

2. Indagine sulle origini e le ragioni di un rito.

2.1. Le costanti nelle deposizioni presso le porte.

Dall'analisi dei depositi di fondazione descritti in precedenza è possibile trarre alcune importanti considerazioni. Rilevante appare l'emergere di costanti che permettono di delineare una probabile classe tipologica che riguarda l'ambito spaziale relativo alle porte urbane e alle loro immediate prossimità. All'interno di questa prima classe ha trovato conferma, rispetto ai materiali deposti, la tripartizione generalmente proposta per i diversi tipi di deposito di fondazione: con vittime umane, con vittime animali, con oggetti. Tripartizione che segue, probabilmente, la stessa evoluzione cronologica che, per grandi linee, rispecchia il fenomeno di traslazione sostitutiva del sacrificio umano.

L'esame di altre significative costanti che è stato possibile rilevare, quali ad esempio la dislocazione territoriale dei depositi in prossimità di porte urbane, la successione cronologica delle stesse, la scelta del cane come vittima sacrificale nella quasi totalità dei casi (unica eccezione Augusta Taurinorum), ha reso possibile delineare l'esistenza di un uso rituale, non documentato dalle fonti letterarie, che, con probabile origine nella Roma di VII sec. a.C., si è poi diffuso in ambito coloniale di pari passo con la diffusione del modello culturale sociopolitico romano, dall'età repubblicana fino alla prima età imperiale.

Il primo caso noto in ambito italico di deposizione intenzionale in prossimità di mura urbane è quello relativo alle mura palatine, sia per quanto concerne le deposizioni rituali in prossimità del muro che, in particolare, per quella situata sotto la soglia della porta c.d. Mugonia di VII sec. a.C. cui si è voluto aggiungere il ritrovamento del fondo di capanna a ridosso della porta che, pur non classificabile come deposito di fondazione, evidenzia come le mura urbane e in particolare i luoghi deputati al passaggio, rivestissero una particolare valenza religiosa e sacrale. Il caso delle deposizioni di feti di Opitergium, avvenute in un'epoca molto più tarda, appare invece un caso isolato che potrebbe però rientrare in una diversa tipologia relativa a riti di fondazione propri dell'ambito religioso-culturale delle popolazioni venete preromane, importanti però per confermare la continuità spazio-temporale di alcuni topoi che dalla metafisica arcaica sono arrivati, modificati nelle loro manifestazioni esteriori, ma non nelle motivazioni profonde, fino ai nostri giorni.

Per una maggiore comprensione dei motivi che sottendono l'uso rituale, che in questa sede si propone di riconoscere e di localizzare nei contesti descritti, si ricorrerà ai contenuti di fonti archeologiche e letterarie in merito alla scelta del cane come vittima sacrificale, quindi si procederà ad una disamina del sistema simbolico della porta proprio del mondo romano e delle sue eventuali interrelazioni con la figura del cane.

2.2. Il sacrificio del cane.

a) Fonti archeologiche.

Oltre ai casi descritti, il sacrificio del cane,¹ è noto dal *piaculum* individuato in due pozzi dell'area sacra di Pyrgi ed è riconducibile allo stesso arco cronologico del rituale di fondazione riminese. Presso l'angolo ovest del tempio A, un pozzo appartenente al complesso sacro ha reso gli scheletri completi di un cane e di una pecora, mentre all'interno di un'analogo struttura presso l'angolo sud è stato recuperato uno scheletro completo di volpe assieme a vari oggetti tra i quali una ventina di pezzi di aes grave della serie della prora. G. Colonna², ipotizzando un parallelo con i sacrifici di purificazione o di espiatione che comportavano il sacrificio del cane, come nei Robigalia, suppone che possa trattarsi di un *piaculum* offerto in occasione della chiusura dei pozzi, come sacrificio di compensazione offerto alla divinità titolare delle strutture sacre.

Anche a Tarquinia, in un pozzo situato nei pressi dell'Ara della Regina è stato trovato un metacarpo di cane assieme ad altre ossa di animali di utilizzo tradizionale nei sacrifici. Si tratta dello stesso deposito in cui sono stati sepolti ritualmente lo scudo ed il lituo di bronzo, datati al primo quarto del VII sec a.C.³

All'interno del santuario⁴ inserito nell'area dell'antico insediamento di Torre di Satriano, in Basilicata, che a partire dall'estate del 2000 è stata oggetto di interventi sistematici e continuativi da parte dell'Università degli Studi della Basilicata, sotto la direzione del Prof. M. Osanna, sono state evidenziate due fosse, al cui interno la sequenza stratigrafica ha rivelato tutte le fasi pertinenti realizzazione, riempimento e definitiva chiusura. Le fosse di forma allungata e dall'andamento convergente a sud furono realizzate tra la seconda metà del IV e il III sec. a.C., e il loro carattere "sacro" è chiaramente dimostrato dalla presenza, all'interno dei relativi riempimenti, di materiale frammentario che rimanda con evidenza alla sfera culturale. Si tratta di oggetti appartenenti a due diverse categorie: da un lato suppellettili di tipo "rituale", quali piatti, coppe, *skyphoi*, brocche, olle, *kylikes*, *lekythoi*, bacini, patere e un grande cratere a figure rosse, dall'altro ex-voto, quali una punta di lancia in ferro, che giaceva in posizione non casuale sulla superficie del riempimento della fossa B, unguentari, vari pesi da telaio, statuette fittili di divinità femminile. Particolare significato riveste inoltre il rinvenimento di resti carboniosi e tracce di bruciato, sparsi un po' ovunque all'interno delle fosse, spesso in connessione con la presenza di *thymiateria*, e soprattutto la traccia di sacrifici di animali, attestati dalla cospicua concentrazione di ossa di cane entro una chiazza di bruciato posta alla sommità del deposito maggiore.

Proprio la collocazione del cane sulla sommità del riempimento delle fosse⁵ e subito al di sotto

1 A proposito del probabile sacrificio di un cane, in un contesto archeologico regionale dell'età del ferro, si veda A. Gianferrari, "Fiorano Modenese, scavo di una abitazione di età arcaica. Le strutture e i materiali", in Rubiera, principi etruschi in Val di Secchia (cat. a cura di G. Ambrosetti, R. Macellari, L. Malnati, Reggio Emilia 1989, pag. 166)

2 G. Colonna, I due pozzi antistanti il tempio A, in AA VV "Pyrgi. Scavi del santuario etrusco", in NS1988-1989, pp. 11 e ssg.

3 C. Chiaromonte Treré, "I depositi all'ingresso dell'edificio tarquiniese: nuovi dati sui costumi rituali etruschi" in MEFRA 100, 1988 568 569 nota 5 e M. Bonghi Jovino, "Gli scavi dell'abitato di Tarquinia e la scoperta dei bronzi in un preliminare inquadramento" in "Tarquinia, ricerche, scavi e prospettive, Atti del convegno internazionale di studi: "La Lombardia per gli Etruschi", Milano 1987.

4 I risultati delle ricerche sul santuario sono stati pubblicati integralmente nel 2005 nel volume "Torre di Satriano. Il santuario locale", a cura di Massimo Osanna e M. Maddalena Sica.

5 Particolare significato assume la presenza di sacrifici di cane all'Heraion del Sele, nella fase di frequentazione lucana del santuario. Il contesto "rituale", dettagliatamente descritto in Zancani Montuoro, Heraion alla foce del Sele, in «NSc» 13, 1937, pp. 299-331, risulta per molti versi analogo a quello del santuario di Torre di Satriano: si tratta di un pozzo contenente materiale votivo e rituale databile in gran parte tra tardo IV e III sec. a.C., all'interno del quale, oltre al materiale ceramico, erano ossa di animali, tra cui spiccavano proprio i resti di cani. Dei due esemplari identificati

dello strato di abbandono dell'area, fa supporre lo svolgimento di un rituale di abbandono con deposizione dei materiali associata a pratiche libatorie e di fumigazione e al sacrificio del cane, in occasione della definitiva oblitterazione delle due fosse di culto avvenuta con ogni probabilità tra III e II secolo a.C., quando tutta l'area, interessata da un fenomeno franoso, fu sottoposta ad una evidente riorganizzazione dello spazio sacro con modifiche strutturali di diverso tipo effettuate soprattutto nella parte nord ed est del santuario.

Il cane non è una vittima sacrificale molto diffusa, come è invece il bovino, vittima sacrificale per eccellenza, tuttavia il sacrificio del cane è attestato sia in ambiente greco che italico e presenta, in genere, il carattere di un sacrificio purificatorio, dove il cane, animale impuro, funge da agente purificatore⁶ (in questo modo è inteso nel rituale descritto nelle Tavole Iguvine).

Il cane compare in cerimonie connesse con rituali di passaggio, tra cui il parto⁷, e con momenti di particolare crisi della società.

b) Fonti letterarie.

Pausania⁸ sostiene che i Greci, tranne rarissime eccezioni, non sono soliti sacrificare cani, ma la documentazione letteraria contribuisce, al contrario, a delineare un quadro di diffusione del rito abbastanza ampio.

Plutarco attesta una certa diffusione del sacrificio tanto in Grecia quanto a Roma *"Perché sacrificano una cagna alla dea chiamata Genita Mana...? Forse perché Genita è uno spirito connesso con la procreazione e la nascita di esseri che muoiono? Il suo nome significa qualcosa come "scorrere e nascere" o "procreare scorrendo". Così come i greci sacrificano una cagna ad Ecate, così i romani offrono lo stesso sacrificio a Genita quando nasce qualcuno in casa. Ma Socrate dice che gli Argivi sacrificano una cagna ad Eiloneia per facilitare il parto..."*⁹

Per quanto riguarda Roma esiste la documentazione raccolta da Plinio che descrive il rituale della crocifissione annuale di cani che venivano appesi vivi a croci di legno di sambuco nella zona compresa tra il Tempio di *Juventas* e quello di *Summanus*¹⁰ e ricorda anche che in epoca arcaica i cuccioli di cane erano considerati un alimento puro al punto tale da essere offerti come vittime nei sacrifici espiatori. Come Plutarco, Plinio ricorda che cuccioli di cane erano offerti a *Genita Mana* e *"...attualmente ancora si serve la loro carne nei pasti offerti in*

onore degli dei...l'uso di questa carne era anche tradizionale nei pasti inaugurali dei magistrati, come si vede nelle commedie di Plauto".¹¹

Il nesso tra i cani e *Genita Mana*, che sappiamo essere connessa alla Madre dei Lari, colloca il

uno era mescolato al materiale eterogeneo che occupava la parte inferiore del riempimento, l'altro era invece significativamente deposto al di sopra dello strato che conteneva e sigillava il materiale.

6 J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris 1992, pp.166

7 Proprio nel Santuario di Torre di Satriano sono state trovate terrecotte rappresentanti donne incinte o nell'atto di allattare, vedi M. Osanna e M. Maddalena Sica, op. cit. pp. 49 ss

8 Pausania, III, 14, 9 "Non so di nessun altro degli Elleni che abbia l'usanza di sacrificare cuccioli di cane, a eccezione dei Colofoni: questi infatti sacrificano alla dea Enodio una cagna di colore nero..."

9 Plut., *Quaest. Rom.* 52, 277,B

10 Secondo la tradizione la crocifissione dei cani ricordava il "tradimento" dei cani al tempo della presa di Roma da parte dei Galli. Durante l'assalto a sorpresa del Campidoglio furono le oche a salvare la cittadella con i loro schiamazzi, mentre i cani avevano continuato a dormire. Si veda anche Serv. Aen. 8,652 e Lyd. *De mens.* 4, 114.

11 Plin., *N. H.* 29,57. Per Plauto si veda *Fest.*, 39,82: "Plauto riporta nel Satiro che i Romani consumavano frequentemente carne di piccoli cani".

sacrificio del cane, oltre che nella sfera del parto, anche all'ambito ctonio e lo identifica come animale strettamente legato alle divinità inferie e al mondo dell'aldilà¹², cosa confermata dal mondo greco¹³ dove il cane era connesso ad Ecate, che ne riceveva il sacrificio in occasione della nascita di un bambino, e alla sua cerchia, mentre era evitato per le divinità olimpiche¹⁴.

Proviene proprio dal mondo greco l'unica testimonianza figurativa che mostra su una lékythos attica a figure rosse conservata al Museo Nazionale di Atene, l'offerta fatta da una fanciulla, probabilmente ad Ecate, di un paniere di offerte e di un cagnolino.

Festo, p.39 L. descrive il rituale romano dell'augurium canarium a proposito dell'etimo della Porta Catularia: "*Catularia porta Romae dicta est, qui non longe ab ea ad placandum caniculae sidus frugibus inimicum rufae canes immolabantur, ut fruges flavescerent ad maturitatem perducerentur*".

Probabilmente confondendo cerimonie differenti e differenti spazi sacri, Festo in questo passo conferma che presso la porta esisteva, se non la consuetudine, almeno la possibilità che venissero svolti sacrifici di cani, ed introduce un rito che gli autori antichi citano spesso,

quello effettuato nei *Robigalia*. (Colum., I 21 4 e X 342 s, Ovid., Fasti, IV 935 942, Plinio Nat hist, XVIII, 284, altre fonti citano invece la divinità *Robigo*, a volte come entità femminile altre maschile, forse a testimonianza della sua arcaicità: Tertulliano, Lattanzio, Agostino, Varrone, Gellio, Servio).

Robigo è la ruggine del ferro ed anche una malattia che colpisce i cereali, che la moderna patologia vegetale ha ricondotto ad un parassita che può provocare la perdita totale dei raccolti, e che la superstizione antica ascriveva, invece, ad una molteplicità di cause, non ultima la punizione inflitta a chi spostava i cippi confinarli in modo illecito¹⁵. Ovidio descrive il rito, celebrato dal Flamine Quirino, interpretando con licenza poetica i documenti religiosi che sono certamente il suo originario riferimento, e, pur non soffermandosi sulla divinità cui è destinato l'insolito sacrificio di una cagna, connette la scelta dell'animale alla causa che scatena il flagello della ruggine del grano, cioè l'apparire in cielo della costellazione del Cane, secondo lo stesso principio per cui ad Argo nel Peloponneso, nei giorni in cui ardeva la canicola segnata dall'apparizione di Sirio, veniva sacrificato il cane che fosse passato per caso in quei giorni nella piazza del mercato.

Non essendo questa la sede per trattare la localizzazione del culto che si evidenzia controversa nei Fasti¹⁶, è però opportuno rilevare che anche in questo rito, come in quelli di Pyrgi e di Torre Satriano, o nei riferimenti ad Ecate e a Genita Mana, la ricorrenza di un determinato tipo di vittima sacrificale, il cane, rivela la presenza di una divinità femminile¹⁷ molto antica e con

12 C. Mainoldi, "Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi", in QUCC, 8,1981, 47, pp. 7-42. Si veda pure la dettagliata voce "cane" in J. Chevalier A. Gheerbrant, Dizionario dei simboli, Milano 1986, dove nell'ambito di una vastissima panoramica spazio-temporale emerge come il cane sia universalmente simbolo della protezione, della purificazione, del passaggio e le sue connessioni con l'ambito conio e funerario.

13 C. Mainoldi, L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère a Platon, Paris, 1984.

14 Il rapporto tra sacrificio del cane e divinità olimpiche non è ancora chiarito, sono noti, infatti, sacrifici di cani ad Apollo nel santuario di Didima, ma se ne riconduce l'usanza all'influenza dell'Asia Minore, in J. N. Bremmer, Greek Religion, Greece and Rome (New Surveys in the Classico, 24), Oxford, 1994.

15 Grom. Vet., p.350 s. L.

16 A. Gianferrari, op. cit. pp. 139- 140

17 A. Gianferrari, op. cit. pp. 135 sgg. fa riferimento alle ossa di cane trovate a Roma nell'area sacra di Sant'Omobono nel Foro Boario e le connette ai sacrifici a Fortuna e a Mater Matuta, divinità femminili protettrici delle nascite e della maternità. In seguito menziona i resti di cane trovati nei pozzi del Santuario di Centocamere a Locri e destinati ad un'altra divinità femminile, Afrodite.

caratteristiche simili in un vasto arco spaziale, con connessioni indubbiamente legate alla fertilità e alla riproduzione e quindi a tutto l'ambito sotterraneo, nella sua specificità di luogo in cui la vita si sovrappone alla morte e viceversa, e da cui, come nel mito di Kore e Demetra, prorompe ciclicamente la rinascita dei frutti.

Tuttavia è lecito supporre che la sfera cultuale strettamente legata all'ambito della fertilità e della riproduzione, come pure quella connessa al mero concetto di transito nell'aldilà, non bastino a motivare l'uso rituale del sacrificio del cane in prossimità delle porte urbane.

La testimonianza di Eliano, da cui sappiamo che nella Magna Grecia molti santuari ospitavano cani sacri, come nel Tempio di Efesto ad Etna, in Sicilia, (dove i cani avevano la caratteristica di riconoscere e cacciare solo i malintenzionati) e nel Tempio di Adrano, nell'omonima città siciliana¹⁸, introduce un nuovo elemento: ai cani era riconosciuta la facoltà di discernere il bene dal male e quindi tenere lontano ciò che poteva essere dannoso per la comunità che tutelavano.¹⁹ Lo stesso concetto sostenuto da Ovidio²⁰ a proposito della figura e delle funzioni dei Lares Praestites, i quali vengono rappresentati accompagnati da un cane poiché come il cane *"...sorvegliano la casa...sono fedeli al padrone...inseguono i ladri. Guardiani sono i Lari, guardiani sono i cani"*. Purtroppo non si hanno fonti che testimoniano l'offerta di cani ai Lari Compitali o ai Lari Domestici, Cicerone, De leg., II, 22,55, menziona un sacrificio di arieti offerti al Lare domestico e sull'altare dei Lari del *Vicus Aesculetus* al palazzo dei Conservatori le vittime rappresentate sono un porco ed un bue.

Plutarco²¹ è l'unico testimone che ricorda il sacrificio di cane che avveniva in Roma durante la festa dei Lupercalia. Destinatario di questo sacrificio era un demone che aveva un rapporto strettissimo sia con i Lari che con l'intero sistema simbolico della porta: Fauno.

2.3. Fauno.

"I Romani, dice Dionisio di Alicarnasso (5, 16), attribuiscono a questo daimon i fenomeni panici e tutte quante le visioni che cambiando incessantemente forma, appaiono agli occhi degli uomini, incutendo loro terrore, o le voci demoniache che turbano l'orecchio"

Come afferma Georges Dumézil²² nel mondo romano più antico esisteva una differenziazione della terra cosiddetta "vicina" in due grandi regioni contigue, una di cui gli uomini avevano il pieno controllo, l'altra in cui invece si sentivano estranei. La prima zona, suddivisa in partizioni funzionali a diverse esigenze di ordine pratico e sacrale, era soggetta all'azione dei *Lares*, sulla seconda invece agivano dei e demoni con caratteristiche non molto ben definite, tra cui *Fauno* che presiedeva non sulle *terrae incognitae*, ma sulle foreste immediatamente al di fuori del centro abitato, la cui frequentazione non poteva essere evitata perché necessaria alla vita quotidiana.

"...Fauno presiede al nemus non in sé, ma in quanto bosco che delimita il campo coltivato, la radura per la riunione, quella per il culto e quella per l'abitato. Da questo punto di vista egli ci appare come un demone liminare, al pari dei Lari, connesso alle più antiche pietre terminali e

18 Eliano, Nat. An., XI, 3.

19 R. Robert, Rites de protection et de defense. A propos des ossements d'un chien découverts au pied du rempart de Paestum, in AION, Sez. di Archeologia e storia antica, Na, 1993

20 Fasti, V, 133-142

21 Plut., Rom., 21,4-10; Quaest. Rom., 68 e 111, dimostra molto interesse per questa cerimonia sulla cui descrizione torna più volte.

22 G. Dumézil, La religione romana arcaica, Mi 2001

alle soglie..."²³

Fauno possiede caratteristiche da incorreggibile selvaggio: *agrestis* e *silvanus* rispecchia in sé la natura ferina dei boschi dove si manifesta in modo imprevedibile tormentando e beffeggiando i contadini con le sue improvvisi apparizioni, è *fatuus* e *fatuculus*, autore di voci misteriose che risuonano dal profondo dei boschi e perfino la sua valenza oracolare, quando nella veste di *Aius Locutius* parla dalla foresta *Arsia* o dal *Lucus Vestae*, è incontrollabile e quindi non inquadrabile in un rito divinatorio.

Fauno è *sacer ircus*, *inuus* e *incubus*, possente entità fecondatrice e molestatore di donne, entra di notte nei loro letti e le possiede. Demone notturno, Fauno, il lupo di Marte,²⁴ si aggira pericolosamente intorno all'abitato, ma la sua presenza è comunque preziosa per la vita dei contadini che con opportune precauzioni e offrendogli sacrifici riescono a trarre vantaggio dalla fecondità che Fauno diffonde nei pascoli, nella produttività dei campi e nella riproduzione del bestiame. La figura di Fauno, signore del *nemus* e delle selve, è strettamente connessa, più che con il mondo della cerealicoltura con quello dell'arboricoltura, che essendo una forma di coltivazione complessa a causa della lentezza della crescita, della particolarità della tecnica agricola, e dello sfruttamento (taglio, disboscamento, raccolta dei frutti) richiede una netta distinzione e conservazione nel tempo dei confini, identificati con pietre o cippi terminali riconosciuti dalla società e considerati inamovibili. A Fauno/Silvano, considerato esperto nella coltivazione degli alberi, gli antichi attribuivano l'invenzione delle prime *plantationes* e delle prime pietre terminali, che con la necessità, come si è visto strettamente funzionale, di non essere rimosse, indicano il nascente concetto di inviolabilità e *sanctitas* dei confini.

Fauno, lupo-aggressore e, nello stesso tempo, vittima-capro²⁵ esprime così la sua ambiguità nell'essere un mitico sovrano primo istitutore di culti²⁶ e, fatto solo apparentemente paradossale, ma perfettamente adeguato alla indeterminatezza²⁷ della sua figura, il demone che tutela la soglia dai suoi stessi tentativi di violarla.

2.4 Il sistema simbolico della porta.

La memoria conservata da *Varrone*, tramandato da *Agostino*,²⁸ di un rito celebrato dai Romani per impedire che il demone *Fauno*, penetrando nella casa durante la notte in cui era nato un bambino, insediasse la puerpera, chiarisce la complessa demonologia e l'insieme delle credenze legate alle porte nel mondo romano, cui sono sottese la tipologia e le motivazioni dell'uso rituale che si sta analizzando in questa sede.

Si vedrà, infatti, come la porta, ed in particolare la sua parte inferiore, la soglia, siano considerate luogo di residenza di entità che hanno stretta connessione con l'indeterminatezza, con l'amorfismo, di demoni primordiali che, come si vedrà successivamente, sono propri dello spazio esterno al villaggio, delle feste di fine d'anno, dei punti di contatto tra ordine e caos, dei

23 A. Carandini, *La nascita di Roma*, To 1997

24 Carandini 1997, p. 186.

25 La natura di Fauno è ambigua e indefinita, tale che la sua figura può essere ricondotta sia al lupo sgozzatore che al cane protettore delle greggi, analoga apparente contraddittorietà presenta nella Grecia dorica, *Apollo Karneios*, caprone, e nello stesso tempo *Lykeios*, lupo. (Carandini 1997, p. 186 sgg.)

26 *Prob. Verg. Georg.1. 10* : "et primus loca certis nominibus et aedificia quaedam lucosque sacraverit a quo fana sunt dicta"

27 A questo proposito Carandini 1997, 124 e sgg.

28 *Varrone*, In *Agostino*, *La città di Dio*, VI, 9, 1.

segmenti liminari dello spazio e del tempo che costituiscono la terra di nessuno che è il loro ambiente ideale.

Nel rituale descritto da Varrone i custodi erano impersonati da tre uomini che, percorsi i limiti della casa, si recavano di notte alla soglia della porta principale, qui il primo (rappresentante di *Picumno*, demone del picchio e della scure) colpiva la soglia con una scure, il secondo (*Pilumno*, demone della lancia e del pestello) colpiva la soglia con un' arma da lancio o col pestello, e il terzo (*Stercutius*, demone dell'immondizia e per contrasto della purificazione) ripuliva la soglia dalle schegge e dai trucioli con una scopa.

I soggetti soprannaturali che presiedono alle azioni di questo rito sono evidentemente i demoni-Lari protettori della casa e identificati con le varie parti della porta, *Picumno* e *Pilumno* gli stipiti, e *Deverra/Stercutius*, l'architrave, mentre il quarto attore, non rappresentabile da alcun mortale in quanto infero è *Fauno*, demone della soglia. Siamo davanti ad una complessa architettura simbolica che trova nei luoghi del passaggio un fertilissimo habitat: la struttura della porta si rivela, nella visione arcaica del mito romano, un microcosmo abitato da personaggi importantissimi del mito latino, forse addirittura gli eroi fondatori.

Si propone una testimonianza etnologica tratta da un rituale degli Ishogo del Congo che può

aiutare a visualizzare la concezione antropomorfa dell'intelaiatura della porta e degli stipiti. Si tratta del rito di separazione e di successiva aggregazione che riguarda la donna che abbia partorito due gemelli e dei due gemelli stessi. Il rito si inserisce tra i tanti che definiscono un periodo di margine in cui sia la madre che i figli sono tenuti separati dalla comunità attraverso i divieti e le costrizioni ritenute necessarie da gruppo sociale di riferimento:

*“Allo scadere del sesto anno di isolamento ha luogo la cerimonia di reintegrazione: per tutta la durata del giorno precedente l'entrata in società, la madre dei gemelli insieme ad una donna-medico restano immobili davanti alla porta, hanno il volto e le gambe dipinte di bianco, così come sono dipinti di bianco la soglia e i tanti cavicchi infissi su di essa che, durante tutto il periodo dell'isolamento, hanno contrassegnato la soglia invalicabile della capanna dei gemelli. Solo alla fine della giornata le due donne-stipiti, accompagnandosi con il canto e il suono del tamburo, iniziano a camminare: i gemelli possono, da questo momento, andare e venire liberamente: attraverso le due donne-stipite la porta ha espresso il suo consenso al loro ingresso in società”.*²⁹

Per comprendere la delicatissima relazione tra *Fauno* e la soglia, è significativo quanto Mircea Eliade descrive, nel 1956, a proposito del mondo indù:

*“Al momento della posa della prima pietra, l'astrologo indica ai muratori il punto esatto delle fondamenta al di sotto del quale si trova il Serpente che sostiene il mondo. Il capomastro taglia un palo e lo conficca nel terreno, proprio nel punto indicato, allo scopo di centrare esattamente la testa del Serpente.”*³⁰

Analogamente nei templi indù il lato esterno della soglia presenta protomi di leone e altri esseri che figurano anche attorno al perimetro esterno del tempio, quasi uno strato di demoni schiacciato dalla costruzione dell'edificio sacro ed è tradizione diffusa, entrando nel tempio, schiacciare con il piede la protome leonina che fuoriesce dalla parte esterna della soglia.³¹

29 A. Van Gennep, I riti di passaggio, Paris, 1909. Trad. it. Bollati Boringhieri 2005

30 M. Eliade, Il sacro e il profano, Universale Bollati Boringhieri, 2006.

31 Carandini 1997.

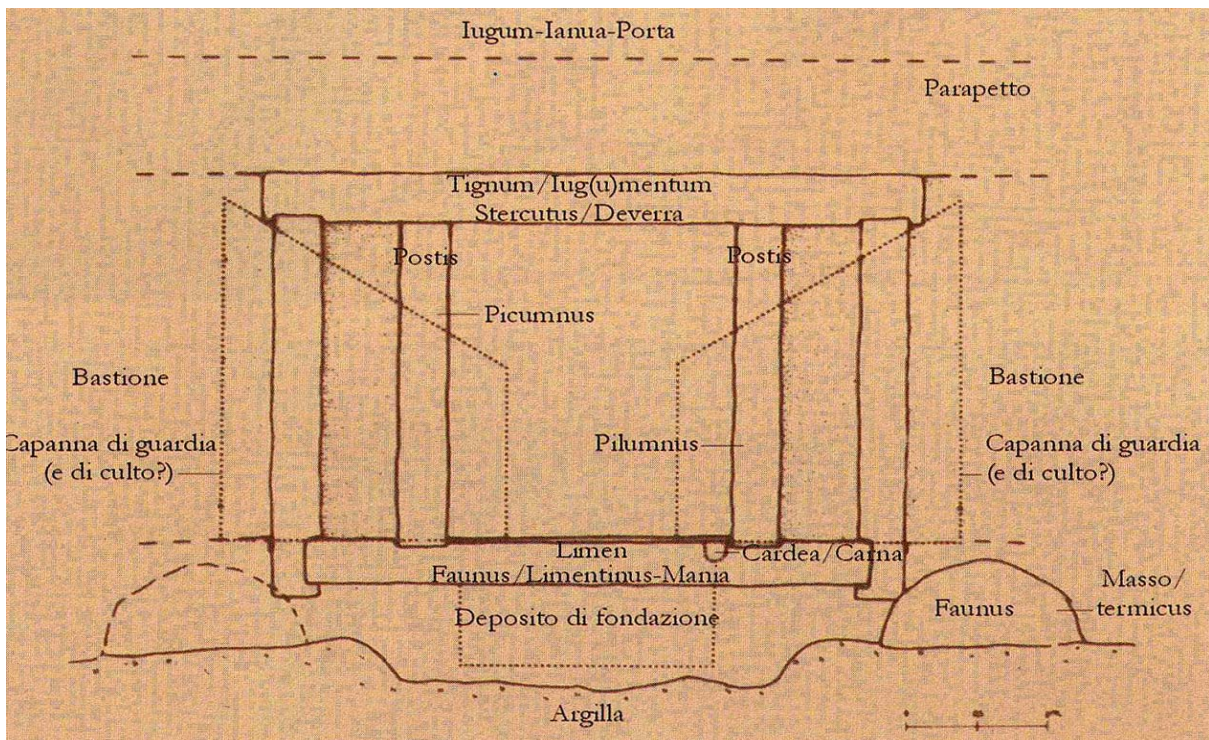


Figura 13: Il sistema simbolico della porta. I demoni dello iugum. (Foto da Carandini Cappelli 2000)

Se la faccia inferiore della soglia era insediata e protetta nello stesso tempo da *Fauno*, era però anche nota la presenza di un demone femminile, *Tacita Muta*, "*infernae paludis nymphe*", madre dei *Lares Compitales*, e identificabile quindi con *Mania* e con *Acca Larentia*, il cui rituale veniva celebrato a febbraio, durante i *Feralia*. Secondo la descrizione eziologica di Ovidio³² la ninfa *Tacita*, punita da *Giove* con la perdita della lingua (da cui il nome *Tacita Muta*) per aver raccontato alla sorella *Giuturna* dell'amore che *Giove* nutriva per lei rendendone vano il tentativo di sedurla, fu inviata agli Inferi, violentata durante il viaggio da *Mercurio* che la accompagnava, avrebbe dato alla luce due gemelli, i *Lares Compitales*. Filippo Coarelli³³ offre una interessante interpretazione del mito eziologico di *Tacita*, suppone, infatti, che la presenza di *Giove* rappresenterebbe la modernizzazione di un attore maschile molto più antico, *Fauno Incubus*.

L'antagonismo tra *Tacita* e *Fauno*, causato dal fallimento dell'approccio amoroso con *Giuturna* che ha avuto come teatro la zona del *Lacus Iuturnae* e della *Selva Arsia*, dunque lo spazio liminale del Velabro, viene rappresentato in un teatro diverso, liminale per eccellenza, la soglia, dove *Tacita*, residente nella faccia interrata, impedisce continuamente il passaggio a *Fauno*, che da demone infero, potrebbe violarla non varcandola, ma passando al di sotto.

Se *Tacita*, demone tutelare dello spazio sotto la soglia, è rappresentata da Ovidio, portavoce dell'immaginario collettivo arcaico, come una tetra vecchia che mangia fave nere³⁴, il suo *alter ego* al di sopra della soglia è un demone ben più leggiadro, la ninfa *Carna*, che porta con sé rami fioriti di biancospino. *Carna* è una ninfa nata nel *Lucus Helerni* e amata da *Giano* che in cambio del suo amore le concede di presiedere allo *ius* dei cardini e alla protezione delle porte di casa dai demoni malvagi che le vorrebbero violare. *Carna*, venerata il 1° giugno, condivide

32 Ovidio, Fast. II 583,616.

33 F. Coarelli, Il foro romano - periodo arcaico, Quasar 1992

34 Ovidio, Fast. II 583,616

con *Fauno* la soglia, tutelandone anteticamente la parte superiore: è lei che spazzando la soglia con un ramo di biancospino³⁵, con cui tocca tre volta i *postes*, sacri a *Picumnus* e a *Pilumnus* e il *limen*, abitato da *Fauno*, tiene lontane le *strigae*, streghe malvagie che, in sembianza di uccelli notturni, entrano di soppiatto nelle case per divorare gli intestini dei neonati. Ed è sempre *Carna* che cospargendo la soglia con le interiora di una porcellina di due mesi inganna e allontana ancora una volta le perfide streghe.

Ai *Lari* spetta, invece, tutelare oltre ai limiti delle domus (soglie, stipiti e fronti delle case), le partizioni territoriali a vario livello: i *compita* (isolati all'interno di un vicinato), i rioni, le curie, i montes, i pagi e proteggere i limiti della comunità dagli stranieri, quindi l'intera città circoscritta dalle mura e dal pomerium. La loro iconografia, nota da un denario emesso dalla *Gens Caesia* nel 111-112 a.C., è quella di due giovani vestiti di pelli caprine, accompagnati da un cane, seduti ciascuno su una roccia, e appoggiati ad un bastone nell'atto di sorvegliare. Il loro culto era connesso a quello di *Mania-Genita Mana-Tacita* loro madre, e consisteva nell'offerta di palle, *pilae*, bambole, *maniae*, e cani³⁶, forse in sostituzione di antichi sacrifici umani e comunque in connessione con il mondo degli antenati e con la zona infera dello spazio.

In campagna i *Lari* erano venerati presso il *compitum*, la prossimità del crocicchio, una zona delicata dove sostano volentieri i demoni del mondo selvatico, delle terre incolte, e dove si incontra anche la tutela di *Giano* e di *Hermes*. Lì venivano costruite piccole torri con tante piccole porte, una per ognuna della proprietà contigue, e lì, durante la festa dei *Compitalia*, si celebravano i sacrifici ai *Lari*, detti appunto *Compitales*.

Eroi positivi e contrapposti ai *Lemures*, demoni del disordine, i *Lari* finiscono per ricongiungersi con loro nella consueta antinomia del mito che si concretizza in prossimità delle strutture liminali, siano esse realistiche o simboliche. Come Romolo e Remo, gemelli allattati dalla lupa- *Fauna*, anche i *Lari* sono allevati da *Genita Mana-Acca-Fauna*. Remo si trova ad essere al tempo stesso *Lemure* e *Lare* insieme a Romolo e lo stesso accade al *Lemure Fauno* che è *Lare* insieme a *Pico*³⁷ coerentemente con la concezione mitica basata sul bipolarismo che si concretizza, come quella greca dei *Dioscuri*³⁸, nelle coppie di gemelli siano essi cooperanti o opposti³⁹.

I legami tra *Fauno* e i *Lari* sono molti: *Fauno* è, come i *Lari*, un nume tutelare del territorio, sorveglia il limite tra città e campagna, tra boscaglia e campi coltivati e come tutte le figure liminali è in stretto rapporto con il mondo dei morti. *Fauno* con i *Lari* condivide anche l'iconografia che spesso fa confondere le sue raffigurazioni con quelle di *Silvano* che, come i *Lari*, è vestito di pelli e accompagnato dal cane.

35 Al biancospino, detto spina alba o rhamnos, era attribuito nel mondo antico il potere di allontanare le entità negative dalle abitazioni, streghe, demoni, anime dei morti e perfino la morte stessa. (Diosc. M. M. 1.119, Diog. L. 4.54, Phot. Lex. s.v. miarà heméra). Fest. 282. L. afferma che nella cerimonia nuziale una fiaccola fatta di rami di biancospino veniva accesa e portata da un bambino. Le siepi di biancospino essendo spinose tengono lontani gli animali e gli esseri maligni. Qualche anno fa ho constatato personalmente che, nella campagna romana, i cespugli di biancospino si trovavano in prossimità dell'entrata di locali adibiti, almeno fino al secondo dopoguerra, a forni e lavatoi e che nella memoria delle persone che all'epoca avevo intervistato erano stati piantati da donne.

36 Per il cane animale sacro ai *Lari*: Carandini 1997 p.199; P. Carafa, I Lupercali, in A. Carandini, la Leggenda di Roma, Vol. I, Mi 2006, p.492. A. Gianferrari, op.cit. pag 134-135, cita due bronzetti dell'area di Cortona raffiguranti cani con dedica a Calu, divinità dell'oltretomba e alcuni rilievi da urne di età ellenistica provenienti da Volterra, Chiusi e Perugia in cui compare un demone con testa di cane che spunta da un pozzo e la cui identità è dubbia, ma che chiarisce come l'aspetto del cane come simbolo e guardiano del mondo infero sia diffuso anche nell'Etruria.

37 Carandini 1997, p. 77.

38 Simbolo dei Dioscuri era il telaio della porta, il dokanon, composto di due legni paralleli (gli stipiti) congiunti da due traverse (la soglia e l'architrave) forse la porta dell'abitato o del palazzo di Therapne o forse della loro tomba.

39 Carandini 2005 e M.T. D'Alessio, "Fratelli/gemelli tra cooperazione e conflitto", in Carandini 2006.



Figura 14: denario della Gens Caesia. 111-112 a.C. Apollo Vejovis di spalle con un fulmine e i Lares seduti, armati e con il cane.

La presenza del cane, accanto alla figura del guardiano, sia esso Fauno, che Silvano che la coppia dei Lari, giustifica il suo sacrificio nei pressi della porta, come sostituto simbolico, la cui figura diventa "eterna" nel momento stesso in cui, individuato come "il migliore", viene offerto alla divinità. Il cane, miglior guardiano, sacrificato in prossimità del luogo che soveglia per eccellenza, la porta, garantisce a quel luogo la sua protezione perenne facendosi tramite tra la richiesta di protezione dell'uomo e la tutela concessa dal dio e finisce per assumere anche le altre caratteristiche proprie delle divinità che accompagna: al fianco di Fauno, eroe fondatore e demone propiziatore che attraverso il cerimoniale di rifondazione e purificazione dei Lupercalia garantisce la coesione e la fertilità del gruppo, il cane diventa oltre che simbolo della protezione domestica, simbolo della purificazione, del passaggio tra il mondo non civilizzato e quello civilizzato, tra l'esterno e l'interno, e in ultimo, tra il mondo dei vivi e quello dei morti, risolvendo così i principali motivi di apprensione dei gruppi sociali.

2.5. Riti di purificazione e di alleanza.

Nel mondo greco è noto un rito descritto sia da Tito Livio che da Quinto Curzio. L'episodio descritto da Tito Livio (40, 6, 1) si svolge all'epoca di Filippo V, durante la rivalità tra i figli Demetrio e Perseo: *" Si arrivò quindi alla data della purificazione dell'esercito celebrata secondo il seguente rituale: si taglia un cane a metà, si piazza la parte comprendente la testa sulla destra di una strada, e la parte posteriore con le viscere, sulla sinistra; si fa poi sfilare l'esercito in armi tra i due pezzi di questa vittima".*

Nella testimonianza di Quinto Curzio, X, 9, 11 l'episodio si colloca dopo la morte di Alessandro Magno, durante le guerre che opposero Perdicca a Meleagro: *"Si decise una lustrazione dell'esercito conforme alla tradizione; la discordia passata sembrava essere un motivo plausibile. I re di Macedonia erano soliti fare la lustrazione dell'armata gettando le interiora di una cagna tagliata in due all'inizio della pianura in cui si conduceva l'esercito, a destra e a sinistra..."*.

In entrambi i casi passare attraverso le due metà dell'animale sacrificato ha il significato simbolico di risolvere una controversia che rischierebbe di spaccare in due l'unità del gruppo sociale: un rito omeopatico risolve, cioè, la frattura dell'unità sociale tramite il contatto con la frattura rituale del simbolo dell'unità stessa.

A. Van Gennep⁴⁰ cita il caso, riportato da Clay Trumbull, del generale Grant che, giunto ad

40 A. Van Gennep, I riti di passaggio, Parigi 1909 trad. it. Bollati Boringhieri 2006.

Assiout, località di frontiera, fu costretto ad attraversare una passerella alle cui estremità erano state poste la testa di un bue da un lato e il resto del corpo dall'altro: *“Questo rito di passare in mezzo ad un oggetto tagliato in due, o in mezzo a due parti...è un rito che bisogna interpretare, in un certo numero di casi, come un rito diretto di passaggio, giacché rinvia alla concezione secondo la quale, in questo modo, si esce da un mondo precedente per entrare in un mondo nuovo”*⁴¹

Questa tipologia di riti di passaggio, diffusa a tutte le latitudini ed in tutti i tempi, è ascrivibile alla categoria dei riti di purificazione e di alleanza, che attraverso la riconquista dell'integrità perduta rinnovano lo stato di coesione sociale che era venuto a mancare o ne favoriscano l'insorgere nel caso di comunità di nuova istituzione. È dunque probabile che nel momento in cui la società sentiva minacciata la sua coesione a causa di eventi interni o esterni facesse ricorso al sacrificio del cane, e al prelievo rituale delle sue parti.

Anche se le deposizioni rituali che si sono viste in precedenza sono, con molta probabilità, legate non a questo ambito rituale, ma a quello apotropaico connesso all'architettura simbolica della porta che si è ora descritta, non va trascurata la possibilità di una sovrapposizione di significati, cosa normalissima nelle complessità concettuale della mentalità arcaica. Si potrebbe quindi supporre che non sia un caso aver trovato un sacrificio che in alcuni casi ha comportato lo smembramento della vittima in contesti diversi, ma nello stesso tempo simili per molti aspetti, come in ambito coloniale (Ariminum, Paestum) dove i Romani applicavano schemi edilizi normalizzati in un periodo storico particolarmente tumultuoso che vedeva oltre alla minaccia delle popolazioni straniere, anche le spaccature dovute al peso dell'influenza politica romana nei confronti delle aristocrazie locali e che tali schemi, per la loro provata solidità, si siano mantenuti nei secoli a venire fino ad arrivare, ad esempio, ai presunti rituali di fondazione individuati ad Altinum, Siena ed Opitergium.

E' a questa tipologia di riti destinati a propiziare l'aggregazione e la riaggregazione di gruppi sociali che potrebbe essere ascritta la presenza delle parti di scheletro di cavallo trovate a Siena nel riempimento sottostante il pozzetto con i cani, qualora le analisi osteologiche confermassero che la testa e la cassa toracica siano state intenzionalmente sezionate. Questo stesso significato potrebbe essere all'origine del sacrificio del cavallo che si svolgeva a Roma durante la festa dell'October Equus.

L'antica ostilità tra le due comunità una volta appartenenti a villaggi diversi, dei sacravienses e dei suburani, veniva, ogni anno, commemorata ed esorcizzata attraverso la contesa, mentre la ricongiunzione delle parti del cavallo presso la Regia costituiva il rituale omeopatico di rinsaldamento della coesione sociale. Significativo in questo senso è un passo di Dione Cassio il quale riferisce che, quando Giulio Cesare nel 46 a. C. si trovò ad affrontare un inaspettato ammutinamento delle truppe acuartierate nella stessa Roma, dopo aver fatto giustiziare uno dei ribelli: *“altri due uomini furono sgozzati secondo un particolare rituale religioso. Non sono in grado di fornire i motivi di questa procedura, non prescritta né dai Libri Sibillini, né da nessun oracolo di questo tipo. È sicuro però che furono sacrificati nel Campo Marzio dai pontefici e dal sacerdote di Marte e che le loro teste furono portate e messe nella Regia”*. Non abbiamo elementi maggiori per poter affermare che all'uccisione seguì una cerimonia di deambulazione tra le teste degli uomini sacrificati, ma il fatto che teatro del sacrificio siano stati la Regia e il Campo Marzio, gli stessi luoghi dell'October Equus, può far supporre un rituale simile, un provvedimento grave teso a scongiurare una minaccia grave: il pericolo di una scissione aveva costretto la comunità a ricorrere al sacrificio umano e all'atto simbolico di salvaguardare la coesione interna attraverso il rituale del passaggio attraverso un corpo tagliato.

Tuttavia, a sostegno della tesi che il rito ripeta spesso comportamenti di cui si è persa o confusa

41 A. Van Gennep, I riti di passaggio, Parigi 1909 trad. it. Bollati Boringhieri 2006

la motivazione, ma non l'importanza né la convinzione che il suo puntuale svolgimento influisca positivamente sull'esito di ciò che si prefigge di ottenere, si propone una diversa interpretazione eziologica del rito dell'October Equus: J. Allain⁴², al quale si devono gli accuratissimi scavi condotti a partire dal 1946 sul sito magdaleniano di La Garenne (Saint-Marcel, Indre, Francia), ritiene che ragioni essenzialmente pratiche spieghino la presenza di code intere di cavallo scoperte conservate in nicchie o accanto a focolari. Le code di cavallo, infatti, venivano conservate verosimilmente a causa dei crini, che costituivano vere e proprie matasse di fili di riserva usati per legare o per cucire.⁴³

2.6. Le Tavole Iguvine come chiave interpretativa.

Il rituale riportato dalle Tavole Iguvine⁴⁴ può, in qualche sua parte, fornire un ulteriore apporto alla comprensione di alcuni aspetti materiali connessi alla complessità simbolica e religiosa che fin dall'epoca arcaica si concentra sulle porte urbane e sul sacrificio del cane. Il testo delle Tabulae Iguvinae⁴⁵, redatto tra il III e il I secolo a.C., è il più esteso e particolareggiato tra tutti i testi rituali dell'Italia antica. Derivato da un archetipo rituale comune⁴⁶ a molte popolazioni protoitaliche, descrive un cerimoniale molto antico che riguarda la purificazione della città e la lustrazione del popolo.



Figura 15: particolare della Tavola V. (Gubbio, museo comunale)

42 J. Allain, Nouvelles découvertes dans le gisement magdalénien de la Garenne, commune de Saint-Marcel (Indre), in Bulletin de la Société préhistorique française, 54, 1957; id., Foyers et dallages dans le Magdalénien de la Garenne à Saint-Marcel (Indre), in L'Anthropologie, 57, n° 3-4, 1953.

43 A. Leroi-Gourhan, Le religioni della preistoria, 1993 Milano, p.24.

44 S. Baldinotti, "Appendice: Il rituale delle Tavole Iguvine e la fossa (capanna di guardia e /o di culto) relativa al muro 2". In Carandini Carafa 2000, pp. 174-175.

45 Per la traduzione italiana delle Tavole Iguvine sono stati seguiti: G. Devoto, Le tavole di Gubbio, Fi 1967; A. Prodocimi, in Pop. e Civ. dell'It. Ant. VI, Lingue e dialetti, Rm 1978 p. 643 sgg.; A. Ancillotti Tavole Iguvine in Museo Comunale di Gubbio, 1995 e, in particolare A. Morandi Epigrafia Italica, Rm 1982, che ringrazio ancora per la disponibilità e l'attenzione che ha rivolto al mio lavoro.

46 La provenienza da una matrice diffusa in ambito italico traspare da alcune somiglianze, soprattutto nella sequenza delle preghiere, sia con le cantilene del Liber Linteus etrusco che con il cerimoniale della lustrazione arcaica della casa tramandato da Catone, De Agr. 134,141.

Una liturgia molto complessa descrive il cerimoniale del sacrificio del cane⁴⁷, realizzato con la specifica funzione di espiare eventuali errori commessi durante lo svolgimento di altri riti. Questa cerimonia, da tenersi durante la festa di *Hondo Giovio*, dovrebbe corrispondere al romano *augurium canarium*, l'auspicio di nascita e crescita del grano al momento del formarsi della spiga. Tra i diversi e specifici riferimenti cerimoniali è interessante che l'officiante sia tenuto a fare una serie di azioni rituali che trovano un preciso riscontro archeologico nei depositi rituali descritti in precedenza: il sacrificio viene fatto secondo "...il rito della fossa" e si prescrive all'officiante di tagliare "...del cagnolino due parti da focolare e una terza come Santa Offerta..." e dopo aver pregato "... sulla parte non destinata alla fossa" non appena il sacrificio sarà "così... consumato... il cagnolino si seppellisca presso l'ara".

Lo smembramento del cane e la menzione di una parte di esso "non destinata alla fossa" potrebbe confermare l'ipotesi del prelievo rituale di alcune parti delle vittime sacrificali che verrebbero poi deposte in altri punti della cinta muraria al fine di ampliare il raggio d'azione della tutela sacrale che emanano. La prescrizione di vittime "*persae fetu*", cioè "*destinate alla fossa*", è una costante in tutto il rituale descritto dalle Tavole. Il sostantivo "*perum*"⁴⁸, connesso al greco "*pedon = terreno*" è stato, infatti, interpretato con il significato di fossa intesa come luogo appositamente preparato per accogliere le vittime del sacrificio.

Le tavole più ricche di particolari sono la prima, la sesta e la settima, redatte in lingua umbra e alfabeto latino, dove è dettagliatamente descritta la cerimonia che si svolge presso le porte della città: un decisivo contributo all'interpretazione dei depositi di fondazione presso le porte urbane nell'ambito culturale dei rituali di fondazione e purificazione.

La cerimonia di purificazione della città iguvina ha inizio con l'auspicio, segue quindi la processione che tocca le tre porte urbane dove si svolge il sacrificio davanti e dietro ognuna di esse. Davanti alle tre porte vengono sacrificati tre buoi per ogni membro della triade "Grabovia"⁴⁹ - Giove, Marte, e Vofiono⁵⁰ - secondo un rituale, espresso sinteticamente, che prevede l'offerta di cibi e bevande e l'esposizione delle carni delle vittime del sacrificio.

Dietro le porte sono coinvolte divinità poco note, forse perché molto arcaiche: Trebo Giovio⁵¹, Fiso Sacio⁵² e Tefro Giovio⁵³. A queste divinità si offrono terne di animali non ancora maturi : tre

47 II A, 15 – 44

48 I a, 29 e 31, "perso" con lo stesso significato di perum: VI b, 24 e 37

49 È suggestiva la derivazione, proposta da V. Pisani, *Le lingue dell'Italia antica oltre il latino*, To 1964, del termine "grabovio" da *grabo/u=quercia : la triade divina, invocata nella cerimonia, avrebbe quindi uno stretto legame con il legno, elemento fondamentale delle porte e si potrebbe addirittura vedere una sorta di identificazione tra le tre divinità e la struttura portante della porta : Giove protegge il tignum, Marte, guerriero per eccellenza, le porte e quindi i postes, Vofiono, che, se interpretato come "scuotitore", avrebbe una natura ctonia, il limen. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1971 (ed. 1912) che compara la triade grabovia iguvina con quella romana precapitolina, identifica Vofiono con Quirino ; seguendo questo rapporto V. Pisani in *Mythoetymologica*, "REIE" 1, 1938 offre anche una etimologia per cui Vofion - <*leudh-ion dove *leudho- = popolo, come Quirino da curia <*co-uiria = insieme dei viri. G. Devoto in *Tabulae Iguvinae*, Rm 1937 connette, invece, Vofiono all'u. uose= lat. devotio , e in *Tabulae Iguvinae*, Rm 1962 anche al gr. Foveo = scuoto.

50 Scuotitore

51 VI a, 58-59, per Trebo Giovio E. Vetter in *Handbuch der italischen Dialekte*, I, Heidelberg 1953, ha proposto il sesso femminile, ma il nome richiama anche il gr. Trebo con il significato di voltarsi per fuggire, o mettere in fuga, e l'osco triib=casa e, in senso più ampliato "vicus".

52 VI b, 3-19, connesso da G. Devoto, *Tabulae Iguvinae*, Roma 1940 al lat. Fides, divinità che richiama il concetto di patto

53 VI b, 22-42, M. Bononi in *Museo Comunale di Gubbio - Tavole Iguvine*, 1995, suppone anche per Tefro Giovio la rifunzionalizzazione su più antiche divinità femminili collegate a culti di fondazione e fertilità. Tefro Giovio potrebbe essere una divinità del focolare, (gr. Tefra = cenere) con probabile connotazione ctonia poiché nel successivo sacrificio, quello alla porta Veia, viene unito a Vofiono la cui natura ctonia è accertata.

scrofe gravide, tre maialini lattanti, tre agnelle⁵⁴, la scelta di animali pregni, le tre scrofe gravide, fa rientrare almeno uno dei tre sacrifici nella sfera dei riti di purificazione simili ai Fordicidia del 15 aprile in cui venivano immolati animali pregni⁵⁵ i cui feti erano ridotti in cenere dalla Vestale Massima che ne conservava le ceneri per riutilizzarle nelle cerimonie di purificazione dei Parilia del 21 aprile. La presenza di maialini lattanti in prossimità della porta richiama invece il citato rituale apotropaico della ninfa Carna⁵⁶ che allontanava il male dalla casa cospargendone la soglia con le interiora di un maialino lattante.

Il rito dietro la porta Veia che conclude la cerimonia è il più complesso e il più ricco di particolari. Si può supporre che questa porta, forse la porta "carraia"⁵⁷ dell'antica Iguvium, consentendo il transito ai carri sopportasse un numero di passaggi-violazione maggiore delle altre e necessitasse quindi di una purificazione diversa e quindi di un cerimoniale particolare. È interessante notare che mentre davanti a ciascuna delle tre porte le vittime sono "ferine fetu"⁵⁸, cioè sacrificate su un tavolato, una sorta di portantina, solo dietro alle porte vengono sepolte in una fossa "persae fetu"⁵⁹.

Non si può avere una idea precisa sulle dimensioni di queste fosse, né sulla loro quantità, né sulla esatta collocazione, potrebbe trattarsi di una sola, come anche di una per ciascuna porta: sappiamo che alla Porta Trebulana si destinano al perum tre scrofe gravide, che alla Porta Tessenaca vi si destinano tre maialini lattanti, cosa che non aiuta ad individuare il numero delle fosse. All'interno della Porta Veia la situazione, invece, è più definita: dopo aver sacrificato e destinato al perum tre agnelle⁶⁰, accade qualcosa di diverso, si prepara una fossa⁶¹ e vi si getta dentro il libamento, quindi si frantumano i vasi⁶² che lo contenevano e sedendo tra i vasi frantumati ci si riunisce nella preghiera finale.

La descrizione delle cerimonie, i luoghi in cui queste si svolgono, la scelta delle vittime sacrificali hanno alcune affinità con i contesti archeologici che si sono esaminati in precedenza. Il sacrificio del cane, ad esempio, sebbene inteso come sacrificio espiatorio, rientra nel consueto ambito ctonio, data la sua effettuazione durante le feste di Hondo Giovio, ipostasi della potenza distruttrice di Giove, una figura ambivalente, creatrice e distruttrice, molto simile al selvaggio/civilizzatore Fauno.

Le altre molte similitudini, (le terne di animali pregni - quindi il sacrificio di feti- la deposizione in fosse, la frantumazione rituale dei vasi) pur non essendo puntuali, e senza tentare di forzarne la

54 VI a, 58 ; VI b, 3 ; VI b, 22, Il ritmo ternario compare anche nella danza che accompagna il sacrificio: "atirpursatu"="si tripodi" (VI b,16) ed è probabilmente motivato dal numero delle porte, tre, secondo la fondazione-tipo delle città in ambito etrusco-italico (Servio Ad Aen. I, 422)

55 Festo 74 L - Varro L.L. VI, 65

56 Ov. Fasti, 100 sgg. e sopra, pag. xx.

57 I a, 24-s ; VI b, 22-s, l'identificazione della Porta Veia come porta carraia si fonda sul parallelo linguistico con il termine "vehiianasum" riportato nelle "iovile capuane"(n. 17), stele in terracotta e in tufo provenienti da Capua e iscritte in lingua osca, dove tra i nomi di varie festività menzionati appare "vehiianasum" tradotto come "festa dei carri", in base a Festo 506, 3 s. L. : "Veia apud oscos dicebatur Plaustrum". Su questo argomento A. Franchi De Bellis Le Iovile Capuane, Fi 1981.

58 I a, 4 , 13, 22 ; VI a, 57 ;VI b,1 e 20

59 VI a,58 ; VI b 1 e 20 o con lo stesso significato: "pelsana fetu" I a, 26 ; VI b, 22

60 I a, 24 ; VI b, 22 - 25

61 "perso osatu" VI b, 37

62 Nella frantumazione rituale del servizio da mensa utilizzato per lo svolgimento della cerimonia non compare più il ritmo ternario individuato nel numero degli animali sacrificati e nella danza, davanti all' indicazione di precise forme vascolari compaiono sempre aggettivi numerali indicanti la coppia: "capif dupla" (VI b, 18) - doppi calici - "etraf... kapid...etraf" - due calici e due... - (I a, 18)

corrispondenza con le evidenze materiali, confermano l'esistenza di un insieme di rituali che si svolgevano nella prossimità delle porte e la cui importanza risiede nella motivazione che li sottende, e cioè che i luoghi che nello stesso tempo limitano e consentono il passaggio sono da sempre stati considerati sede di tutori divini e di contrastanti presenze demoniache, spesso di natura ambivalente, e di riti specifici volti a propiziare la funzionalità nei confronti del passaggio: *" La soglia e la porta rivelano immediatamente, concretamente, la soluzione di continuità dello spazio; di qui la loro importanza religiosa, essendo i simboli e insieme i mezzi del transito... Sulla soglia vengono offerti sacrifici alle divinità custodi...dei e spiriti che ostacolano l'entrata alla malafede degli uomini e alle potenze demoniache e pestilenziali."*⁶³

63 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Universale Bollati Boringhieri, 2006.