

ArcheoArte

3



Ciro Parodo

*I Mamuralia e la sintassi del rituale dello scapegoat
nell'antichità classica*

ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte
Registrazione Tribunale di Cagliari n. 7 del 28.4.2010
ISSN 2039-4543. <http://archeoarte.unica.it/>

ArcheoArte. Rivista elettronica di Archeologia e Arte
(ISSN 2039-4543)
N. 3 (2014)

Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio
Cittadella dei Musei - Piazza Arsenale 1
09124 CAGLIARI

Comitato scientifico internazionale

Alberto Cazzella, Pierluigi Leone De Castris, Attilio Mastino, Giulia Orofino, Philippe Pergola, Michel-Yves Perrin,
Maria Grazia Scano, Antonella Sbrilli, Giuseppa Tanda, Mario Torelli

Direzione

Simonetta Angiolillo, Riccardo Cicilloni, Antonio M. Corda, Carla Del Vais, Maria Luisa Frongia, Marco Giuman,
Rita Ladogana, Carlo Lugliè, Rossana Martorelli, Alessandra Pasolini, Andrea Pala, Fabio Pinna

Direttore scientifico

Simonetta Angiolillo

Direttore responsabile

Fabio Pinna

Segreteria di Redazione

Daniele Corda, Marco Muresu

Copy-Editor sezioni “notizie” e “recensioni”

Maria Adele Ibba

Impaginazione

Nuove Grafiche Puddu s.r.l.

In copertina:

Sant'Antioco (CI), Basilica di S. Antioco Martire, Pluteo con pegaso, Foto: Andrea Pala

I *Mamuralia* e la sintassi del rituale dello *scapegoat* nell'antichità classica

Ciro Parodo

Università degli Studi di Cagliari-EIKONIKOS. Laboratorio di Iconografia e Iconologia del Mondo Classico
ciroparodo@tiscali.it

Riassunto: Durante i *Mamuralia*, celebrati a Marzo, si rievocava l'espulsione di *Mamurius Veturius*, il fabbro che realizzò, su indicazione di Numa, le undici copie dell'*ancile* inviato da Giove quale garanzia divina del dominio di Roma. Il presente contributo si propone di indagare le tematiche che contraddistinguono questa festività allo scopo di verificarne, comparandola con analoghi esempi del mondo greco e romano, la possibile funzione di rituale dello *scapegoat* e la sua contestualizzazione entro il programma augusteo di restaurazione religiosa.

Parole chiave: *Mamuralia*; *Mamurius Veturius*; *scapegoat*; *Salii*; Augusto

Abstract: The *Mamuralia* were celebrated in March to commemorate the expulsion of *Mamurius Veturius*, the blacksmith who made, on the recommendation of Numa, the eleven copies of *ancile* sent by Jupiter as divine guarantee of the Roman rule. The aim of this paper is to investigate the issues of this festivity to verify, by comparison with similar examples of the Graeco-Roman world, the possible function of *Mamuralia* as a *scapegoat* ritual and its contextualization into the Augustus's restoration of religion.

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

1. *Mamurius Veturius* e i *Salii*: le fonti e la documentazione archeologica

L'esiguità delle fonti letterarie¹ e, in particolare, della documentazione archeologica in merito ai *Mamuralia*, allorché a Marzo si rievocava l'espulsione da Roma di *Mamurius Veturius*, complicano un'interpretazione sistematica di questa festività e una sua ipotetica collocazione entro la morfologia del rituale dello *scapegoat* nell'antichità classica. Com'è noto², questo consisteva in una pratica di tipo espiatorio che prevedeva l'allontanamento forzato di

uno o più personaggi ritenuti impuri, in modo da favorire l'eliminazione di quei fattori di contaminazione che avrebbero compromesso la salvaguardia dell'intera comunità.

La vicenda afferente Mamurio, e che coinvolge il mito eziologico dei *Salii*, è nota. Racconta Ovidio che, dopo aver catturato *Picus* e *Faunus* ed averli obbligati a svelare i *pamina* con i quali purificare i fulmini forieri di presagi avversi, Numa, una volta concordato il rituale espiatorio con *Iuppiter Elicius*, ricevette in dono dal dio la garanzia del dominio di Roma (Ov. *fast.* 3, 259-260, 373-388). Tale supremazia sarebbe stata assicurata da un *ancile*, uno scudo bronzeo bilobato disceso dal cielo. Il re decise di assegnare a *Mamurius*, rinomato per la sua abilità nell'arte metallurgica, il compito di fabbricarne altri undici esemplari in modo da indurre in inganno

¹ Per una raccolta completa delle fonti su *Mamurius* si vedano: Illuminati, 1961 pp. 41-47, 51-53; Loicq, 1964 pp. 403-405; Stern, 1966 pp. 602-603.

² Per un'esautiva definizione del rituale dello *scapegoat* si veda: Burkert, 1979 pp. 59-64; per ulteriori approfondimenti bibliografici cfr. *infra*.

chi avesse voluto sottrarre quello originale. Come ricompensa per il suo lavoro, il fabbro ottenne che il suo nome fosse ricordato nel *carmen* intonato dai *Salii* appositamente istituiti da Numa al fine di custodire il *pignus imperii*³.

I *Salii*⁴ costituivano una *sodalitas* riservata al patriziato suddivisa in *Palatini* e *Collini*, i primi istituiti da Numa e i secondi da Tullo Ostilio; due diverse denominazioni che tradiscono le differenti sedi di appartenenza, ubicate rispettivamente sul Palatino e sul Quirinale, mentre gli *ancilia* erano conservati presso il *sacrarium Martis* della *Regia*. Il rituale saliare si articolava in un percorso a tappe attraverso punti prestabiliti di Roma, oggi non più interamente ricostruibile, ma certo comprensivo del Comizio, del Foro e del Campidoglio. Essenzialmente consisteva in un'attività guerriera mimata basata su una danza circolare (*ampruatio*), scandita da un ritmo ternario (*tripudium*), accompagnata dalla percussione degli *ancilia* e dall'intonazione di inni (*versus*) e litanie (*axamenta*). L'azione culturale dei *Salii* si dipanava attraverso il tessuto festivo delle *feriae Martis* di Marzo e assolveva a una duplice funzione apotropica-purificatoria e militare-sociale.

Ritornando alla vicenda di *Mamurius*, la versione riportata da Plutarco concorda sostanzialmente con quella ovidiana circa il suo ruolo di duplicatore dell'*ancile* divino, ma differisce a proposito della sua origine, in quanto, sebbene anche in questo caso proveniente *ex caelo*, la sua venuta, annunciata a Numa da Egeria e dalle altre Muse, non è specificamente ricondotta a Giove, ed inoltre sarebbe stata finalizzata alla salvezza della città sconvolta da una pestilenza (Plut. *Num.* 13, 11, 1-6).

A queste, che sono le due fonti principali, ne devono essere sommate altre collaterali. Alcune, ovvero Varrone, Dionigi di Alicarnasso e Festo (Varro *ling.* 6, 49; Dion. Hal. *ant.* 2, 71, 1-2; Fest. 117 L.) si limitano a riportare il mito afferente l'*artifex*, mentre altre forniscono informazioni più circostanziate. Properzio ricorda come Mamurio fosse stato incaricato da Numa di realizzare la statua bronzea di Vertumno ubicata presso il *vicus Tuscus*, in sostituzione di quella lignea, e come in seguito il fabbro fosse stato sepolto nella terra degli Osci, sua patria d'origine (Prop. 4, 2, 59-64). Servio, inoltre, gli

attribuisce anche la realizzazione delle copie del *Palladium*, un altro dei *pignora imperii* destinato ad assicurare l'egemonia di Roma e conservato presso il tempio di Vesta (Serv. *Aen.* 7, 188)⁵. A questa deve essere aggiunta un'ulteriore annotazione del commentatore virgiliano in cui si fa riferimento ad un certo *Morrius* re di Veio, fondatore della *sodalitas* saliare cittadina (Serv. *Aen.* 8, 285), generalmente identificato, sebbene in maniera non univoca, con lo stesso *Mamurius*⁶. Da ricordare, infine, la notizia, riferita dalla *Historia Augusta*, secondo la quale Marco Aurelio Mario, un fabbro che nel 269, durante il periodo di anarchia dei "Trenta Tiranni", salì al trono imperiale delle Gallie secessioniste, sarebbe stato soprannominato, in virtù del suo ex mestiere, *Mamurius* o *Veturius* (SHA *trig. tyr.* 8, 1-3)⁷.

Particolarmente interessanti risultano quelle fonti che si soffermano sulle modalità rituali concernenti l'espulsione di Mamurio. Ancora Servio racconta come, in occasione del giorno a lui consacrato, venisse percossa una pelle a imitazione dell'attività cesellatrice del mitico fabbro (Serv. *Aen.* 7, 188). A questa testimonianza viene generalmente associata quella di Minucio Felice, il quale, impegnato a biasimare i rituali pagani, include anche quelli praticati dai *Salii*, intenti, nel corso della loro danza marziale, a battere delle pelli (Min. Fel. *Oct.* 24, 11). Giovanni Lido, infine, ci informa più dettagliatamente come, a causa della riproduzione dell'*ancile* di Giove in undici esemplari – gesto ritenuto empio perché contrario all'unicità dell'oggetto divino, e perciò considerato la causa di una serie di sventure abbattutesi su Roma –, Mamurio fosse stato cacciato a bastonate dalla città. La stessa azione sarebbe stata ripetuta ogni anno a Marzo, il 15, allorché un personaggio che lo imitava veniva ricoperto di pelli caprine e quindi espulso a forza di percosse, mentre, tra l'ilarità generale, i partecipanti al rituale lo apostrofavano "Mamurius" (Lyd. *mens.* 4, 49).

Una collocazione cronologica analoga è confermata dalle fonti epigrafiche, in quanto i *Menologia rustica Colotianum* (fig. 1) e *Vallense* (fig. 2), realizzati tra il 19 e il 65 d.C., e i *Fasti Furi Filocali* (fig. 3),

³ Sul riferimento a Mamurio nel *carmen Saliare* si veda: Sarullo, 2014 pp. 239-242 con bibliografia precedente.

⁴ Vastissima è la bibliografia sui *Salii*; si vedano tra gli altri: Bloch, 1958; Latte, 1960 pp. 114-119; Rüpke, 1990 pp. 24-27; Torelli, 1990; Torelli, 1997; Estienne, 2005; Granino Cerere, 2014; Sarullo, 2014 pp. 5-14.

⁵ «Septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: acus matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancilia» (Serv. *Aen.* 7, 188). Si tratta di un elenco «di cui il numero sette manifesta la sacralità e la simbolica compiutezza, [che] rivela del resto una stratificazione di epoche diverse e il progressivo allargarsi dell'orizzonte geografico e delle ambizioni del dominio di Roma» (Sordi, 1982 p. 75).

⁶ Wissowa, 1912 p. 558; Usener, 1913 p. 125.

⁷ Habinek, 2005 p. 25.

redatti nel 354 d.C., restituiscono in data 14 Marzo⁸ rispettivamente l'annotazione *Sacrum Mamurio e Mamuralia*⁹. Altrettanto scarse e controverse sono le fonti di natura topografica. Negli *Acta* di S. Susanna si ricorda che la chiesa a lei dedicata era ubicata nella *Regio sexta* presso il *vicus Mamuri* di fronte agli *Horti sallustiani* (*Acta Sanct. Aug.* 2, 632). Nella biografia di Innocenzo I (402-417), redatta intorno alla prima metà del VI secolo, il *clivus Mamuri* è citato in quando sede di una *domus* compresa nella lista di donazioni fatte al *titulus Vestinae* e collocata davanti alla basilica di S. Vitale (*Lib. Pont.* 1, 221). Di

⁸ Probabilmente le cause della discrepanza cronologica tra le date del 14 e del 15 Marzo sono da ricercare o in un errore di Lido (ipotesi che ritengo la più verosimile; cfr. anche Scullard, 1981 p. 89), oppure nella possibile estensione della durata degli *Equirria* del 14 Marzo, a cui i *Mamuralia* sarebbero stati cronologicamente connessi, a due giorni (Illuminati, 1961 p. 52, nota 27; Loicq, 1964 p. 403; Stern, 1966 p. 604). H. Stern sostiene la validità della data del 15 sulla base dell'analisi linguistica delle denominazioni dei mesi che accompagnano le rispettive immagini nel calendario figurato di Thysdrus (cfr. *infra*). Quelle di Gennaio, Febbraio, Giugno, Luglio, Settembre, Novembre e Dicembre sono rese in maniera consueta, mentre quelle di Marzo, Aprile, Maggio, Augusto e Ottobre attraverso la forma aggettivale del nome all'accusativo, e dunque *Martias, Apriles, Maias, Augustas, Octobres*. Secondo Stern tale variante sarebbe imputabile al fatto che le rappresentazioni dei mesi in questione alluderebbero a festività che si celebravano alle *kalendae* o alle *idus*, termini anch'essi plurali. Di conseguenza, come le raffigurazioni di Aprile e di Ottobre si riferirebbero a quelle dei *Veneralia* e del *natalis Alexandri Severi* celebrati alle calende, e quelle di Maggio e Agosto ai *dies natales Mercurii* e *Dianae* commemorati alle idi, così l'immagine di Marzo si riferirebbe ai *Mamuralia* festeggiati il 15 Marzo (Stern, 1966 pp. 604-606; Stern, 1968 p. 195; Stern, 1974 p. 74). Questo impianto ermeneutico, tuttavia, come sottolineato da L. Foucher (Foucher, 1974 p. 5; Foucher, 2002 p. 71) presenta alcuni evidenti punti deboli, peraltro successivamente ammessi dallo stesso Stern (Stern, 1981 pp. 438-439). Infatti, non solo la suddetta variante linguistica era abitualmente utilizzata in Mauretania *Caesariensis* per designare i nomi dei mesi e dei giorni, come confermano una serie di iscrizioni funerarie datate tra il III e il V sec. d.C., ma rimarrebbero insolite anche le denominazioni dei mesi di Giugno, Luglio e Settembre, che alludono alle condizioni climatiche stagionali (le elevate temperature estive nel primo caso) e ad attività rurali (raccolta di fave, rami secchi o grano nel secondo caso, e la pigiatura dell'uva nel terzo), e quelle di Gennaio, Novembre e Dicembre che si riferiscono a festività religiose (rispettivamente i *Compitalia*, gli *Isia* e i *Saturnalia*) che durano più giorni. Inoltre la raffigurazione di Febbraio richiama i *Lupercalia* che si festeggiano alle calende del mese, e dunque in contrasto con l'ipotesi di Stern.

⁹ *Menol. Col.: Sacrum Mamurio; Menol. Vall.: Sacrum Mamurio; Fil.: Mamuralia* (Degrassi, 1963 pp. 242, 287, 293). Come loro consuetudine, i *Menologia rustica* non riportano la data precisa degli eventi annotati; così l'indicazione *Sacrum Mamurio* è compresa tra quelle riferibili all'*Isidis navigium* e ai *Liberalia* che sappiamo essere celebrati rispettivamente il 5 e il 17 Marzo (cfr. Loicq, 1964 p. 403; Stern, 1966 p. 605).

fronte allo stesso edificio si sarebbe trovato anche il *templum Mamuri*, citato dal medesimo passo del *Liber Pontificalis*, mentre una *statua Mamuri* viene annoverata nei Cataloghi regionari romani, compilati intorno alla metà del IV secolo, tra i monumenti della *Regio sexta Alta Semita* nei pressi del tempio di Quirino (*Cur. Urb.* 6; *Not. Urb.* 6)¹⁰.

Le fonti iconografiche, infine, sono limitate a due solo testimonianze. Si trattano di due mosaici policromi facenti parte della tipologia dei cosiddetti calendari figurati¹¹, entrambi risalenti agli inizi-prima metà del III sec. d.C. Il primo¹² (fig. 4), verosimilmente parte di un ciclo integrale di mesi, consiste in un pannello musivo, fuori contesto e attualmente conservato presso la Galleria Borghese a Roma, in cui sono raffigurati tre personaggi maschili – uno disposto frontalmente in posizione centrale e gli altri due lateralmente – vestiti di una corta tunica (rispettivamente di colore grigio, verde-marrone e giallo dorato) stretta da una bassa cintura. Due delle tre figure (la testa di quella di sinistra è verosimilmente frutto di un restauro) indossano un copricapo di forma cilindrica decorato con tre bande orizzontali sovrapposte di colore carmine, blu-verde chiaro e giallo dorato. I tre personaggi stringono con la mano sinistra la pelle irsuta di un animale di cui si distinguono due zampe penzolanti, mentre con quella destra impugnano degli oggetti sottili e allungati con i quali percuotono la stessa pelliccia. Alle loro spalle si erge una statua di Marte barbato, munito di elmo, corazza, lancia e scudo.

Molto simile è l'*emblema* di Marzo del calendario figurato di Thysdrus, in quanto con ogni probabilità entrambi derivati da un comune modello Urbano¹³. Il mosaico nord-africano¹⁴ decora il pavimento della sala 6 di una *domus* e risulta suddiviso in 24 quadrati disposti orizzontalmente su quattro fila parallele, ciascuna composta da sei pannelli. Nei primi quattro sono rappresentate, in ordine verticale, le personificazioni delle Stagioni, ciascuna seguita dalle raffigurazioni dei tre mesi di competenza, mentre i

¹⁰ Richardson jr., 1992 p. 370; Coarelli, 1993.

¹¹ Per una trattazione complessiva dei calendari romani figurati si vedano più recentemente: Stern, 1981; Parrish, 1992; Huet, 2011; Parodo, 2014.

¹² Herbig, 1925; Stern, 1966 pp. 598-601; Foucher, 1974; Schäfer, 1980 pp. 361-365; Parrish, 1992 n° 32; Estienne, 2005 n° 66; Parodo, 2014 pp. 24-25, 28.

¹³ Stern, 1966 p. 605; Dunbabin, 1978 p. 112; Eastman, 2001 p. 185.

¹⁴ Foucher, 1962; Stern, 1968; Stern, 1981 pp. 435-439; Parrish, 1992 n° 31; Eastman, 2001; Foucher, 2002; Deschamps, 2005; Huet, 2011 pp. 234-237; Parodo, 2014 pp. 24-26.

restanti otto pannelli, di cui l'ultima serie si conserva in stato frammentario, sono decorati con motivi ornamentali.

Nel pannello musivo del mese di Marzo (fig. 5) è riprodotta una scena analoga a quella raffigurata sul mosaico della Galleria Borghese, seppur con alcune rilevanti differenze. Anche in questo caso, infatti, la scena è occupata da tre personaggi maschili – quello centrale visto di profilo mentre gli altri due, al suo fianco, di lato –, vestiti con una corta tunica e un mantello con cappuccio piegato sulla schiena. Il loro abbigliamento varia cromaticamente l'uno dall'altro: il colore della tunica della figura centrale e di quelle a destra e a sinistra è rispettivamente bianco, rosso e verde, mentre il colore dei loro mantelli è giallo, verde e rosso. I tre stringono in mano una pelle ferina, della quale si distinguono due zampe e la coda pendenti, e la battono con un oggetto allungato. Rispetto al mosaico romano manca la statua di Marte, mentre a destra in alto è presente l'iscrizione *MARTIIAS*.

Fin dalla sua scoperta nel 1961 il pannello musivo di Tysdrus è stato comparato a quello Borghese, suscitando interpretazioni differenti. Per L. Foucher entrambe le raffigurazioni richiamerebbero un *sacramentum militiae* suggellato in occasione delle *Quinquatrus* del 19 Marzo o del *natalis Martis* alle calende del mese, data dal significato particolarmente rilevante in quanto sanciva l'inizio dell'attività rituale saliare, il computo degli anni di servizio nell'esercito e il congedo dei *militēs* dei vigili¹⁵. Lo studioso francese è stato influenzato nella formulazione di questa ipotesi sia da A. Alföldi che da W. Seston. Il primo¹⁶ ritiene che i tre suddetti personaggi si stiano scambiando un solenne giuramento militare sancito dal rituale della *porca caesa* e formalizzato alla presenza del simulacro di Marte che significativamente stringe l'*hasta* quale simbolo dell'*imperium* romano. Alföldi compara la scena raffigurata sul mosaico Borghese con quella di una serie di monete repubblicane del III-I sec. a.C. in cui sono rappresentati due figure maschili (secondo l'Autore sarebbero Latino ed Enea) che congiungono le loro spade sopra un animale sacrificato e tenuto fra le braccia da un *camillus*¹⁷. Concorda con questa ipotesi Seston, il quale, a suo ulteriore sostegno, cita un *biunx* in bronzo

da Atella (250-217 a.C.) (fig. 6) dove sono raffigurati due guerrieri che stipulano un accordo militare stringendo con la mano sinistra la vittima (presumibilmente un maiale sacrificato a suggello dei trattati di alleanza) e con la destra una spada¹⁸. Tale scelta iconografica sarebbe stata motivata dalle reazioni insurrezionali delle città campane contro il dominio romano nel corso della seconda Guerra Punica¹⁹.

Pur riportando il suggerimento, fornito da Seston, secondo il quale sul mosaico Borghese sarebbe raffigurato il patto federale stipulato fra tre popoli italici simbolicamente rappresentati dai tre personaggi contraddistinti da tuniche di colore differente, Foucher sottolinea correttamente come sarebbe una contraddizione applicare una lettura di questo tipo, scevra da qualsiasi riferimento cronologico specifico, alla scena di Marzo del mosaico di Thysdrus, al contrario così circostanziata in termini temporali data l'indicazione del nome del mese²⁰. Dunque per lo studioso francese l'immagine del calendario nord-africano rappresenterebbe un *sacramentum militiae* – inquadrabile entro la costellazione culturale di Marzo, mese spesso contraddistinto da una ritualità a carattere militare come testimoniato anche dal *feriale Duranum*²¹ – sancito da tre personaggi raffigurati nell'atto di brandire i gladi sopra la pelle di un animale sacrificato per l'occasione. Per motivare il fatto che i tre personaggi in questione siano vestiti con abiti civili, Foucher ipotizza che siano delle reclute e che quindi tecnicamente non siano ancora abilitati ad indossare abiti militari.

Differente è invece la tesi di H. Stern secondo il quale la scena raffigurata sui pannelli musivi romano e nord-africano rimanderebbe ai *Mamuralia*²²; un'ipotesi che, nonostante si dimostri generalmente la più condivisa²³, non ha mancato di suscitare polemiche, anche a causa di talune posizioni dell'Autore difficilmente condivisibili. Dopo alcune perplessità iniziali, Stern, accogliendo parzialmente la tesi di R. Herbig in base alla quale la suddetta scena alluderebbe ad una cerimonia religiosa a carattere lustrale compiuta da tre *Salii* e funzionale alla liberazione dell'esercito

¹⁸ Seston, 1969 p. 278.

¹⁹ Heurgon, 1942 pp. 218-219, 229-230.

²⁰ Foucher, 1961 p. 34; Foucher, 2002 pp. 79-80.

²¹ Su questo *feriale* (225-227 d.C.), che disciplinava la vita religiosa della *cohors XX Palmyrenorum* di stanza a Dura-Europos, si vedano in particolare: Nock, 1972 II pp. 736-790; Helgeland, 1978 pp. 1481-1488.

²² Stern, 1966; Stern, 1975; Stern, 1968 p. 182; Stern, 1981 pp. 436-437.

²³ Tra gli altri, Parrish, 1992 n° 31; Deschamps, 2005 pp. 110-112; Estienne, 2005 n° 66; Huet, 2011 p. 235.

¹⁵ Foucher, 1962 pp. 33-35; Foucher, 1974; Foucher, 2002 pp. 75-80. Sulle due festività in questione la bibliografia è vasta; si vedano per una sintesi efficace: Scullard, 1981 pp. 85-87, 92-94; Sabbatucci, 1988 pp. 90-93, 106-110.

¹⁶ Alföldi, 1959 p. 23.

¹⁷ Alföldi, 1959 pp. 20-23.

dalle impurità derivate dall'attività bellica²⁴, conclude che le tre suddette figure maschili sarebbero dei *Salii* impegnati nel rituale dei *Mamuralia*²⁵. Stern, infatti, sostiene che tale identificazione sia legittimata dalla presenza del cappuccio (il *capitium*) tipico della *vestis saliare*, così come indicato da Festo: «*Pescia in Saliari carmine Aelius Stilio dici ait capitia ex pellibus agninis facta, quod Graeci pelles vocent πέσκη neutro genere pluraliter*» (Fest. 210, 5 L.). Conseguentemente gli oggetti di forma allungata impugnati dai tre personaggi non sarebbero né frecce (come sostiene Alföldi), né gladi (come afferma Foucher) – in quanto sarebbero privi del manico e della guardia –, bensì bastoni con i quali viene percosso non il corpo di un animale sacrificato (la *porca caesa* di Alföldi, Seston e Foucher), ma una pelliccia, visto che l'oggetto in questione appare flaccido e senza contorni definiti. Se inizialmente, secondo Stern, la statua di Marte raffigurata presso il mosaico Borghese costituirebbe un'allusione alla divinità eponima del mese di Marzo e alle festività ad essa dedicate²⁶, in seguito la presenza del dio viene connessa più specificamente al mito eziologico che spiega come l'*ancile* fosse il *pignus imperii* garante di quel dominio romano che si esplica attraverso la guerra²⁷.

2. I *Mamuralia* e il rituale dello *scapegoat* nell'antichità classica

Queste sono dunque le testimonianze letterarie e archeologiche relative ai *Mamuralia*, ma come interpretarne il rituale? Fondamentalmente sono state formulate due ipotesi circa l'esegesi della vicenda mitica di Mamurio, entrambe contestualizzabili entro il clima culturale del comparativismo etno-antropologico otto-novecentesco applicato agli studi classici. Più specificamente, secondo H. Usener²⁸, la cacciata del fabbro, considerato la proiezione di una sorta di Marte anziano, equivarrebbe simbolicamente all'abolizione dell'anno passato, a cui alluderebbero l'etimologia del nome *Mamurius Veturius* (ricondata a *Mars annuus* o *Mars vetus*)²⁹,

l'associazione con *Anna Perenna*, controversa figura mitologica celebrata il 15 Marzo ed ipoteticamente in connessione con il capodanno³⁰, nonché il numero dei dodici *ancilia* corrispondenti a quelli dei mesi dell'anno, in quanto, con *Martius*, posto sotto la tutela del dio eponimo, sarebbe iniziato il calendario romano arcaico³¹. Più articolato si delinea l'impianto ermeneutico impostato da J. Frazer per il quale i *Mamuralia* costituirebbero la versione romana di un rituale frequentemente attestato dalle tradizioni etno-folkloriche mitteleuropee e che vedrebbe nella bastonatura rituale di Mamurio la focalizzazione di tutte le impurità responsabili dell'infertilità alla base della debolezza di Marte, *Vegetationsdämon* giunto alla fine dell'inverno allo stremo delle forze. Si tratta di un costrutto teoretico che coinvolge due tematiche care allo studioso scozzese: quella dello *scapegoat* e quella dell'uccisione rituale del *corn god* – o del suo rappresentante umano come, in questo caso, Mamurio – funzionale alla propiziazione del rinnovamento stagionale in vista dell'arrivo della primavera³².

Se, ancora in tempi recenti, ha riscosso ampia consenso la tesi secondo la quale la cacciata di Mamurio corrisponderebbe simbolicamente alla conclusione dell'anno³³, più problematica si delinea la sua collocazione entro la costellazione rituale dello *scapegoat*, non tanto perché inficiata dagli impianti teoretici frazeriani in gran parte superati, come esemplarmente dimostrato dalla lezione wittgensteiniana³⁴,

veda Loicq, 1964 pp. 414-426. Secondo l'etimologia varroniana, che tuttavia non trova riscontro in nessun altro Autore, il nome *Mamurius Veturius* sarebbe riconducibile a «*memorian veterem*» (Varro *ling.* 6, 49). Si veda a tal proposito: Sarullo, 2014 pp. 234-239 con bibliografia precedente.

³⁰ La bibliografia a proposito di questa festività è ampia; per una sua interpretazione come festa del nuovo anno si vedano: Porte, 1971; Harmon, 1978 pp. 1460-1461; Scullard, 1981 p. 90; Torelli, 1984 pp. 65, 237; Sabbatucci, 1988 pp. 98-99; Radke, 1993 pp. 134-136. Tuttavia, alla luce della scoperta, avvenuta nel 1999 a Roma nella zona di Piazza Euclide, del santuario dedicato ad Anna Perenna, risalente al IV sec. a.C. ma utilizzato fino al VI sec. d.C., e del contestuale ritrovamento di una serie di oggetti funzionali all'espletamento di pratiche magiche, si impone una rianalisi globale del significato di questa figura mitologica e del suo culto. Su tutta la questione si veda più recentemente: Piranomonte, 2010.

³¹ Per un'esauritiva analisi relativa alla *vexata quaestio* della data del capodanno romano arcaico si veda: Rüpke, 1995a pp. 191-204 con bibliografia precedente.

³² Frazer, 1973 pp. 891-892.

³³ Si vedano, tra gli altri: Latte, 1960 p. 117; Loicq, 1964; Fauth, 1978 pp. 150-153; Harmon, 1978 pp. 1462; Scullard, 1981 pp. 89; Sabbatucci, 1988 pp. 97-98; Torelli, 1990 p. 100; Radke, 1993 pp. 133-134.

³⁴ Wittgenstein, 1975.

²⁴ Herbig, 1925 pp. 301-309.

²⁵ Stern, 1966 p. 609; Stern, 1975 p. 74.

²⁶ Stern, 1966 p. 602.

²⁷ Stern, 1975 p. 74, nota 1. Secondo Stern, 1975 p. 73 tale esigenza comunicativa non sarebbe più avvertita nel caso del mosaico di Thysdrus dove «*L'absence du dieu Mars [...] prouve que sa présence n'est pas indispensable pour la compréhension du sujet*».

²⁸ Usener, 1913 pp. 122-126.

²⁹ Per una completa analisi etimologica del nome Mamurio si

ma perché l'unica a parlarne espressamente in questi termini è una fonte piuttosto tarda quale il bizantino Giovanni Lido. Approfondiremo dunque il carattere espiatorio dei *Mamuralia*, comparandone la vicenda con analoghi esempi greci e romani.

Sono numerose le testimonianze provenienti dal mondo ellenico relative al rito del *φαρμακός*³⁵: dalle fonti, infatti, sappiamo che durante particolari eventi critici come epidemie, carestie e siccità, diverse città provvedevano all'allontanamento del capro espiatorio. Tale rituale era ripetuto durante le *Targelie* funzionali alla propiziazione della crescita delle messi e celebrate il 6 e il 7 del mese di *Targelione* (seconda metà di Maggio-prima metà di Giugno) in onore di Apollo. Ad Atene, infatti, in occasione della festa, due persone di sgradevole aspetto, a volte di sesso opposto, erano scacciate dalla città. Situazioni analoghe si verificavano ad Abdera, dove un uomo di bassa estrazione sociale, dopo essere stato invitato ad un pranzo solenne in suo onore, era allontanato a colpi di pietre; a Marsiglia, similamente, un uomo di pari livello sociale, dopo essere stato mantenuto a spese dello Stato per un anno, era espulso in occasione di una pestilenza; a Cheronea uno schiavo, che impersonava la carestia, veniva fustigato e scacciato dalla città, mentre a Leucade era un criminale a fungere da *φαρμακός*, e quindi ad essere gettato in mare da una scogliera.

Il rituale dello *scapegoat*, sul quale sono catalizzate tutte quelle impurità ritenute responsabili di determinati momenti di criticità, poteva dunque essere contraddistinto da una ricorrenza a carattere periodico, come nel caso delle *Targelie*, festività connessa ai cicli agrari stagionali, o occasionale, quando, ad esempio, si verificavano siccità, carestie oppure conflitti militari. I personaggi sacrificati, che vengono allontanati dalla città sempre in maniera violenta, sono accomunati da una condizione di marginalità: si trattano di figure fisicamente disgraziate, economicamente disaggiate, o ancora criminali e schiavi che però, in quanto investiti dello *status* di capri espiatori e dunque sacralizzati, vengono trattati come figure di rango e quindi sfamati con cibi abbondanti e vestiti con abiti raffinati secondo il fenomeno del *mock king*, ovvero dell'esercizio della regalità fittizia. È interessante osservare, infatti, come, nel mito, i capri espiatori siano tutti di condizione sociale elevata o addirittura regale: ricordiamo, per quanto concerne

il solo caso di Atene, le figlie di re Eretteo sacrificatesi durante il conflitto contro il trace Eumolpo (Apollo. 3, 15, 4), o lo stesso re Codro immolatosi in occasione dell'assedio subito dalla città ad opera dei Lacedemoni (Paus. 4, 5, 4).

Le medesime caratteristiche contraddistinguerebbero Mamurio, anch'egli allontanato da Roma in maniera violenta, ovvero, stando alla testimonianza di Giovanni Lido, fustigato e deriso. Si tratterebbe di un fabbro, e quindi eserciterebbe un mestiere connotato in maniera socialmente e culturalmente marginale, come testimoniano sia la documentazione etnologica, quale quella concernente le società tradizionali africane, che quella mitologica, dove l'attività metallurgica contraddistingue figure liminari come i Cabiri e i Cureti³⁶. *Mamurius* sarebbe poi connesso alla regalità, come dimostrerebbe la duplicazione dell'*ancile* e del Palladio, due tra i sette *pignora imperii*, e la sua ipotetica identificazione con *Morrius*, re dei Veienti³⁷. La sua espulsione, infine, sarebbe relazionata a momenti di particolare emergenza che, nella versione plutarchea del mito, trovano traduzione nell'epidemia che colpisce Roma e, in quella lidiana, nelle sventure che si abbattano sull'*Urbs*.

Constateremo, tuttavia, come la declinazione della figura di Mamurio secondo il paradigma culturale dello *scapegoat* non sia soddisfacente, sebbene, al contrario, tale fenomeno sia agevolmente riscontrabile nel mondo romano, come dimostrano numerose testimonianze. Tra queste ricordiamo in particolare quelle offerte dalle *devotiones* dei *Decii*, allorché alcuni insigni comandanti militari appartenenti a questa *gens* sacrificavano sé stessi alle divinità infero allo scopo di ottenere la distruzione dell'avversario³⁸; dai casi dell'interramento nel Foro Boario delle coppie di Greci e di Galli, azione legittimata dai *metus gallicus* e *punicus*³⁹, e dal seppellimento, presso il Campo

³⁶ Illuminati, 1961 pp. 71-78; Habinek, 2005 pp. 12-16. In particolare, a proposito delle connessioni tra dimensione culturale e metallurgia nel mondo greco antico e in quello africano si veda: Blakely, 2006 con bibliografia precedente.

³⁷ Tra gli altri, Illuminati, 1961 p. 47-48 e Torelli, 2006 p. 412 confermano, seppur su basi etimologiche differenti, l'identificazione *Morrius-Mamurius*.

³⁸ Le *devotiones* di Publio Decio Mure padre, figlio e nipote si svolgono rispettivamente in occasione delle battaglie del Vesuvio contro i Latini (340 a.C.), di Sentino contro i Galli (295 a.C.) e di Ascoli contro Pirro (279 a.C.) (Cavallaro, 1976; Versnel, 1976).

³⁹ Tale rituale viene perpetuato in tre occasioni: in seguito alla minaccia rappresentata da Boi e Insubri (228 a.C.), dopo la sconfitta del Trasimeno (216 a.C.) e dopo quelle subite da parte dei Galli Scordisci e dei Cimbri (113 a.C.) (Fraschetti, 1981; Eckstein, 1982).

³⁵ La bibliografia in merito è ampia; si vedano in particolare, anche per un'analisi puntuale delle fonti: Vernant & Vidal-Naquet, 1972 pp. 99-131; Burkert, 1979 pp. 59-77; Bremmer, 1983; Parker, 1983 pp. 258-280; Hughes, 2000 pp. 139-165.

Scellerato, delle Vestali accusate di *incestum*, *portentum* capace di compromettere la purezza dell'intera comunità e che si manifesta con eventi di gravità eccezionale quali pestilenze e sconfitte militari⁴⁰.

3. *Mamurius* e Augusto: una "tradizione inventata"?

Completata l'esposizione sistematica delle fonti e delle testimonianze iconografiche, nonché la comparazione della documentazione storico-mitologica in merito al rituale dello *scapegoat* nel mondo greco-romano, è possibile ora tentare una più specifica indagine dei *Mamuralia*. Ciò che emerge ad una prima analisi è il fatto che il mito eziologico degli *ancilia*, in quanto prodotti dell'abilità metallurgica di *Mamurius Veturius*, sembrerebbe concretizzarsi solo in tempi recenti, presumibilmente, come suggerito da F. Bömer⁴¹, tra la produzione di Varrone e quella di Dionigi di Alicarnasso. L'Autore greco è il primo che tratta in maniera più estesa la vicenda inerente il mitico fabbro, successivamente seguito da Ovidio, il quale per la prima volta connette esplicitamente il nome di Mamurio al *carmen Saliare*. Diversamente tutte le altre fonti che, in maniera diacronica, citano gli *ancilia*⁴², non fanno alcun riferimento ad una loro presunta fabbricazione ad opera di Mamurio, ma si limitano a sottolineare la natura divina del prototipico scudo bilobato, verosimilmente sul modello greco del *Palladium*, in quanto anche questo oggetto sacro, secondo alcune tradizioni, sarebbe disceso dal cielo⁴³. Proprio sulla base di tale associazione ideologica potrebbe essere spiegata la notizia tramandateci da Servio secondo la quale Mamurio sarebbe stato il realizzatore delle copie di entrambi i *pignora imperii*⁴⁴.

Come già puntualizzato, Servio, Minucio Felice e Giovanni Lido costituiscono le uniche fonti che ci

informano circa le modalità rituali dei *Mamuralia*. Prima di soffermarci più dettagliatamente sulle difformità esistenti fra queste tre testimonianze, è utile sottolineare come la lettura sia del commentatore virgiliano che dell'apologeta cristiano non risultino univoche. Così il "*pellem*" riportato nell'annotazione serviana («[...] *cui* (scil. Mamurio) *et diem consecrerunt, quo pellem virgis feriunt ad artis similitudinem*»; Serv. *Aen.* 7, 188), può essere anche emendato in "*peltam*", nel senso dell'*ancile* che Plutarco definisce appunto "πέλτη" (Plut. *Num.* 13, 11, 6). Per quanto riguarda invece Minucio Felice, mentre appaiono palesi le sue critiche rivolte contro i *Luperci* che corrono nudi («*Nudi cruda hieme discurrunt*»)⁴⁵ e i *Salii* impegnati nella loro danza con gli *ancilia* («*alii incedunt pilleati, scuta vetera circumferunt*»), più dubbiosa appare l'identificazione di coloro che «*pelle caedunt*», in quanto parrebbe connessa a «*mendicantes vicatim deos ducant*» (Min. Fel. *Oct.* 24, 11). Quest'ultima indicazione, infatti, potrebbe costituire un riferimento ai *Galli*, sacerdoti della *Magna Mater*, cosicché, secondo H. Stern, la sequenza tracciata da Minucio Felice avrebbe un carattere «*cronologique*»⁴⁶ in quanto si riferirebbe ai *Lupercalia* del 14 Febbraio, alle danze armate saliare del I e del 9 Marzo, ai *Mamuralia* del 14/15 e agli *Hilaria* del 25, allorché si celebrava la resurrezione di Attis⁴⁷. Quest'ipotesi, sostenuta da più parti⁴⁸, è stata invece confutata da L. Foucher che ha fatto correttamente notare come l'apologeta, nord-africano d'origine, avesse certamente più familiarità con il rituale metroaco piuttosto che con quello concernente Mamurio, e che dunque la parte finale del suo passo fosse interamente dedicata alla descrizione dei devoti di Cibele intenti a percuotere la pelle dei tamburi, come efficacemente illustrato dal conterraneo Apuleio (*Apul. met.* 37).

Rilevanti, poi, sono le divergenze ravvisabili nella descrizione delle modalità rituali dei *Mamuralia* così come emergono tra le versioni di Servio e di Minucio da una parte, e quella di Giovanni Lido dall'altra. I primi due, infatti, riferiscono genericamente della battitura di una o più pelli, mentre l'Autore bizantino parla delle percosse e delle derisioni

⁴⁰ Luccisione delle Vestali Oppia e Opimia avviene in occasione della guerra contro Veio e della ribellione dei Volsci (483 a.C.), quella di Orbinia e di Sextilia durante due pestilenze che colpiscono Roma (nel 472 a.C. e nel 273 a.C.), quella di Opimia dopo la battaglia del Trasimeno (216 a.C.) e quella di Aemilia, Licinia e Marcia in occasione delle sconfitte ad opera di Galli Scordisci e dei Cimbri (114-113 a.C.) (Fraschetti, 1984; Lovisi, 1998).

⁴¹ Bömer, 1958 pp. 160-161; cfr. Bremmer, 1993 p. 161.

⁴² Per una raccolta completa delle fonti in merito agli *ancilia* si veda: Borgna, 1993 pp. 38-42.

⁴³ Bremmer, 1993 p. 161. Circa la problematica del complesso mitologico afferente al Palladio si vedano: Canciani, 1987; Prescendi, 2000.

⁴⁴ In merito alle analogie tra *ancile* e *Palladium* in quanto «oggetti caduti dal cielo» si veda: Cracco Ruggini, 2011.

⁴⁵ Per una più specifica analisi della *sodalitas* dei *Luperci* e delle fasi del loro rituale si vedano: Ulf, 1982 pp. 38-78; Wiseman, 1995 pp. 80-86.

⁴⁶ Stern, 1966 p. 603.

⁴⁷ Imponente la bibliografia sul culto metroaco a Roma e sui *Galli*; più di recente si vedano: Roller, 1999 pp. 263-286; Lancellotti, 2002 pp. 96-103.

⁴⁸ Si vedano tra gli altri: Illuminati, 1961 p. 53; Loicq, 1964 p. 405, nota 1; Scullard, 1981 p. 89.

di cui è oggetto l'individuo che interpreta Mamurio. La testimonianza offerta dalla scena raffigurata sul mosaico Borghese (fig. 4) e su quello di Thysdrus (fig. 5) ci porterebbe a considerare come corrette solo le prime due o, ancora più specificamente, solo quella serviana, considerato che questa fonte si riferisce ad una singola pelle. Per inciso, poi, seppur accettabile con riserva l'interpretazione della suddetta immagine come una rappresentazione dei *Mamuralia*, non concordiamo con l'identificazione dei tre personaggi ivi raffigurati come *Salii*. Il loro abbigliamento, del resto, è discordante da quello, dettagliatamente descritto dalle fonti (Dion. Hal. *ant.* 2, 70-71; Liv. 1, 20, 4), che contraddistingue il loro tipico costume cerimoniale⁴⁹, composto di una *tunica picta* sulla quale era collocato un pettorale bronzeo, di una *trabea* bordata di porpora munita di *latusclavus* e fermata da una fibula, dell'*apex*, di un *gladium* legato alla cintura e di uno strumento allungato non meglio precisato, ma probabilmente funzionale alla percussione dell'*ancile*⁵⁰.

A questo dato di natura iconografica ne deve essere sommato un altro, altrettanto rilevante, ovvero l'assenza di documentazione precisa relativa alla presenza dei *Salii* in occasione dei *Mamuralia*, mentre la loro azione rituale è testimoniata con certezza alle calende di Marzo (*natalis Martis*), quando si procedeva al prelevamento degli *ancilia* (Ov. *fast.* 3, 259-260; Lyd. *mens.* 3, 22), il 9 del mese (*Fasti Fil.*; Degrassi, 1963 pp. 238-239), il 17 (*Agonium Martiale*) (Varro *ling.* 6, 14; Macr. *Sat.* 1, 4, 15), il 19 (*Quinquatrus*) (*Fasti Praen.*; Degrassi, 1963 p. 123), il 23 (*Tubilustrium*), allorché gli *ancilia* erano riposti nella *Regia* (Lyd. *mens.* 4, 55) e, verosimilmente il 19 Ottobre (Lyd. *mens.* 4, 34), quando l'*Armillustrium* sanciva la fine del ciclo stagionale delle spedizioni militari⁵¹.

Alla luce delle informazioni fin qui raccolte, sembra dunque più probabile che Giovanni Lido, autore bizantino ex funzionario palatino di solida cultura greca, il solo, fra tutte le fonti che narrano la vicenda di *Mamurius*, a raccontarci della sua espulsione, si sia ispirato alle sopraccitate tradizioni elleniche relative al rituale dello *scapegoat*⁵². Del resto Lido –

il cui interesse nei confronti dell'*ancile* deve essere letto anche secondo una prospettiva favorevole alla *translatio imperii* da Roma a Costantinopoli, dove già Costantino aveva provveduto a trasferirne una copia insieme a quella del Palladio, in quanto oggetti capaci di assicurare la continuità stessa dell'*imperium* romano⁵³ – è anche l'unico a descrivere l'*artifex* secondo un alone spiccatamente negativo⁵⁴ (la sua empia duplicazione dello scudo divino sarebbe stata la causa di una serie di sciagure abbattutesi su Roma) in maniera confacente alla corrente mentalità cristiana⁵⁵. Anche le altre prove citate a testimonianza della qualificazione di Mamurio come *scapegoat* costituiscono solo delle congetture. Così la sua presunta condizione regale deve essere rigettata a causa dell'impossibilità di stabilire una connessione, su base linguistica, con *Morrius, rex Veientanorum*⁵⁶. Parimenti la sua ipotetica espulsione presso gli Osci, stando all'interpretazione fornita da Usener e Frazer⁵⁷ del passo properziano «*at tibi, Mamurri, formae caelator aenae, l tellus artifices ne terat Osca manus*» (Prop. 4, 2, 61-62) deve invece essere letta più concretamente come una sua sepoltura presso la terra natia⁵⁸.

Ancora meno attendibili sono le altre informazioni forniteci dalle fonti. Per quanto riguarda il sopraccitato aneddoto tramandato dalla *Historia Augusta*, si tratta evidentemente di un'informazione alquanto dubbia. La lista dei cosiddetti "Trenta Tiranni", infatti, annovera un gruppo di usurpatori, il cui numero doveva rievocare quello dei più celebri tiranni ateniesi, la cui veridicità delle biografie risulta spesso inficiata da elementi non storicamente reali che dunque ne condizionano la validità scientifica⁵⁹. Non bisogna neppure escludere la possibilità che l'appellativo *Mamarius* o *Veturius* attribuito all'imperatore Marco Aurelio Mario sia stato suggerito dalla

⁴⁹ Cfr. Huet, 2011 p. 235.

⁵⁰ Schäfer, 1980 pp. 363-364; Torelli, 1990 pp. 95-96; Maiuri, 2009. Per una riflessione circa la documentazione iconografica relativa ai *Salii* si veda più recentemente: Cruccas & Parodo, 2015 pp. 149-157.

⁵¹ Per una trattazione delle occasioni in cui si esplica il rituale saliare si vedano: Scullard, 1981 pp. 85-88, 92-95, 195; Sabbatucci, 1988 pp. 93-97, 106-110, 113-116, 331-332.

⁵² Bremmer, 1993 p. 162.

⁵³ Cracco Ruggini, 2011 p. 104. In merito alle implicazioni ideologiche insite nel trasferimento del *Palladium* da Roma a Costantinopoli si vedano: Fraschetti, 1999 pp. 65-70; Ando, 2001.

⁵⁴ Porte, 1993 p. 143, nota 3.

⁵⁵ Cracco Ruggini, 2011 pp. 97, 105-106.

⁵⁶ Ampolo, 1980 pp. 174-175.

⁵⁷ Usener, 1913 pp. 124-125; Frazer, 1973 p. 892 (cfr. Illuminati, 1961 p. 48).

⁵⁸ Welch, 2005 p. 47.

⁵⁹ Per una lettura critica del testo si veda: Rohrbacher, 2013 con bibliografia precedente. Così, ad esempio, mentre l'*Historia Augusta* ci informa che Mario restò in carica per soli tre giorni (*SHA trig. tyr.* 8, 1), le emissioni monetali effettuate durante il suo regno ne documentano una durata di almeno tre mesi. Su tutta la questione relativa all'imperatore gallico si veda: Chastagnol, 1974.

ben nota predilezione accordata dal suo più illustre predecessore antonino alla *sodalitas* dei *Salii*⁶⁰. In merito invece ai dati di natura topografica che concernono Mamurio⁶¹, se F. Coarelli appare possibilista circa una loro esistenza, arrivando ad ipotizzare la corrispondenza del *clivus Mamuri* con il tratto in salita di una via che avrebbe asceso il Quirinale all'altezza di S. Vitale, mentre il *vicus* ne avrebbe costituito il prolungamento sommitale⁶², decisamente contrario risulta H. Geertman convinto del fatto che la variante *Mamuri* sia da rifiutare, accettando invece la lezione *Mamurtini*⁶³. Seguendo questo ragionamento, Geertman⁶⁴ respinge anche l'esistenza di un *templum Mamuri* e di una *statua Mamuri* ubicata dai moderni nei pressi della *Curia saliorum*, sede dei *Salii Collini* vicino al tempio di Quirino⁶⁵. Una tesi, allo stato attuale delle conoscenze, impossibile da verificare e invero forzatamente legittimata dall'associazione tra *Mamurius* e la *sodalitas* saliare istituita da Tullio Ostilio che sul Quirinale, come detto *supra*, avrebbe avuto la propria sede, anche se oggi non più identificabile⁶⁶.

Per quanto concerne, infine, le testimonianze offerte dai *Menologia rustica* (figg. 1, 2) e dai *Fasti Filocali*, (fig. 3) risulta ardua una loro interpretazione univoca. In merito ai *Menologia*, due calendari rurali realizzati su blocchi marmorei e destinati probabilmente ad essere esposti presso una *villa* in modo che il *vilicus* potesse avvantaggiarsi delle informazioni ivi contenute, H. Stern sostiene che la loro annotazione del *Sacrum Mamurio*, e per contro l'assenza di un'analoga indicazione presso i *fasti* epigrafici "ufficiali", deve essere motivata dalla natura popolare di questo rituale⁶⁷. Si tratta di una spiegazione non soddisfacente. Infatti, nonostante con ogni probabilità dovette esistere un piano preliminare alla base

del coordinamento delle informazioni veicolate dai *fasti*, queste presentano notevoli difformità tra un calendario e l'altro, a volte senza un'apparente ragione specifica, come nel caso, appunto, dell'omissione di certe *feriae*⁶⁸. Per quanto riguarda, invece, i *Fasti Filocali*⁶⁹, non è da trascurare l'incisione in termini ideologici del *milieu* storico-culturale in cui furono realizzati, quando l'aristocrazia pagana tardo-antica, *in primis* il clan dei *Symmachi* a cui, con ogni probabilità, doveva appartenere quel Valentino a cui erano indirizzati gli stessi *Fasti*, si opponeva, anche attraverso la riproposizione delle più antiche tradizioni, al cristianesimo imperante.

In conclusione il contesto cronologico relativamente recente entro il quale si dipana la documentazione fin qui riportata, sembrerebbe autorizzare l'ipotesi sostenuta più recentemente⁷⁰ secondo il quale il mito di *Mamurius* iniziò ad essere strutturato sistematicamente solo in età augustea, allorché, nel quadro politico attuato dal *princeps*, in cui la rievocazione dei culti più arcaici si coniuga con l'affermazione dei miti dinastici⁷¹, bene si colloca il rinnovato impulso dato alla *sodalitas* dei *Salii*.

La calcolata attenzione rivolta da Augusto nei confronti di un recupero dell'antico lo conduce ad instaurare dei precisi parallelismi non solo con Romolo⁷², ma anche con Numa, in quanto fondatore dell'ordinamento religioso e dunque perfettamente compatibile con la definizione del *princeps* come *pius*, tanto che nella parata delle figure esemplari dell'età regia tracciata da Virgilio nell'Eneide, Augusto compare tra i primi due re di Roma (Verg. *Aen.* 6, 777-812)⁷³. Entro questa riscrittura ideologica della storia dell'*Urbs*, non stupisce dunque l'inserimento a titolo onorifico, stabilito dal *senatus consultum* del 29 a.C., del nome del *princeps* negli *axamenta* saliarì (*R. gest. div. Aug.* 10; cfr. Cass. Dio 51, 20, 1), al pari di quello di Mamurio⁷⁴, o la decisione di destinare il tempio di Marte Ultore a sede di svolgimento delle *cenae saliares* (CIL VI, 2158), i

⁶⁰ Habinek, 2005 p. 25. Marco Aurelio entrò nel collegio saliare alla precoce età di otto anni, scalandone successivamente tutti i gradi gerarchici (*SHA Aur.* 3-4; cfr. Estienne, 2005 pp. 85-86).

⁶¹ Alcuni degli Autori che si sono occupati della problematica concernente i *Mamuralia* hanno citato l'esistenza di questi siti e monumenti come una prova della veridicità del rituale. Si vedano tra gli altri: Illuminati, 1961 p. 46; Stern, 1966 p. 607, nota 1; Colonna, 1991 p. 97.

⁶² Coarelli, 1993 p. 282.

⁶³ Geertman, 2004 pp. 130-131.

⁶⁴ Geertman, 2004 p. 131.

⁶⁵ Richardson jr., 1992 p. 370; Coarelli, 1993 p. 283.

⁶⁶ In merito alla *Curia Saliorum* si vedano: Richardson jr., 1992 pp. 104-105; Palombi, 1993.

⁶⁷ Stern, 1966 p. 605 (cfr. Loicq, 1964 p. 403). Per un'analisi dei *Menologia Colotianum* e *Vallense* (quest'ultimo perduto e conosciuto solo tramite il disegno eseguito nel XVI secolo) si vedano: Degrassi, 1963 pp. 284-291, 526-527; Pontisso, 2010.

⁶⁸ Degrassi, 1963 p. XXII.

⁶⁹ Imponente la bibliografia in merito ai *Fasti Filocali*; si vedano in particolare: Salzman, 1990; Rüpke, 1995a pp. 90-94.

⁷⁰ Bremmer, 1993 pp. 162-163; Robert Philipps, 1999; Habinek, 2005 p. 11; Parodo, cds.

⁷¹ Si vedano per un'impostazione generale della problematica: Zanker, 1987 pp. 196-226; DeRose Evans, 1992 pp. 109-118; Galinsky, 1996 pp. 288-311; Scheid, 2001.

⁷² Hinds, 1992; Barchiesi, 1994 pp. 130-165.

⁷³ Galinsky, 1996 pp. 35-37; Littlewood, 2002.

⁷⁴ Sarullo, 2014 p. 16; Habinek, 2005 p. 25. Successivamente, anche i nomi di Germanico e Druso saranno citati negli *axamenta* saliarì (*Tac. ann.* 2, 83; 4, 9).

pasti in comune consumati dai *Salii* nelle varie *man-siones* della città⁷⁵.

In tal senso appare esemplare l'emissione nel 17 a.C., in occasione dei *ludi Saeculares*, ad opera del triumviro monetale P. Licinius Stolo, di un *denarius* decorato sul rovescio con l'immagine di un *apex* al centro tra due *ancilia* (fig. 7)⁷⁶. Lo scudo, quale simbolo della legittimazione divina dell'*auctoritas* di Augusto, è parte integrante del programma propagandistico del *princeps*, sia a livello culturale, rammentiamo in particolare lo scudo istoriato di Enea la cui stessa decorazione rimanda all'*ancile* divino (Verg. *Aen.* 8, 663-664)⁷⁷, che figurativo, come testimoniano gli scudi posti nell'attico del Foro di Augusto e il *clipeus virtutis* assegnatogli nel 27 a.C. (*R. gest. div. Aug.* 32, 2; cfr. Cass. Dio 51, 22, 1)⁷⁸.

Alla prima età augustea dovrebbe inoltre risalire anche un rilievo marmoreo frammentario di una *sella curulis* di incerta provenienza, verosimilmente pertinente al monumento funerario di un magistrato salio, in cui è raffigurata una cerimonia processionale durante la quale una serie di personaggi vestiti con abiti sacerdotali e seguiti da littori trasportano degli *ancilia* sospesi su una pertica (fig. 8)⁷⁹.

Del resto proprio in età augustea operano due delle maggiori personalità letterarie del tempo, più volte citate in merito alla vicenda mitica di Mamurio: Ovidio, i cui *Fasti* contribuirono alla legittimazione in senso antiquario della manipolazione politica operata dal *princeps* nei confronti del patrimonio religioso romano⁸⁰, e Properzio, la cui definizione etnica di *Mamurius* in qualità di un fabbro osco autore della statua di Vertumno concorse alla costruzione in senso "nazionalistico" della *Kulturpolitik* augustea impostata su una dimensione di più vasto respiro italico. Tale scelta letteraria, analoga a quella che mosse la composizione delle virgiliane *laudes Italiae* (Verg. *Georg.* 2, 136-176)⁸¹, fu dettata dalla necessità di cementare la coesione di una penisola italiana

finalmente pacificata in tutte le sue parti dopo le sanguinose guerre civili e ancora più feconda in coincidenza dell'inizio della nuova *aurea aetas augustea*⁸².

Alla luce dei dati fin qui esposti, la suggestione che il mito di *Mamurius* costituisca una "tradizione inventata" elaborata in età augustea appare nel complesso da non trascurare, nonostante le ipotesi secondo le quali la figura dell'*artifex* dovrebbe invece essere circostanziata entro un quadro cronologico anteriore. Si tratta, questa, di una proposta essenzialmente fondata sulla base della presunta matrice onomastica etrusca del suo nome⁸³, e dell'ipotetica associazione *Mamurius-Morrius* re di Veio, mitologicamente giustificabile alla luce degli *ancilia* restituiti dai corredi funerari veienti⁸⁴. Eppure, il concetto di "invention of tradition", compiutamente affrontato da E.J. Hobsbaw, pur riferendosi più specificamente al fenomeno della costruzione dei nazionalismi ottoneviceschi come risultato della storicizzazione di tradizioni moderne al fine di legittimarne la presunta antichità⁸⁵, non è alieno al mondo romano. Lo dimostrano, tra l'altro, il processo di alterazione storica condotto sui *fasti consulares* preannibalici, con la loro riscrittura in senso encomiastico delle genealogie gentilizie⁸⁶, o ancora la riforma augustea, attuata intorno al 28 a.C., del collegio dei *Fratres Arvales* e che il mito riconduceva direttamente a Romolo⁸⁷; due eventi entrambi funzionali ad una rinnovata manipolazione, seppur secondo prospettive e intenzioni differenti, del mito delle *origines* e della conseguente convalidazione dell'ordine costituito, repubblicano o imperiale che fosse.

⁷⁵ Torelli, 1997 p. 236, nota 31; Granino Cerere, 2014 pp. 109-111. Circa la fondamentale importanza di Marte nella politica religiosa augustea si vedano: Zanker, 1987 pp. 198-204; Galinsky, 1996 pp. 199-208.

⁷⁶ Schäfer, 1980 pp. 371-372; Colonna, 1991 p. 86. In merito alla rilevanza dei *ludi saeculares* nel programma augusteo di restaurazione religiosa si vedano: Zanker, 1987 pp. 171-177; Galinsky, 1996 pp. 101-106.

⁷⁷ Binder, 1971 pp. 192-194; Eden, 1973.

⁷⁸ Hölscher, 1967 pp. 102-112; Zanker, 1987 pp. 97-103.

⁷⁹ Schäfer, 1980 pp. 365-370; Colonna, 1991 pp. 90-91; Borgna, 1993 p. 13.

⁸⁰ La bibliografia in tal senso è ampia; si vedano in particolare: Wallace-Hadrill, 1987; Fraschetti, 1990 pp. 29-38.

⁸¹ Passavanti, 2010; Fedeli, 2012.

⁸² Zanker, 1987, p. 171-196; Galinsky, 1996 pp. 93-100.

⁸³ Borgna, 1993 p. 37; Torelli, 2006 pp. 411-412. Tale ipotesi sarebbe avvalorata dall'iscrizione *Vetusia* graffita sulla coppa argentea della Tomba Bernardini di *Praeneste* (prima metà del VII sec. a.C.). Per una disamina della problematica che contempla le ipotesi in tal senso favorevoli o contrarie si veda: Canciani & von Hase, 1979 pp. 39-40.

⁸⁴ Colonna, 1991 p. 97, nota 80; Torelli, 2006 p. 411. *Contra* Ampolo, 1980 pp. 175-176. Vestigia dell'armamento saliare sono riscontrabili presso i corredi delle necropoli laziali ed etrusche meridionali tra il X e il primo venticinquennio dell'VIII secolo a.C., come esemplarmente documentato dal caso della tomba 1036 di Casal del Fosso-Veio (Torelli, 1990 pp. 95-96; Colonna, 1991 pp. 83-84, 100-113).

⁸⁵ Hobsbaw, 1983.

⁸⁶ Mora, 1999 pp. 56-91; Rüpke, 1995b.

⁸⁷ Scheid, 1990 pp. 677-732; Scheid, 2014.

Bibliografia

- Alföldi, A. 1959. Hasta-Summa Imperii. The Spear as the Embodiment of Sovereignty in Rome. *American Journal of Archaeology* 63, 1-27.
- Ampolo, C. 1980. Periodo IV B. *Dialoghi di Archeologia* 2, 165-192.
- Ando, C. 2001. The Palladium and the Pentateuch: Towards a Sacred Topography of the Later Roman Empire. *Phoenix* 55.3-4, 369-410.
- Barchiesi, A. 1994. *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo*. Roma-Bari: Laterza.
- Binder, G. 1971. *Interpretationen zum 8. Buch der Aeneis*. Meisenheim am Glan: Hain.
- Blakely, S. 2006. *Myth, Ritual, and Metallurgy in Ancient Greece and Recent Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, R. 1958. Sur le danses armées des saliens. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 4, 706-715.
- Bömer, F. 1958. *P. Ovidius Naso. Die Fasten, II. Kommentar*. Heidelberg: Winter.
- Borgna, E. 1993. Ancile e arma ancilia. Osservazioni sullo scudo dei Salii. *Ostraka* 2 (1), 9-42.
- Bremmer, J. N. 1983. Scapegoat Rituals in Ancient Greece. *Harvard Studies in Classical Philology* 87, 299-320.
- Bremmer, J. N. 1993. *Three Roman Aetiological Myths*. In Graf, 1993 pp. 158-174.
- Burkert, W. 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- Canciani, F. 1987. s.v. Palladio. In *Enciclopedia Virgiliana* 3, pp. 939-941.
- Canciani, F. & von Hase, F.-W. 1979. *La Tomba Bernardini di Palestrina*. Roma: CNR.
- Cavallaro, M.A. 1976. Duride, i Fasti Capitolini e la tradizione storiografica sulle devotiones dei Decii. *Annuario della Scuola archeologica di Atene*, 261-316.
- Chastagnol, A. 1974. L'empereur gaulois Marius dans l'histoire Auguste. *Bonner Historia Augusta Colloquium* 1971, 51-58.
- Coarelli, F. 1993. s.v. Clivus Mamuri. In *Lexicon Topographicum Urbis Romae* 1, pp. 282-283.
- Colonna, G. 1991. Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii. *Archeologia Classica* 43, 55-122.
- Cracco Ruggini, L., 2011. Oggetti "caduti dal cielo" nel mondo antico: valenze religiose e politiche. In A. Monaci Castagno a cura di, *Sacre impronte e oggetti «non fatti da mano d'uomo» nelle religioni*. Atti del Convegno Internazionale (Torino, 18-20 maggio 2010). Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 95-111.
- Cruccas, E. & Parodo, C. 2015. Canentes et rite saltantes solebant. Suoni perduti di danze in armi tra mondo greco e romano. In R. Carboni & M. Giuman a cura di, *Sonora. La comunicazione acustica nel mondo mitico, magico e religioso dell' antichità classica*. Perugia: Morlacchi Editore, pp. 141-166.
- Degrassi, A. 1963. *Inscriptiones Italiae. Volumen XIII: fasti et elogia. Fasciculus II: fasti anni numani et iuliani accedunt ferialia, menologia rustica paraepemata*. Roma: Libreria dello Stato.
- DeRose Evans, J. 1992. *The Art of Persuasion: Political Propaganda from Aeneas to Brutus*. Michigan: The Michigan University Press.
- Deschamps, L. 2005. Quelques hypothèses sur "le calendrier de Thysdrus". *Revue des études anciennes* 107, 103-130.
- Dunbabin, M.D. 1978. *The Mosaics of Roman North Africa: Studies in Iconography and Patronage*. Oxford: Clarendon Press.
- Eastman, E.M. 2001. The Mosaics of Months from Thysdrus: Origins and Influences. In D. Paunier & C. Schmidt eds., *La mosaïque gréco-romaine VIII, vol. I. Actes du VIII^{ème} colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale (Lausanne, 6-11 octobre 1997)*. Lausanne: CAR, pp. 183-200.
- Eckstein, A.M. 1982. Human Sacrifice and Fear of Military Disaster in Republican Rome. *American Journal of Ancient History* 7, 69-95.
- Eden, P.T. 1973. The Salii on the Shield of Aeneas. *Aeneid* 8, 663-6. *Rheinisches Museum für Philologie* 116, 78- 83.
- Estienne S. 2005. s.v. Les sodalités. Saliens (Salii Palatini, Salii Collini). In *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* 5, pp. 85-87.
- Fauth, W. 1978. Römische Religion im Spiegel der "Fasti" des Ovid. In *Aufstieg und der Niedergang römischen Welt* II.16.1, pp. 104-186.
- Fedeli, P. 2012. La memoria della Roma arcaica nella Roma augustea di Properzio. In G.M.A. Margagliotta & A.A. Robiglio eds., *Art, Intellect and Politics: A Diachronic Perspective*. Leiden: Brill, pp. 283-294.
- Foucher, L. 1962. *Decouvertes archeologiques a Thysdrus en 1961*. Tunis: Impr. du Secretariat d'Etat aux affaires culturelles et à l'information.
- Foucher, L. 1974. Sur une image du mois de Mars. *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* 81(1), 3-11.
- Foucher, L. 2002. Le calendrier de Thysdrus. *Antiquités africaines* 36, 63-108.
- Fraschetti, A. 1981. Le sepolture rituali del Foro Boario. In J. Scheid ed., *Le délit religieux dans la cité antique*. Actes de la table ronde de Rome (Rome, 6-7 avril 1978). Rome: École Française de Rome, pp. 51-115.
- Fraschetti, A. 1984. La sepoltura delle Vestali e la Città. In Y. Thomas ed., *Du châtement dans la cité. Supplices corporels et peine de mort dans le monde antique*. Actes de la table ronde de Rome (9-11 novembre 1982). Rome: École Française de Rome, pp. 97-129.
- Fraschetti, A. 1990. *Roma e il principe*. Roma-Bari: Laterza.
- Fraschetti, A. 1999. *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*. Roma-Bari: Laterza.
- Galinsky, K. 1996. *Augustan Culture: An Interpretive Introduction*. Princeton: Princeton University Press.

- Geertman, H. 2004. *Hic fecit basilicam. Studio sul Liber Pontificalis e gli edifici ecclesiastici di Roma da Silvestro a Silverio*. Leuven: Peeters.
- Graf, F. hrsg. 1993. *Mythos in mythenloser Gesellschaft. Das Paradigma Roms*. Stuttgart-Leipzig: Teubner.
- Granino Cerere, M. 2014. *I salii tra epigrafia e topografia*. In Urso 2014, pp. 105-128.
- Harmon, D.P. 1978. The Public Festivals of Rome. In *Aufstieg und der Niedergang römischen Welt* II.16.2, pp. 1440-1468.
- Habinek, T. 2005. *The World of Roman Song: From Ritualized Speech to Social Order*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Helgeland, J. 1978. Roman Army Religion. In *Aufstieg und der Niedergang römischen Welt* II.16.2, pp. 1470-1505.
- Heurgon, J. 1942. *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue prèromain des origines à la deuxième guerre punique*. Paris: de Boccard.
- Herbig, R. 1925. Mosaik im Casino der Villa Borghese. *Mitteilungen des Deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung* 40, 298-318.
- Hinds, S. 1992. Arma in Ovid's Fasti, Part 2: Genre, Romulean Rome and Augustan Ideology. *Arethusa* 25, 113-153.
- Hobsbaw, E.J. 1983. Introduction: Inventing traditions. In E.J. Hobsbaw & T.O. Ranger eds., *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-14.
- Hölscher, T. 1967. *Victoria Romana*. Mainz: von Zabern.
- Huet, H. 2011. s.v. Calendriers en images. In *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* 7, pp. 233-239.
- Hughes, D.D. 2000. *Human Sacrifice in Ancient Greece*. Routledge: Abingdon-Oxon.
- Illuminati, A. 1961. Mamurius Veturius. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 32, 41-80.
- Latte, K. 1960. *Römische Religionsgeschichte*. München: Beck.
- Lancellotti, M.G. 2002. *Attis, Between Myth and History: King, Priest, and God*. Leiden: Brill.
- Littlewood, R.J. 2002. Imperii Pignora imperii certa. The Role of Numa in Ovid's Fasti. In G. Herbert-Brown ed., *Ovid's Fasti. Historical Readings at its Bimillennium*. Oxford: Oxford University Press, pp. 175-197.
- Loicq, J. 1964. Mamurius Veturius et l'ancienne représentation italique de l'année. In M. Reinard & R. Schelling eds., *Hommages à Jean Bayet*. Bruxelles-Berchem: Collection Latomus 70, pp. 401-426.
- Lovisi, C. 1998. Vestale, incestus et jurisdiction pontificale sous la République romaine. *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 110.2, 699-735.
- Maiuri, A. 2009. L'equipaggiamento saliare tra funzionalità estetica e simbologia sacrale. In S. Botta a cura di, *Abiti, corpi, identità: significati e valenze profonde del vestire*. Firenze: SEF, pp. 149-168.
- Mora, F. 1999. *Fasti e schemi cronologici. La riorganizzazione annalistica del passato remoto romano*. Stuttgart: Steiner.
- Nock, A.D. 1972. *Essays on Religion and the Ancient World, voll. I-II*. Oxford: Oxford University Press.
- Palombi, D. 1993. Curia Saliorum. In *Lexicon Topographicum Urbis Romae* 1, pp. 335-336.
- Parker, R. 1983. *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Parodo, C. 2014. La fiesta y el tiempo. La representación de las festividades religiosas en los calendarios figurados romano-bizantinos. In L. Neira Jimenez ed., *Religiosidad, rituales y prácticas mágica en los mosaicos romanos*. El Boalo-Madrid: CVG, pp. 23-44.
- Parodo, C. c.d.s. I Mamuralia del calendario figurato di Thysdrus: un caso di "invented tradition"? In *L'Africa romana XX. Momenti di continuità e rottura: bilancio di 30 anni di convegni de l'Africa romana 2013* (Alghero, 26-29 Settembre 2013).
- Parrish, D. 1992. s.v. Menses. In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* VI.1, pp. 479-500.
- Passavanti, L. 2010. *Laudes Italiae: l'idealizzazione dell'Italia nella letteratura latina di età augustea*, Trento: UNI Service.
- Piranomonte, M. 2010. Religion and Magic at Rome: the Fountain of Anna Perenna, in R. Gordon & M. Simon eds., *Magical Practice in the Latin West, Magical Practice in the Latin West*. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 Sept. - 1st Oct. 2005). Leiden: Brill, pp. 191-213.
- Pontisso, M. 2010. Menologium rusticum Colotianum. In T. Ceccarini a cura di, *Anzio e i suoi Fasti: il tempo tra mito e realtà*. Anzio: Edizioni Tipografia Marina, pp. 84-91.
- Porte, D. 1971. Anna Perenna, "Bonne et heureuse année"? *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes* 45, 282-291.
- Porte, D. 1993. *Les trois mythologies des "Fastes"*. In Graf 1993, pp. 142-157.
- Prescendi, F. 2000. s.v. Palladion. In *Der Neue Pauly* 9, coll. 192-193.
- Radke, G. 1993. Römische Feste im Monat März. *Tyche* 8, 129-142.
- Richardson jr., L. 1992. *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Baltimore-London: The Johns Hopkins University Press.
- Robert Phillips, C. 1999. s.v. Mamurius Veturius. In *Der Neue Pauly* 7, col. 787.
- Rohrbacher, D. 2013. The Sources of the Historia Augusta Re-examined. *Histos* 7, 146-180.
- Roller, L.E. 1999. *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley: University of California Press.
- Rupke, J. 1990. *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*. Stuttgart: Steiner.

- Rüpke, J. 1995a. *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*. Berlin-New York: de Gruyter.
- Rüpke, J. 1995b. Fasti: Quellen oder Produkte römischer Geschichtsschreibung?. *Klio* 77, 184-202.
- Sabbatucci, D. 1988. *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*. Milano: Il Saggiatore.
- Salzman, M.R. 1990. *On Roman Time. The Codex-Calendar of 354 and the Rhythms of Urban Life in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles-Oxford: University of California Press.
- Sarullo, G. 2014. Il "Carmen Saliare": indagini filologiche e riflessioni linguistiche. Berlin-New York: de Gruyter.
- Seston, W. 1969. *s.v.* Fahneneid (sacramentum militiae). *Reallexikon für Antike und Christentum* 7, pp. 277-281.
- Schäfer, T. 1980. Zur Ikonographie der Salier. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts* 95, 342-373.
- Scheid, J. 1990. *Romulus et ses Frères: le collège des Frères Arvales. Modèle du culte public dans la Rome des Empereurs*. Paris: De Boccard.
- Scheid, J. 2001. Honorer le prince et vénérer les dieux: culte public, cultes des quartiers et culte impérial dans la Rome augustéenne. In N. Belayche ed., *Rome, les Césars et la Ville aux deux premiers siècles de notre ère*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, pp. 85-105.
- Scheid, J. 2014. *I sacerdoti "arcaici" restaurati da Augusto. L'empio degli Arvali*. In Urso 2014, pp. 177-190.
- Scullard, H.H. 1981. *Festivals and Cerimonies of the Roman Republic*. London: Thames and Hudson.
- Sordi, M. 1982. Lavinio, Roma e il Palladio. In M. Sordi ed., *Politica e religione nel primo scontro tra Roma e l'Oriente*. Milano: Vita e Pensiero, pp. 65-78.
- Stern, H. 1966. La représentation du mois de mars d'une mosaïque d'El-Djem. In R. Chevallier ed., *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*. Paris: S.E.V.P.E.N, pp. 597-609.
- Stern, 1968. Un calendrier romain illustré de Thysdrus. In *Tardo antico e alto medioevo: la formazione artistica nel passaggio dall'antichità al medioevo*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 4-7 aprile 1967). Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 176-200.
- Stern, H. 1974. Note sur deux images du mois de Mars. *Revue des études latines* 52, 70-74.
- Stern, H. 1981. Les calendriers romains illustrés. In *Aufstieg und der Niedergang römischen Welt* II.12.2, pp. 431-475.
- Torelli, M. 1967. L'iscrizione "latina" sulla coppa argentea della Tomba Bernardini. *Dialoghi di Archeologia* 1, 38-45.
- Torelli, M. 1984. *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*. Roma: Edizioni Quasar.
- Torelli, M. 1990. Riti di passaggio maschili di Roma arcaica. *Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité* 102 (1), 93-106.
- Torelli, M. 1997. Appius Alce. La gemma fiorentina con rito saliare e la presenza dei Claudii in Etruria. *Studi Etruschi* 63, 227-255.
- Torelli, M. 2006. Insignia Imperii. La genesi dei simboli del potere nel mondo etrusco e romano. *Ostraka* 15 (2), 407-430.
- Ulf, Ch. 1982. *Das römische Lupercalienfeste: ein Modellfall für Methodenprobleme in der Altertumswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Urso, G. a cura di 2014. *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana*. Atti del convegno internazionale Cividale del Friuli (26-28 settembre 2012). Pisa: Edizioni ETS.
- Usener, H. 1913. *Kleine Schriften. Band IV*. Leipzig-Berlin: Teubner.
- Vernant, J.-P. & Vidal-Naquet, P. 1972. *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Librairie Française Maspero.
- Wallace-Hadrill, A. 1987. Time for Augustus: Ovid, Augustus and the "Fasti". In M. Whitby, P. Hardie & M. Whitby eds., *Homo viator. Classical Essays for John Bramble*. Bristol: Bristol Classical Press, pp. 221-230.
- Welch, T.S. 2005. *The Elegiac Cityscape: Propertius and the Meaning of Roman Monuments*. Columbus: Ohio State University Press.
- Wiseman, T.P. 1995. *Remus: A Roman Myth*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wissowa, G. 1912. *Religion und Kultus der Römer*. München: Beck.
- Wittgenstein, L.J.J. 1975. *Note sul "Ramo d'oro"*. Milano: Adelphi (trad. it.).
- Zanker, P. 1987. *Augustus und die Macht der Bilder*. München: Beck.

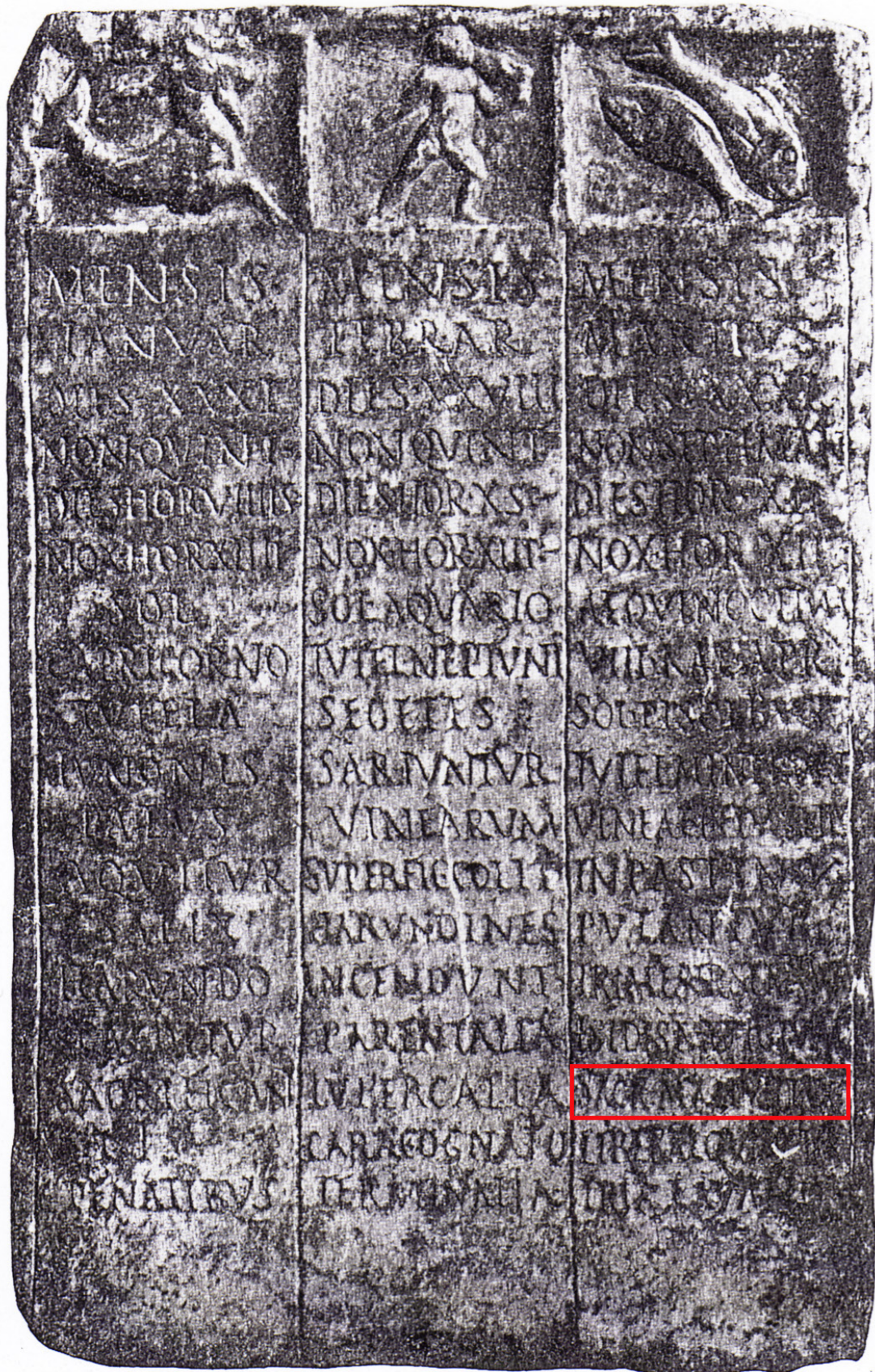


Fig. 1. *Menologium rusticum Colotianum*. Mese di Marzo: *Sacr(um) Mamurio* (da Degrassi, 1963 tav. LXXXI [rielaborazione a cura dell'A.]).

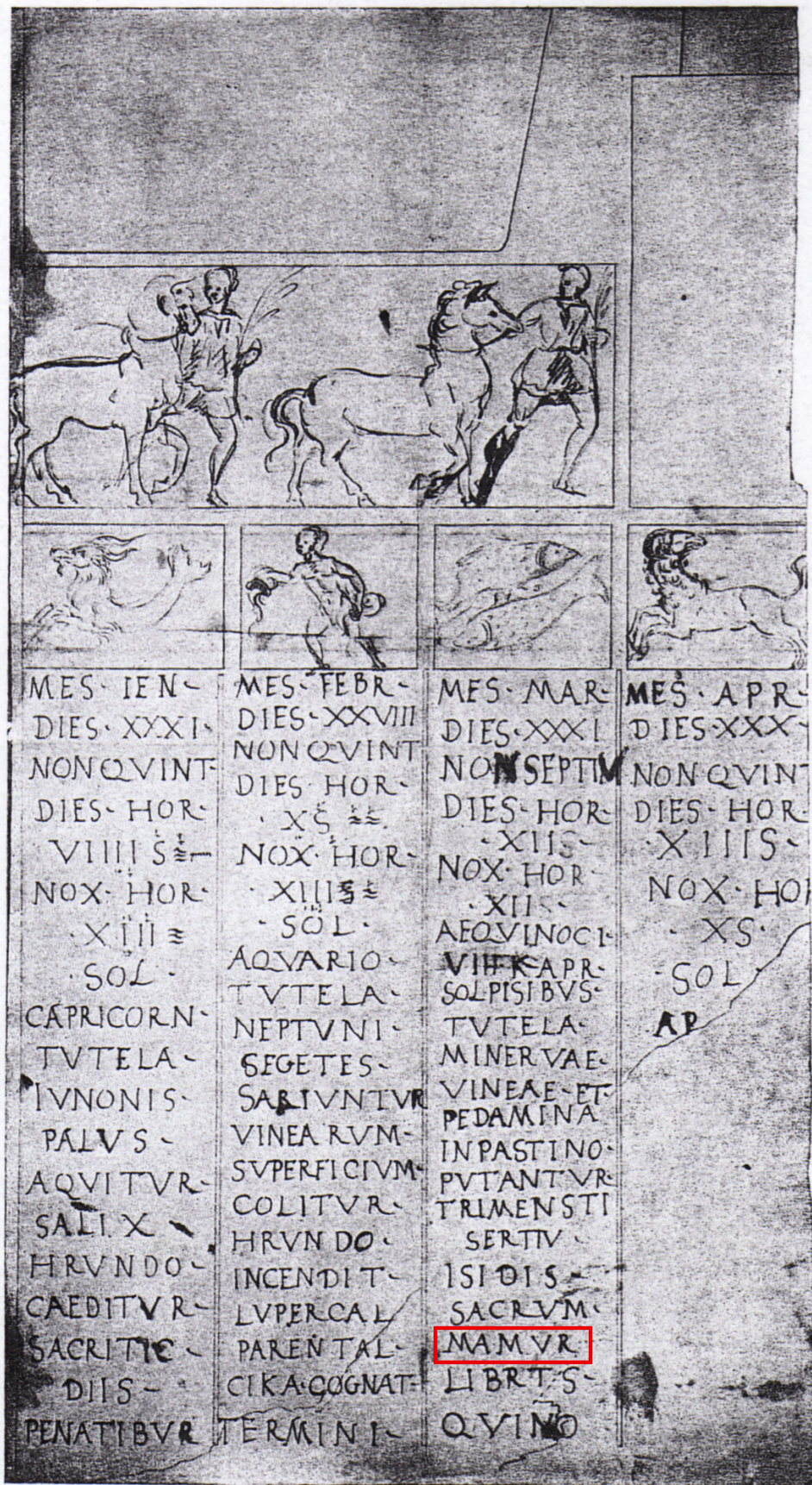


Fig. 2. *Menologium rusticum Vallense*. Mese di Marzo: *Sacrum Mamur(io)* (da Degrassi, 1963 tav. LXXVI [rielaborazione a cura dell'A.]).

Mensis			Marcus.	
A	d	kal:	Dies xxxi. Mar. n. martis cā xxviii non.	
B	e	v	senatus legitimus. dies egyptiacus	
C	f	vi	ilidis nauigium	
D	g	vii	iuuonalia	
E	a	viii	idus	
F	b	ix	Armanchilia mouent	
G	c	x	ioui cultori. cā. xxiiii	
H	d	xi	mamuralia Senatus legit.	
I	e	xii	Carina intrat	
K	f	xiii	kal' apr	
L	g	xiiii	liberalici cā. xxiiii Sol ariete	
M	a	xv	Cinquatria	
N	b	xvi	pelonia	
O	c	xvii	N. numerus	
P	d	xviii	arbor intrat	
Q	e	xix	tubilustrum	
R	f	xx	sanguem dies egyptiacus	
S	g	xxi	hilaria	
T	a	xxii	requetio	
V	b	xxiii	lauatio	
X	c	xxiiii	mcaum caiam	
Y	d	xxv	N. diu constantm cā. xxiiii	
Z	e	xxvi		
AA	f	xxvii		
AB	g	xxviii		
AC	a	xxix		
AD	b	xxx		
AE	c	xxxi		
AF	d	xxxx		

Fig. 3. Fasti Furi Filocali. Mese di Marzo: Mamuralia (da Degrassi, 1963 p. 242 [rielaborazione a cura dell'A.]).



Figura 4. Mosaico di Marzo; Roma, Galleria Borghese (da Eastman, 2001 fig. 7).



Fig. 5. Mosaico del Calendario di Thysdrus - pannello del mese di Marzo; El Djem, Musée Archéologique de Sousse (da Eastman, 2001 fig. 6).



Fig. 6. *Biunx* in bronzo con *sacramentum militiae* da Atella (Campania); Paris, Cabinet des Médailles (da Foucher, 2002 fig. 13).

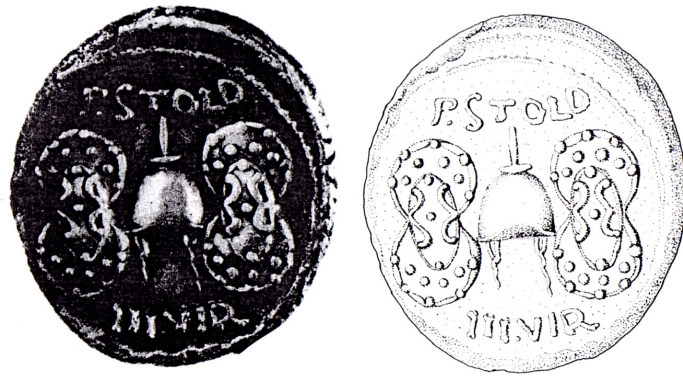


Fig. 7. *Denarius* di P. Licinius Stolo con due *ancilia* tra *apex*; Paris, Cabinet des Médailles (da Colonna, 1991 fig. 22 a-b).



Fig. 8. Frammento di *sella curulis* con scena di trasporto degli *ancilia*; Città del Vaticano, Musei Vaticani (da Schäfer, 1980 abb. 22).