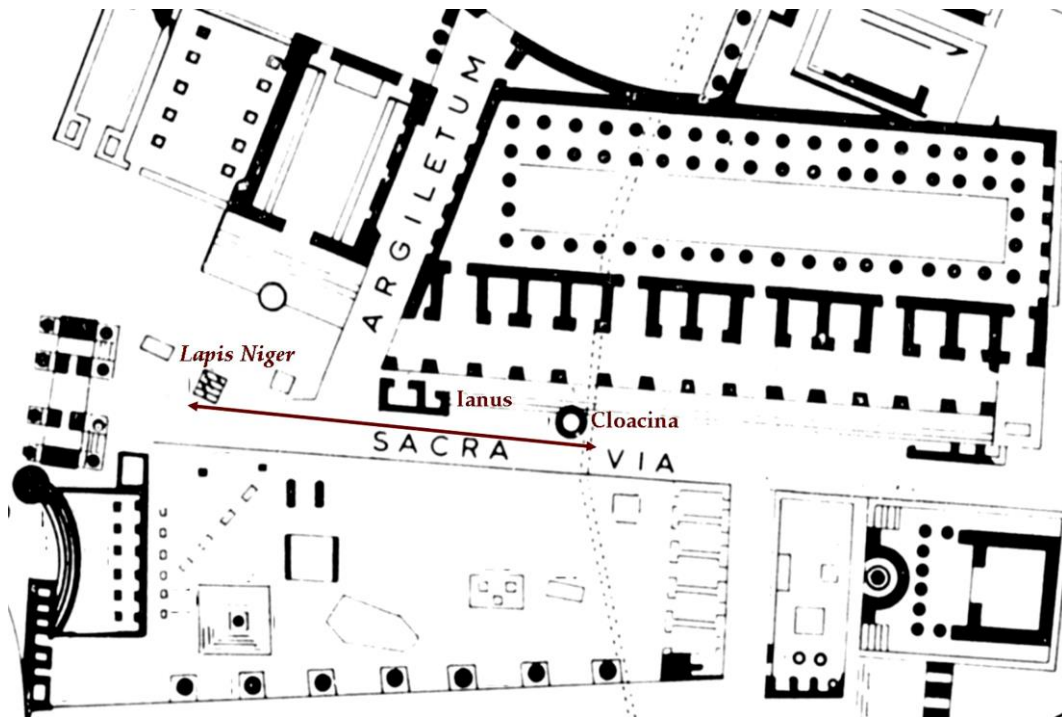


Fig. 7. La Sacra via tra il sacello di Cloacina ed il Lapis Niger (da COARELLI 1983).



Fig. 8. Roma, Antiquarium del Foro. Frammenti di cratere attico a figure nere con il ritorno di Efesto all'Olimpo (da M. CRISTOFANI, *La Grande Roma dei Tarquini*, Roma 1990).



Fig. 9. Roma, 19 gennaio 1919: G. Boni ed il presidente T.W. Wilson in visita al Foro Romano (da MISIANO 2014).