



www.otium.unipg.it

OTIVM.
Archeologia e Cultura del Mondo Antico
ISSN XXXX-XXXX DOI XXXXX/otium.v1i1.XXX



No. 1, Anno 2016 – Article 4

Tutores finium. **Divinità dei confini, tra porte urbiche ed incroci**

Emiliano Cruccas[✉]

Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio, Università di Cagliari

Abstract: In the ancient world, the symbolic importance of boundaries and city gates is acknowledged. In the Greek, Roman and Etruscan worlds, these places have a central role because of their liminal nature subject to pollution. Aim of this paper is to show the main features connected with these crossing points through the analysis of related gods in the Greek, Roman and Etruscan worlds.

Keywords: City gates, Lares, Ianus, Hekate

Il presente contributo fa parte di uno studio più ampio sulle figure dei Lari e dei Penati e il loro rapporto con i Grandi Dei di Samotraccia, che sto conducendo all'interno del laboratorio Eikonikos dell'Università di Cagliari, diretto dal prof. Marco Giuman.

[✉] Address: Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio, Cittadella dei Musei, Piazza Arsenale n. 1 - 09124 Cagliari, Italia. (Tel. 3492851651; Email: emilianocruccas@libero.it).

1. DALL'ETRURIA A ROMA. DA SELVANŌ E CULSANŌ AI LARES PRAESTITES.

La valenza simbolica di luoghi di confine come le porte urbiche nel mondo antico è noto. Tanto nel mondo greco quanto in quello romano ed etrusco-italico, questi punti di passaggio rivestono un'importanza fondamentale, per la loro natura liminare soggetta a contaminazione e per lo *status* di confine con l'esterno e con l'altro. È noto dalle fonti, per esempio, che nel fondare una nuova città, l'aratro utilizzato per tracciare il *sulcus primigenius* dovesse essere sollevato in prossimità dei settori nei quali dovevano sorgere le porte urbiche¹, fatto che ne denuncia l'eccezionalità in rapporto ad altri settori del perimetro². L'importanza della delimitazione degli spazi nella Roma arcaica è confermata dalla presenza di luoghi di culto in corrispondenza di punti di confine dell'*ager* e da rituali come gli *ambarvalia*, che avevano luogo lungo il limite del territorio di Roma³. Questa cerimonia sacra, testimoniata in numerose fonti⁴, ha un'origine che può riferirsi sia all'ambito privato che a quello pubblico e consisteva principalmente nel portare una o più vittime sacrificali lungo il perimetro di un confine allo scopo di purificarlo e proteggerlo attraverso un'invocazione a Marte o a Cerere⁵.

La sacralità di questi 'limiti' era naturalmente amplificata nei punti di passaggio come le porte urbiche. A custodia di questi luoghi di confine

¹ Fonti e discussione in CAMPOREALE 2004, p. 46 e GRASSIGLI 2005, p. 295.

² La sacralità è estesa, naturalmente, a tutto il pomerio, poiché esso individua nella comunità interna alle mura la differenza di *status* rispetto a ciò che è esterno, all'*ager* e a chi vi abita, come sottolineato da M. Torelli (GROS, TORELLI 2010, pp. 24-25).

³ SCHEID 1987, p. 583, con riferimento ai santuari di divinità come *Terminus*, Marte e *Dia*.

⁴ Cat. agr. 141; Verg. ecl. 3, 75-77 e Verg. georg. 1, 345 con relativi commentari di Servio; Tib. 2.1; Fest. in Macr. sat. 3, 5, 7; SHA, Aurel. 20, 3.

⁵ SCHEID 1987, p. 585.

erano solitamente preposte divinità ed esseri con caratteristiche singolari e individuate a volte da epiclesi particolari: così, mentre nel mondo greco spettava ad Argo, Apollo, Hermes ed Ecate⁶ il compito di preservare questi punti di passaggio, nel mondo romano le stesse prerogative erano caratteristiche di divinità come i *Lares* e Giano.

Nel *Liber linteus Zagrabensis*, testo in lingua etrusca che riporta un calendario rituale, è citata una cerimonia da svolgersi presso le porte urbane il 13 agosto, riconducibile all'*amburbium* romano⁷, all'interno delle *feriae conceptivae*⁸ e accostabile ai *Portunalia*⁹, le feste in onore di *Portunus*¹⁰, un'altra divinità romana connessa con le porte, i porti e altri punti di passaggio. Nel mondo etrusco, dove i rituali di fondazione giocano un ruolo importantissimo¹¹, abbiamo divinità simili allo *Ianus Geminus* adorato nel piccolo sacello dell'*Argiletum* a Roma¹², come dimostrato sia da reperti numismatici della zecca di Volterra (prima metà III secolo a.C.), che dai rinvenimenti nei pressi della porta Bifora a Cortona, dalla quale provengono due statue di divinità maschili, entrambe segnate sulla coscia

⁶ Sulla dea Ecate si vedano i recenti lavori ZOGRAFOU 2010, CARBONI 2015 e SERAFINI 2015. Si veda *infra*.

⁷ In *Serv. ecl.* 3, 77 viene specificato che l'*amburbale* o *amburbium* è una festa nel corso della quale le vittime venivano condotte «urbem circuit et ambit» (si veda Saladino 2004, pp. 64-66).

⁸ RIX 1986, pp. 27-28.

⁹ *Var. ling.* 6, 19: «Portunalia dicta a Portuno, cui eo die aedes in portu Tiberino facta et feriae institutae». Questo tempio è stato identificato con quello ionico rettangolare del foro Boario, conosciuto generalmente come Tempio della Fortuna Virile e collocabile tra l'80 e il 70 a.C., con una fase più antica inquadrabile tra il IV e il III secolo a.C. Altre fonti e bibliografia in merito in BUZZETTI 1999, pp. 153-154.

¹⁰ *Ov. fast.* 6, 547 e *Verg. aen.* 5, 241.

¹¹ Sul tema si veda il recente MICHETTI 2013, con fonti e bibliografia precedente. In particolare, in merito alle porte urbane e alla sacralità del confine delle città, a p. 345 la studiosa sottolinea: «Da questo quadro, seppure frammentario, emerge con chiarezza l'attenzione prestata, a livelli diversi e attraverso mezzi differenti, all'idea di confine, inteso come spazio da preservare e custodire in alcuni casi attraverso un sistema di luoghi di culto spesso dislocati in prossimità delle porte urbane, a costituire una sorta di "cintura sacra"».

¹² Si veda *infra*.

sinistra da un'iscrizione con dedica (CIE 437 e 438), la prima a *Selvans*¹³, la seconda, bifronte come il Giano romano, a *Culsán*s (Fig. 1)¹⁴. Quest'ultimo era fortemente connesso agli ingressi urbici, come testimoniato nel caso delle stipi votive della Porta Romanelli di Tarquinia e della Porta Nord di Vulci, nelle quali sono state rinvenute teste gianiformi e, nel caso vulcente, statuette dei *Lares*¹⁵. Nel Foro, *In summa Sacra Via*, proprio a queste divinità con l'epiclesi di *praestites*, venne dedicato un tempio¹⁶ all'interno del quale esse erano probabilmente rappresentate in maniera simile a quanto testimoniato da un denario di Lucio Cesio (Fig. 2), emesso nel biennio 112/111 a.C.¹⁷. I Lari sono qui raffigurati come giovani, seduti, armati di lancia e vestiti di una pelle o di un mantello che lasciava nuda la parte superiore del corpo. Tra i due dei era rappresentato un cane, animale spesso

¹³ Silvano, come ci informa Orazio (*Epod.* 2, 22), era definito *tutor finium*. Ma anche gli epiteti *tularia* e *sanyuneta* riferiti a *Selvans* nei reperti epigrafici mostrano questa connessione. Sul tema: RENDELI 1993 e MICHETTI 2013, p. 344. Colgo l'occasione per ringraziare il prof. Rendeli per la gentilezza nel fornirmi consigli sul tema qui trattato.

¹⁴ KRAUSKOPF 1986, RIX 1986, SIMON 1989 e RAFANELLI 2010, pp. 49-51. Si veda anche il recente MICHETTI 2013, pp. 341-342, insieme alla nota 39 con la bibliografia precedente.

¹⁵ Da ultimo, si veda ancora MICHETTI 2013, pp. 342-343, con discussione e bibliografia precedente.

¹⁶ F. Coarelli (1983, p. 34) distingue la *aedes Larum in Sacra via summa* dal *sacellum* dei *Lares praestites* sulla base dei *dies natales* diversi - 27 giugno il primo (*Ov. fast.* 6, 791-792), 1 maggio il secondo (*Ov. fast.* 5, 129-136). Il tempio *in Sacra via summa* è legato ad un culto arcaico connesso con la casa di Anco Marcio (COARELLI 1983, pp. 34-35; CARANDINI 2004, p. 37). La tradizione è confermata da una notizia tramandata da Solino (1, 23: «Anco Marcius in summa sacra via, ubi aedes Larum est») e da Varrone (in Non. 531, 19 M: «Ancum in Palatio. Ad portam Mugionis, secundum viam, sub sinistra»). Il sacello dei *Lares praestites* sarebbe invece da identificarsi con l'edicola collocata presso l'entrata dell'*atrium Vestae*, come già era stato ipotizzato dal Lanciani (COARELLI 1983, pp. 267-270). Più recentemente (CECAMORE 2002a, pp. 33-41; CECAMORE 2002b, pp. 53-57) è stata proposta una diversa interpretazione, partendo dall'analisi dei passi di Tacito (*Ann.* 12, 24) e dei *Fasti* di Ovidio citati sopra, confrontando questi ultimi con i calendari e rilevando in essi l'assenza della data del 27 giugno. Questo fatto ha portato C. Cecamore a escludere due differenti luoghi di culto (CECAMORE 2002a, p. 39) e a collocare la *aedes Larum* nella zona dell'arco di Tito, presso l'attuale platea del tempio di Venere e Roma (CECAMORE 2002b, p. 56).

¹⁷ RRC 1975, 298/1.

connesso con divinità legate ai punti di passaggio¹⁸. La raffigurazione del denario è completata dalla presenza del busto di Vulcano e delle pinze per la forgia¹⁹. Sull'esergo è riportata l'iscrizione LA RE, da leggersi probabilmente come *La(res) (P)r(a)e(stites)*²⁰. Ovidio (*fast.* 5, 131-142) spiega così l'epiclesi di queste divinità:

Causa tamen positi fuerat cognominis illis/ quod praestant oculis omnia tuta suis. / Stant quoque pro nobis et praesunt moenibus urbis/ et sunt praesentes auxiliumque ferunt. at canis ante pedes saxo fabricatus eodem/stabat: quae standi cum Lare causa fuit?/servat uterque domum, domino quoque fidus uterque: /compita grata deo, compita grata cani./exagitant et Lar et turba Diania fures:/pervigilantque Lares, pervigilantque canes²¹.

Ma v'era un motivo perché a questi numi fu dato quel nome / perché con il loro sguardo tutelano ogni cosa. / Sono posti anche a nostra difesa, proteggono le mura / della Città, e con la loro presenza ci assistono e recano aiuto. /Ma ai loro piedi stava un cane scolpito / nella stessa pietra; qual motivo che stesse col Lare? / Entrambi custodiscono la casa, entrambi fedeli al padrone; / graditi i crocicchi agli dei, graditi i crocicchi ai cani. /Il Lare e la canina turba di Diana spaventano i ladri, / vegliano l'intera notte i Lari, e vegliano i cani (trad. di Luca Canali).

La funzione protettiva di queste divinità si adatta perfettamente anche alla posizione topografica del tempio, secondo la ricostruzione di C. Cecamore, che lo colloca all'esterno della Porta Mugonia²², in prossimità del

¹⁸ Una notizia di Plutarco (*Quaest. Rom.* 51.276F) ci informa del fatto che i *Lares Praestites* indossavano pelli di cane. A loro, inoltre, si sacrificavano questi animali, in corrispondenza di porte urbiche.

¹⁹ In TRAN TAM TINH 1992, p. 210 (n. 89) è indicata la presenza del solo busto del dio, ma è evidente dall'analisi di altri reperti numismatici, la contemporanea presenza delle pinze.

²⁰ GIACOBELLO 2008, p. 45, nota 52 con bibliografia precedente.

²¹ Sul passo si veda CECAMORE 2002b, pp. 54-56.

²² La collocazione di questa porta urbica ci è data dalla testimonianza di Dionigi di Alicarnasso (2, 50, 3): «[...] παρὰ ταῖς καλουμέναις Μουγωνίσι πύλαις, αἱ φέρουσιν εἰς τὸ

tempio di *Iuppiter Stator*, divinità preposta alla difesa delle mura dai nemici²³ e che inoltre condividerebbe con i Lari il *dies natalis* del 27 giugno²⁴. All'interno di uno degli ambienti della Porta Mugonia sono stati rinvenuti resti di canidi, legati a sacrifici, avvenuti contestualmente alla deposizione di reperti ceramici databili tra il V e la prima metà IV secolo a.C., connessi con una divinità a carattere ctonio, forse *Genita Mana*²⁵, madre dei Lari²⁶. La presenza di un animale come il cane costituisce un elemento importante nel discorso qui affrontato. Sepolture di canidi sono riscontrabili in numerose porte urbiche, poiché essi rappresentano una vittima adatta a sacrifici liminari, profilattici ed espiatori²⁷. Nell'opera di Festo²⁸, all'interno della descrizione del rituale dell'*augurium canarium*, è riportata un'interessante notizia che ricorda come, nei pressi della c.d. *porta Catularia* di Roma, di cui

Παλάτιον ἐκ τῆς ἱερᾶς ὁδοῦ [...]: «Presso la Porta Mugonia, che immette al Palatino, provenendo dalla Sacra Via» (trad. in COARELLI 1983, p. 27, nota 4).

²³ Il tempio «[...] sarebbe stato fondato da Romolo nel luogo dove le sue truppe, in fuga davanti ai Sabini, si sarebbero fermate in seguito a un voto alla divinità» (COARELLI 1983, p. 26). L'episodio è citato in Liv. 1, 12, 5.

²⁴ COARELLI 1983, pp. 26-33.

²⁵ L'attribuzione a *Genita Mana* è stata proposta da Helga Di Giuseppe in un recente seminario svoltosi all'Università La Sapienza di Roma (*Il sacrificio. Forme rituali, linguaggi e strutture sociali - Roma, 8-9 maggio 2015*). La studiosa, attraverso una puntuale analisi dei dati archeologici, ha sapientemente collegato questo sacrificio ad uno simile attestato nelle cosiddette *Tabulae Iguvinae*, redatte tra III e I secolo a.C., che espongono dettagliatamente le fasi di un rituale di purificazione presso le porte urbiche. Qui è descritto il sacrificio in onore del dio *Hondo Giovio* di un cane smembrato, le cui parti venivano poi deposte presso la cinta muraria, in diversi punti, probabilmente da intendersi come cerimoniale di espiazione.

²⁶ Esistono diversi nomi con i quali nelle fonti si indica la madre dei Lari, da *Tacita Muta*, citata in un passo di Ovidio (*fast.* 2, 599) a *Lara* o *Larunda* (*Lact. inst.* 1, 20, 35; *Auson. techn.* 8.9-10) fino a *Mania* (Varro, *ling.* 9, 61). Su *Tacita Muta* e su *Lara/Larunda* si vedano i recenti GIUMAN 2015 e PARODO 2015. Sugli aspetti legati alla *Mater Larum*, con particolare riferimento alle feste ad essa connessa, si veda TORELLI 1984, pp. 95-99.

²⁷ Sul tema dei sacrifici dei cani in questi contesti si veda da ultimo AMOROSO, DI GENNARO 2014. Sempre in merito al cane nei contesti sacrificali, si pensi al mondo greco e microasiatico e alla figura della dea Ecate, custode di punti di passaggio. Sul tema si veda il recente CARBONI 2015.

²⁸ Fest. 39L: «Rutilae canes, id est non procul a rubro colore, immolantur, ut ait Ateius Capito, canario sacrificio pro frugibus deprecandae saevitiae causa sideris caniculae».

non si conosce l'esatta ubicazione, fossero compiuti sacrifici connessi alle celebrazioni dei *Robigalia*, per evitare il mancato raccolto dei cereali: gli animali offerti erano cani di colore rosso e la scelta delle vittime viene spiegata con il tentativo di scongiurare il sopraggiungere della 'ruggine' che avrebbe potuto colpire il raccolto²⁹.

2. PORTE E PASSAGGI PER PROTEGGERE E PURIFICARE? DAL DOKANON DEI DIOSCURI A SPARTA AL TIGILLUM SORORIUM A ROMA.

Anche nel mondo greco le porte urbiche sono menzionate in rapporto a culti e rituali particolari³⁰ e la loro valenza semantica sembra ribadire l'accezione protettiva degli atti sacri qui compiuti. Nel libro dedicato all'Elide e a Olimpia, Pausania³¹ menziona i figli di Ossilo e Pieria, Laia e Etolo. Quest'ultimo, morto prematuramente, venne sepolto all'interno della porta che conduce a Olimpia, in rispetto di un vaticinio secondo il quale il suo cadavere non sarebbe dovuto stare né all'interno né all'esterno della città. Il sacrificio compiuto annualmente in suo onore da un magistrato «[...] commemora l'eroe che veglia dal suo sepolcro *in limine* sulle sorti della comunità»³². Un simile destino spettò a Laomedonte, il quale era sepolto a Troia nella porta Scea³³.

²⁹ AMOROSO, DI GENNARO 2014, p. 294.

³⁰ Per un inquadramento generale, si veda WELLS 1988.

³¹ Paus. 5, 4, 4: «τῶ δὲ Ὀξύλῳ Πιερίαν μὲν τῆ γυναικὶ ὄνομα εἶναι λέγουσι, πέρα δὲ τὰ ἐς αὐτὴν οὐ μνημονεύουσιν. Ὀξύλου δὲ γενέσθαι παῖδάς φασιν Αἰτωλῶν καὶ Λαίαν· προαποθανόντος δὲ Αἰτωλοῦ θάπτουσιν αὐτὸν οἱ γονεῖς ἐν αὐτῇ ποιησάμενοι τῆ πύλῃ τὸ μνήμα, ἥτις ἐπ' Ὀλυμπίαν καὶ τὸ ἱερὸν ἄγει τοῦ Διός· ἔθαψαν δὲ αὐτὸν οὕτω κατὰ μαντείαν, ὡς μήτε ἐκτὸς τῆς πόλεως μήτε ἐντὸς γένοιτο ὁ νεκρός· ἐναγίζει δὲ ὁ γυμνασίαρχος ἔτι καὶ ἐς ἐμὲ καθ' ἕκαστον ἔτος τῶ Αἰτωλῶ».

³² MADDOLI, SALADINO 1995, p. 198.

³³ Serv. *aen.* 2, 241: «o patria versus Ennianus. sane exclamatio eo pertinet, quod tanta fuerat vis consecrationis in porta Troiana, ut etiam post profanationem ab ingressu hostes vetaret. nam novimus integro sepulcro Laomedontis, quod super portam Scaeam fuerat, tuta fuisse fata Troiana. divvm domvs vel quod eius muros Apollo et Neptunus fabricaverunt, ubi

L'importanza di questi punti di passaggio è sancita anche nel mondo greco dalla presenza di divinità con specifiche funzioni legate a porte, sia di abitazioni ed edifici che di città. Tra i numi tutelari di questi luoghi va sicuramente citato Apollo con le epiclesi di Προπύλαιος, Ἄγνιεύς, Αποτρόπαιος e Προστατήριος³⁴. Simili funzioni e nomi (Πρόδομος, Προθυραία, Προπυλαία) erano attribuite alla dea Ecate, che sull'acropoli di Atene era posta a custode dell'ingresso al santuario³⁵, così come ad Hermes (Θυραῖος, Στροφαῖος, Προπύλαιος), in particolare in relazione a strutture pubbliche come ginnasi e portici delle *agorai*³⁶.

Tra le altre divinità del mondo greco accostabili alle porte e ai punti di passaggio vanno sicuramente citati i Dioscuri. Abbiamo visto come il valore sacro eccezionale di questi luoghi sembri esplicitarsi nel mondo romano ed etrusco-italico attraverso divinità plurime o comunque caratterizzate da un polimorfismo evidente. Nel caso dei Lari è stato spesso fatto notare l'accostamento con altri gruppi divini con funzioni protettive e profilattiche, come i Grandi Dei di Samotracia e la loro controparte puramente greca, quei Dioscuri Salvatori che, in età ellenistica, saranno identificati come i gemelli preposti alla protezione di marinai e viaggiatori³⁷. Quale che sia il tramite (etrusco o greco) attraverso il quale la coppia divina penetra nel *pantheon* romano, sarà qui utile, al fine di precisare meglio la loro dimensione all'interno del discorso sui numi tutelari dei punti di passaggio, un breve *excursus* su alcune loro caratteristiche iconografiche e semantiche nel mondo greco.

etiam Minerva per Palladium culta est: vel propter Ganymedem, Dardanum, Tithonum. inclita bello quia superavit Mysiam totam».

³⁴ PAOLETTI 2004, p. 4 e DI NICUOLO 2013.

³⁵ Su Ecate custode dei propilei di Atene si veda CARBONI 2007. Sul ruolo della dea in connessione con i punti di passaggio si veda anche ZOGRAFOU 2010, pp. 93-122.

³⁶ ZOGRAFOU 2010, pp. 154-155 con note e bibliografia precedente.

³⁷ Sul culto dei Grandi Dei e sui diversi sincretismi rimando alla sintesi in CRUCCAS 2014 e ai precedenti lavori HEMBERG 1950, COLE 1984 e BLAKELY 2006. Sul rapporto tra queste divinità e la loro penetrazione nel mondo romano, si veda Cole 1989.

Rappresentazione aniconica dei Dioscuri a Sparta è, oltre alla doppia anfora³⁸, il cosiddetto *dokanon*, un simbolo schematico caratterizzato dalla presenza di due aste verticali collegate da due orizzontali, che come ci informa Plutarco simboleggiavano l'amore fraterno³⁹. In fonti lessicografiche il *dokanon* è invece indicato come una tipologia tombale presente a Sparta⁴⁰. Già in passato è stato sottolineato il duplice significato del simbolo dei Dioscuri che poteva essere interpretato allo stesso tempo come rappresentazione di una sepoltura o di un tempio⁴¹.

Esistono numerosi esempi di questo simbolo. Un rilievo in marmo blu proveniente da Sparta (Fig. 3) e conservato nel museo locale⁴² ne costituisce un ottimo esempio. Esso è qui rappresentato attraverso due aste verticali decorate da due serpenti e unite da due orizzontali: quella superiore risulta più lunga, sporgente rispetto all'asse delle aste verticali e decorata con due palmette sui bordi e da un bocciolo di loto al centro. Le aste orizzontali sono

³⁸ Sul significato simbolico di questi oggetti si vedano in particolare le interessanti considerazioni in LIPPOLIS 2009, pp. 136-139; la presenza della coppia di anfore è stata variamente interpretata come simbolo funerario o evocazione di un oggetto di culto domestico, vedendo in esso o la rappresentazione di urne cinerarie (HERMARY 1986) o quella di contenitore di cereali destinati ad una sorta di panspermia (GUARDUCCI 1984, p. 135 e BURKERT 2003², pp. 401-402).

³⁹ Plu. fr. 478a: «Τὰ παλαιὰ τῶν Διοσκόρων ἀφιδρύματα Σπαρτιᾶται ἑδόμενα· ἔστι δὲ δύο ξύλα παράλληλα δυσὶ πλαγίσις ἐπεζευγμένα, καὶ δοκεῖ τῷ φιλαδέλφῳ τῶν θεῶν οἰκεῖον εἶναι τοῦ ἀναθήματος τὸ κοινὸν καὶ ἀδιαίρετον». Si vedano GUARDUCCI 1984, p. 141, COLONNA 1996, pp. 176-178, TORELLI 2000, pp. 163-166 e LIPPOLIS 2009, p. 140.

⁴⁰ EM s.v. Δόκανα: Τάφοι τινὲς ἐν Λακεδαιμονίᾳ· παρὰ τὸ δέξασθαι τοὺς Τυνδαρίδας, φαντασίαν ἐχούσας τάφων ἀνεφωγμένων. Ἡ παρὰ τὸ δοκεῖν, δόκανον.

⁴¹ WAITES 1919, pp. 1-2. In LIPPOLIS 2009, pp. 139-141 si sottolinea come il fatto che il *dokanon* rappresenti una porta non implichi necessariamente l'idea di un passaggio, in quanto esso può assolvere anche ad altre funzioni, come un suo utilizzo per la sospensione di oggetti offerti o come intelaiatura di un altro *sema* posto all'interno. Lo stesso E. Lippolis sottolinea, inoltre, come la concezione della struttura dei *dokana*, vista come rappresentazione di porta all'interno di una simbologia legata al mondo funerario e ai riti di passaggio, sia priva di elementi di conferma e frutto di una tendenza generale degli studi a far rientrare negli ambiti della morte e degli *Übergangsriten* aspetti poco comprensibili di alcuni culti. Per la rappresentazione della porta, vista come punto di passaggio per l'aldilà, nella pittura tarquiniese arcaica si veda TORELLI 1997, pp. 122-151.

⁴² WAITES 1919, p. 2, fig. 2; GUARDUCCI 1984, p. 142, fig. 1, tav. VI.

ulteriormente unite da due piccole asticelle verticali⁴³. Simboli ctoni come i serpenti e legati alla fertilità come il loto hanno fatto propendere per un'interpretazione della simbologia del reperto in chiave funeraria⁴⁴.

Il *dokanon* è tuttavia concepito anche come simbolo aniconico dei Dioscuri nella loro accezione di Grandi Dei con funzione salvifica: ne è una testimonianza il rilievo con epigrafe di Argenidas del II secolo a.C. (Fig. 4), conservato al museo di Verona⁴⁵ e caratterizzato da una scena ambientata in una località marina. A bassissimo rilievo è raffigurata la prua di una nave ormeggiata sul lato destro della rappresentazione. Al di sopra si trova un'altura rocciosa sulla quale sono collocati due *dokana*, sotto i quali è presente la scritta [Ἀνὰ]κεῖον, con un chiaro riferimento al nome *Anakes* con il quale venivano indicati i gemelli divini in varie città del mondo greco. Sotto le insegne dei Dioscuri è raffigurata una grotta e quattro piccole figure umane diversamente interpretate come naufraghi o marinai⁴⁶. Sulla parte centrale del rilievo troviamo il dedicante, posto davanti a due colossali anfore, altro simbolo aniconico dei Dioscuri, alle quali si avvicina un serpente proveniente dall'*Anakeion*; nella parte terminale del rilievo sono rappresentati i due simulacri dei gemelli divini, vestiti di chitone ed *hymathion*, alti stivali ai piedi e *piloi* sulle teste⁴⁷. L'aspetto che interessa maggiormente per il discorso qui affrontato è indubbiamente la presenza dei due *dokana*, la quale pone importanti interrogativi sulla loro valenza: se da una parte sembra da escludere, in questo caso, un'accezione funeraria del simbolo, resta evidente la connessione con gli aspetti salvifici del culto dei Dioscuri.

⁴³ GUARDUCCI 1984, p. 142.

⁴⁴ In LIPPOLIS 2009, p. 138, nota 64 si ribadisce che, anche nel caso dei serpenti, per le fasi più arcaiche non si può attribuire alla loro rappresentazione un'esclusiva caratterizzazione funeraria.

⁴⁵ GUARDUCCI 1984, pp. 136-140; TORELLI 2000, p. 166.

⁴⁶ GUARDUCCI 1984, pp. 137-138.

⁴⁷ GUARDUCCI 1984, p. 138.

L'interpretazione generale di questi oggetti presenta tuttavia alcuni punti di difficile soluzione. Che questo simbolo abbia da subito o solo in seguito rappresentato schematicamente una porta e, di conseguenza, un punto di passaggio, è questione ancora dibattuta e di non facile soluzione. Già W. Burkert proponeva un parallelo con il *Tigillum sororium* a Roma⁴⁸, che sostanzialmente assolveva la funzione di porta, costituito da una trave infissa ai muri degli edifici vicini, il cui attraversamento rappresentava un rito di passaggio espiatorio⁴⁹. L'episodio mitico legato alla lotta tra Orazi e Curiazi è ben noto⁵⁰, ma più importante per il nostro discorso risulta sicuramente l'associazione culturale di questa porta. Non pare un caso infatti la connessione tra questo arco prototipico e gli altari per le divinità adorate in questo punto della Velia, *Iuno Sororia* e in particolare, qui con l'epiclesi *Curiatius*, il dio Giano⁵¹. Quest'ultimo, come vedremo, rappresenta a Roma il nume tutelare principale delle porte in età storica. Il noto passo di Dionigi di Alicarnasso è illuminante dal punto di vista della lettura dei culti⁵², poiché il *Tigillum sororium* viene collocato in un settore gravitante intorno alla Velia e circondato da altari, sacelli e luoghi sacri legati a divinità fortemente connesse con i punti di passaggio e gli incroci, come i Penati e i Lari (Fig. 5)⁵³. Grazie ad un passo dai *fasti Fratrum Arvalium*⁵⁴, inoltre, è

⁴⁸ BURKERT 2003², p. 402, nota 17.

⁴⁹ Come sottolineato in PALOMBI 1997, pp. 45-46 (nota 136), struttura, collocazione topografica e importanza culturale del *Tigillum sororium* sono confermate da un passo di Livio (1, 26, 13).

⁵⁰ Fest. 380 L.

⁵¹ PALOMBI 1997, pp. 44-45.

⁵² D.H. 3, 22, 8: «ἔστι δ' ἐν τῷ στενωπῷ τῷ φέροντι ἀπὸ Καρίνης κάτω τοῖς ἐπὶ τὸν Κύπριον ἐρχομένοις στενωπὸν [...]». Sul passo e sulle questioni topografiche, complesse e di non semplice lettura, legate alla Velia e alle Carinae si vedano TERRENATO 1992, ZIOLKOWSKI 1996 e PALOMBI 1997, con bibliografia precedente.

⁵³ Sul tema si veda ancora l'approfondita analisi topografica in PALOMBI 1997.

⁵⁴ CIL 6, 32482 («B. K(alendae) Oct(obres). NP. Fidei /in Capitolio. Tigillo Soror(io)/ad Compitum Acili(um)»), dove vengono segnalate per il 1 ottobre celebrazioni pubbliche in questo settore (PALOMBI 1997, p. 44, nota 130), data che sembra riconnettere dette cerimonie a rituali di purificazione legati alla fine della stagione bellica. La duplicità degli altari potrebbe essere letta come una contemporanea presenza di rituali di iniziazione maschili

possibile collocare «questo importantissimo incunabolo della Roma primitiva»⁵⁵ in prossimità del c.d. *compitum Acilium*⁵⁶.

Abbiamo visto come un punto di contatto tra le divinità legate a porte urbiche e ad altri punti di passaggio sia la connessione con il cane, visto contemporaneamente come animale paredro nelle rappresentazioni iconografiche che come vittima sacrificale⁵⁷. Per quanto riguarda il mondo greco, numerose fonti ci testimoniano la pertinenza di questo animale a Ecate e al suo seguito di esseri infernali. Infatti, l'accezione protettiva che il cane sembra assumere nel culto dei *Lares* con il ruolo di animale domestico e quindi di custode, appare nel caso di Ecate maggiormente connesso con la sfera infera della dea⁵⁸. Nel mondo greco i cani sembrano assumere connotazioni impure, proprio per il loro legame con il mondo dei morti, ragion per cui raramente venivano considerati animali adatti a diventare dono per le divinità o gli veniva concesso l'ingresso nei santuari, se si eccettuano i casi dei culti di Efesto in Sicilia presso l'Etna⁵⁹. Tuttavia lo *status* particolare di questo animale ne garantisce l'accezione catartica nel contesto di rituali di purificazione eccezionali, come nel caso citato da Plutarco⁶⁰ di una cerimonia che consisteva nello strofinamento del proprio corpo con dei cani. Un altro esempio ci viene fornito dalla stessa fonte⁶¹, e confermato da Pausania⁶², in merito ad un sacrificio notturno di cani prima della battaglia,

legati alla guerra e all'inserimento nella società (Giano) e di cerimonie iniziatiche sessuali per le giovani (Giunone), vedendo quindi nel *Tigillum sororium* una sorta di *porta triumphalis* del periodo preurbano (COARELLI 1983, pp. 113-117).

⁵⁵ COARELLI 1983, p. 112.

⁵⁶ PALOMBI 1997, pp. 43-44.

⁵⁷ Sulla figura del cane nell'ambito mitico e rituale del mondo greco si vedano i lavori di C. Mainoldi (1981 e 1984). Sul ruolo di questo animale nei sacrifici si veda DE GROSSI MAZZORIN 2008.

⁵⁸ Sull'aspetto infero della dea si veda CARBONI 2014.

⁵⁹ Ael. *N.A.* 11, 3 e 11, 20

⁶⁰ Plut. *Quaest. Rom.* 68, 280c.

⁶¹ Plut. *Quaest. Rom.* 111, 290d.

⁶² Paus. 3, 14, 9.

praticato dai giovani spartani nel *Phoibaion* in onore di Ares⁶³. Questo aspetto legato all'ambito militare non sembra essere esclusivo dei rituali efebici a Sparta: una glossa di Esichio⁶⁴, confermata dalle cronache di Quinto Curzio⁶⁵ e Livio⁶⁶, ci informa di un altro rituale eseguito dall'armata macedone, con un cane che veniva ucciso e diviso in due parti poste ai lati della strada sulla quale veniva fatto passare l'esercito⁶⁷. Questo tipo di sacrificio non può non richiamare alla mente quelli in prossimità di mura e porte urbane citati dalle Tavole Iguvine e forse praticati presso la porta Mugonia, ricordati sopra. Dalle varie testimonianze sembra evidenziarsi come anche a Roma il cane assuma una valenza protettiva per la comunità e la sua presenza sia connessa alla protezione di porte urbane e del pomerio⁶⁸. Inoltre, non sembra un caso l'affinità dello smembramento del cane nei pressi dei circuiti murari cittadini con il rituale purificatorio dell'armata macedone. Questo potrebbe essere indizio di una comune liturgia sacra legata alle cerimonie militari, perché tale sembra essere anche la chiave di lettura principale nel mondo romano dei meccanismi sacri di questi punti di passaggio «[...] da uno spazio esterno, indifferenziato, a uno spazio interno, strutturato: lo spazio civico»⁶⁹.

⁶³ Il Periegeta conferma la rarità della tipologia sacrificale, citando come unico altro esempio simile da lui conosciuto quello dell'offerta ad Enodia, divinità identificate con Ecate, da parte dei Colofoni. Si vedano in merito le considerazioni di M. Torelli in MUSTI, TORELLI 1991, pp. 217-218.

⁶⁴ Hsch. s.v. «Ἐαυθικά».

⁶⁵ Curt. 10, 9, 12.

⁶⁶ Liv. 40, 6, 1-2.

⁶⁷ Fonti ulteriori e discussione in DE GROSSI MAZZORIN 2008, pp. 72-73.

⁶⁸ Il cane ha evidentemente una valenza fondamentale nella protezione degli ingressi: Plinio sottolinea in vari passi la funzione magica e apotropaica di questo animale e in un punto in particolare (*N.H.* 30, 82) ricorda che seppellire un cane sotto una soglia protegge la casa dai demoni.

⁶⁹ COARELLI 1983, p. 116, qui in riferimento al valore simbolico del *Tigillum sororium*. Il riferimento dello studioso, nel caso del luogo teatro di uno degli episodi mitici della guerra tra Orazi e Curiazi, rimanda ad una sorta di anticipazione del cerimoniale del Trionfo e ci pare contingente alle tematiche qui affrontate. Non sembra un caso, infatti, che il punto di arrivo della processione della *pompa triumphalis*, il tempio di Giove Capitolino, fosse uno dei pochi luoghi di culto di Roma nei quali non solo i cani erano ammessi, ma recitavano

3. GUERRA E PACE: LO IANUS GEMINUS DELL'ARGILETUM.

La connessione tra i meccanismi culturali delle porte urbane e i rituali legati alle cerimonie militari è espresso e sottolineato anche dalla divinità che maggiormente simboleggia la protezione delle porte pubbliche, Giano. A quest'ultimo con l'epiclesi di *Geminus*⁷⁰, venne dedicato un tempio nel Foro, forse riconoscibile in una piccola struttura in laterizi collocata all'incrocio tra la *Via Sacra* e l'*Argiletum* (Fig. 6)⁷¹. Come sottolineato da M. Guarducci prima e da F. Coarelli poi, infatti, l'edificio dedicato a Giano doveva probabilmente essere una piccola edicola o a un sacello, piuttosto che ad un tempio vero e proprio⁷². Le fonti letterarie e numismatiche ci descrivono qualcosa di più simile ad un fornice i cui erano chiusi da due porte⁷³. Queste dovevano rimanere aperte in tempo di guerra e chiuse in tempo di pace⁷⁴. L'edificazione del luogo di culto per Giano risalirebbe, secondo le fonti, già all'epoca di Romolo e Tito Tazio e al periodo della ratifica della pace con i Sabini⁷⁵, anche se pare più logico pensare ad una prima fase intorno al VI secolo a.C.

Alcune emissioni monetarie neroniane del 66 d.C. (Fig. 7) mostrano un piccolo edificio visto in prospettiva o frontalmente, munito di colonne agli angoli e porte ad arco chiuse da battenti, sormontato da due fregi

un ruolo importante di guardiani. Ci informa Plinio (*N.H.* 29, 57) che una volta all'anno uno di questi animali posti a protezione del culto poliade veniva scelto e crocifisso nel santuario.

⁷⁰ Giano, come sottolineato in CAPDEVILLE 1973, p. 398, occupa nel pantheon romano una posizione e un ruolo precisi poiché, a prescindere da epiteti e luoghi di culto, è il dio delle porte e dei passaggi. Si veda la frase di Varrone citata in Aug. *Civ.* 7, 9: «Penes Ianum sunt prima, penes Iovem summa».

⁷¹ COARELLI 1983, pp. 89-97.

⁷² Come ricordato in TORTORICI 1996, p. 92, la *aedes* di *Ianus Geminus* è descritto nelle fonti anche come *sacrarium* (Serv. *Aen.* 7, 607) e *sacellum* (Ov. *Fast.* 1, 275).

⁷³ GUARDUCCI 1966, p. 1607.

⁷⁴ GUARDUCCI 1966, p. 1608.

⁷⁵ Ov. *fast.* 1, 263-276; Macr. *sat.* 1, 9, 17; Serv. *aen.* 1, 291. Come sottolineato in GUARDUCCI 1966, p. 1608, questa tradizione sarebbe poco plausibile per l'impossibilità di concepire la presenza di una porta 'ufficiale' del Foro prima della sua inclusione nella zona urbana.

sovrapposti di altezza diseguale decorati da girali e palmette⁷⁶. Le facciate laterali erano dotate di grate, probabilmente per rendere visibile la statua del dio nei tempi di pace, quando le porte dell'edificio dovevano rimanere sigillate⁷⁷. Le emissioni auree e bronzee recano la leggenda *pace p(opuli) R(omani) terra mariq(ue) parta Ianum clusit*. Una descrizione della prima metà del VI secolo d.C., ad opera di Procopio⁷⁸, sembra concordare con quanto raffigurato sulle produzioni numismatiche:

ὁ τε νεὼς ἅπας χαλκοῦς ἐν τῷ τετραγώνῳ σχήματι ἔστηκε, τοσοῦτος μέντοι, ὅσον τὸ ἄγαλμα τοῦ Ἰάνου σκέπειν. ἔστι δὲ χαλκοῦν οὐχ ἦσσον ἢ πηχῶν πέντε τὸ ἄγαλμα τοῦτο, τὰ μὲν ἄλλα πάντα ἐμφορῆς ἀνθρώπων, διπρόσωπον δὲ τὴν κεφαλὴν ἔχον, καὶ τοῖν προσώποιν θάτερον μὲν πρὸς ἀνίσχοντα, τὸ δὲ ἕτερον πρὸς δύοντα ἥλιον τέτραπται. θύραι τε χαλκαῖ ἐφ' ἑκατέρῳ προσώπῳ εἰσὶν.

Il tempio è tutto di bronzo, di forma quadrangolare, tanto quanto basta per coprire il simulacro di Giano. Questo è di bronzo, non minore di cinque cubiti, e in tutto appare simile a un uomo, tranne che ha una doppia faccia; una di queste è rivolta a oriente, l'altra a occidente. Davanti ad ognuna delle facce è una porta di bronzo⁷⁹.

Il tempio, che doveva aver subito alcuni rifacimenti a causa degli incendi che a varie riprese interessarono la zona dell'*Argiletum*⁸⁰, era rivestito in bronzo, secondo un uso arcaico, testimoniato almeno dal IV secolo a.C.⁸¹, e

⁷⁶ COARELLI 1983, pp. 91-92.

⁷⁷ GUARDUCCI 1966, p. 1611.

⁷⁸ Procop. *Goth.* 5, 25, 20-22.

⁷⁹ Traduzione in COARELLI 1983, pp. 91-92, nota 13.

⁸⁰ Fonti e discussione in COARELLI 1983, pp. 93-94. Alcune testimonianze antiche (Macr. *sat.* 1, 9, 13; Serv. *aen.* 7, 607; Mart. 10, 28, 5; Lyd. *men.* 4, 1) parlano di un tempio di *Ianus* riferibile all'età domiziana, caratterizzato da quattro porte e una statua di culto del dio con quattro facce, portata a Roma da Falerii nel 241 a.C. La presenza di due differenti luoghi ha fatto supporre un trasferimento del culto in un tempio più grande all'interno del *forum Transitorium*, nei pressi della Basilica Emilia. Per discussione e dubbi su questa interpretazione, si veda TORTORICI 1996, p. 93.

⁸¹ COARELLI 1983, p. 93.

ricondotto da M. Guarducci a connessioni culturali tra Sparta e Roma⁸². Queste si esplicano soprattutto nella presenza di figure come i Dioscuri, il cui culto è sicuramente centrale sia nella città greca che nell'urbe. In entrambe, la figura dei gemelli divini è connessa ad ambiti legati alla protezione e alla tutela, sia dei singoli che della comunità. Come abbiamo visto, mentre i loro simboli aniconici, doppia anfora e *dokana*, a Sparta sono intimamente legati con l'aspetto funerario, a Roma i Dioscuri vigilano sulla comunità in diverse situazioni ed eventi legati al mito e alla storia. Ne è un esempio il notissimo episodio della loro doppia epifania divina nel 495 a.C., in occasione della battaglia del lago Regillo, prima davanti ai soldati sul campo di battaglia e, a vittoria ottenuta, presso la fonte Giuturna per annunciare l'esito dello scontro alla città⁸³.

Per tornare al culto di *Ianus Geminus*, probabilmente uno dei più antichi di tutto il Foro, va sicuramente sottolineato con F. Coarelli la sua pertinenza, così come nel caso del *Tigillum sororium* e dell'altare di *Ianus Curiatius*, alle cerimonie dell'anno militare e il collegamento con un punto di passaggio fondamentale, l'incrocio dell'*Argiletum*, segnato da un edificio che sembra avere tutte le caratteristiche della porta urbica, piuttosto che di una *aedes*⁸⁴.

4. CONCLUSIONI (SENZA PRETESA DI ESSERE DEFINITIVE).

Come mi sembra sia emerso in questa breve disamina, la titolarità della tutela (mi si perdoni l'allitterazione) dei luoghi di passaggio sembra essere appannaggio di entità divine in gruppo, come Lari e Dioscuri, ovvero di dei o dee dall'aspetto polimorfo, come *Culsánés*, Giano o Ecate. Questo fatto, legato probabilmente alla pluralità di punti verso i quali i numi tutelari dovevano rivolgere il loro sguardo protettivo, sembra riguardare

⁸² GUARDUCCI 1966, pp. 1615-1619.

⁸³ Fonti e discussioni in GUARDUCCI 1966, p. 1617.

⁸⁴ Var. *leg.* 5, 165.

indifferentemente i mondi etrusco, romano e greco. La funzione profilattica di queste divinità sembra inoltre esplicitarsi su un duplice piano, quello privato e quello pubblico. In questo senso, troviamo entità come Ecate ed Ermes, invocate per protezione personale, ma poste a custodia anche delle porte della città e degli ingressi dei santuari, come dimostrato dalle epiclesi Προθυραία, Προπυλαία e Πρόδομος in riferimento alla dea tricorporea sull'acropoli di Atene. Nel mondo romano arcaico molte di queste divinità sembrano esercitare la loro funzione apotropaica su un piano meramente privato e popolare, per poi estendere le loro funzioni alla tutela della comunità. Si pensi ad esempio a *Lares* e *Penates*, mentre in altri casi la sfera domestica sembra esclusiva, come nel caso di *Picumnus* e *Pilumnus*. Questi ultimi, connessi con le porte, proteggevano con la loro presenza le puerpere dall'eventuale ingresso nella casa di Fauno, creatura liminare legata al bosco e a ciò che è esterno al mondo domestico, il quale avrebbe attentato alla vita dei neonati⁸⁵.

È postulabile, in conclusione, che i diversi piani di competenza di queste divinità riflettano influenze reciproche e sincretismi tra entità con funzioni simili, oltre a fisiologici cambiamenti in seno alle società, pur rispettando un sostrato arcaico e magico nella definizione dei rituali. La ricorrente presenza del cane, per esempio, nei rituali di purificazione connessi con questi luoghi liminari sembra essere indice di concezioni ancestrali che si adattano e risemantizzano all'interno dei sistemi religiosi delle città in età storica, mantenendo tuttavia una forte connotazione di eccezionalità.

⁸⁵ CARANDINI 2006, p. 54 con note e bibliografia precedente.

BIBLIOGRAFIA

AMOROSO, DI GENNARO 2014: A. Amoroso, F. Di Gennaro, *Le fortificazioni di Fidenae e il culto dei Lari*, in *Preistoria e protostoria in Etruria XI*, Centro studi di preistoria e archeologia, Milano 2014, pp. 281-300.

BLAKELY 2006: S. Blakely, *Myth, Ritual, and Metallurgy in Ancient Greece and Recent Africa*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.

BURKERT 2003²: W. Burkert, *La religione greca di epoca arcaica e classica*, Jaca Book, Milano 2003².

BUZZETTI 1999: C. Buzzetti, s.v. «Portunus, aedes», «LTUR» IV, 1999, pp. 153-154.

CAMPOREALE 2004: G. Camporeale, s.v. «Purification, etr.», «ThesCRA» II, 2004, pp. 36-62.

CAPDEVILLE 1973: G. Capdeville, *Les épithètes cultuelles de Janus*, «MEFRA» 85.2, 1973, pp. 395-436.

CARANDINI 2004: A. Carandini, *Palatino, Velia e Sacra via: paesaggi urbani attraverso il tempo*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 2004.

CARANDINI 2006: A. Carandini, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 – 700/675 a.C. circa)*, Einaudi, Torino 2006.

CARBONI 2007: R. Carboni, *Ecate Epipyrgidia, la custode dei Propilei. Questioni iconografiche e problematiche topografiche*, in S. Angiolillo, M. Giuman (a cura

di), *Il vasaio e le sue storie. Giornata di studi sulla ceramica attica in onore di Mario Torelli per i suoi settanta anni*, AV Edizioni, Cagliari 2007, pp. 47-60.

CARBONI 2014: R. Carboni, *Ecate e il mondo infero. Analisi di una divinità liminare*, in I. Baglioni (ed.), *Sulle Rive dell'Acheronte. Costruzione e Percezione della Sfera del Post Mortem nel Mediterraneo Antico, 2, L'Antichità Classica e Cristiana, (Velletri, 12-16 giugno 2012)*, Quasar, Roma 2014, pp. 39-51.

CARBONI 2015: R. Carboni, *Dea in Limine. Culto, immagine e sincretismi di Ecate nel mondo greco e microasiatico*, VML, Rahden/Westf. 2015.

CECAMORE 2002a: C. Cecamore, *Palatium. Topografia Storica del Palatino tra III sec. A.C. e I sec. D.C. (Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma Supplementi 9)*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2002.

CECAMORE 2002b: C. Cecamore, *Le Curiae Veteres sulla Forma Urbis Marmorea e il pomerio romuleo secondo Tacito*, «RM» 109, 2002, pp. 43-58.

COARELLI 1983: F. Coarelli, *Il foro romano. Periodo arcaico*, Quasar, Roma 1983.

COLE 1984: S.G. Cole, *Theoi Megaloi: the cult of the Great Gods at Samothrace*, Brill, Leiden 1984.

COLE 1989: S.G. Cole, *The mysteries of Samothrace during the Roman period*, ANRW 2, 18, 2, pp. 1564-1598.

COLONNA 1996: G. Colonna, *Il dokanon, il culto dei Dioscuri e gli aspetti ellenizzanti della religione dei morti nell'Etruria tardo-arcaica*, in L. Bacchielli, M. Bonanno Aravantinos (a cura di), *Scritti di antichità in memoria di Sandro Stucchi II*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1996, pp. 165-184.

CRUCCAS 2014: E. Cruccas, *Gli dei senza nome. Sincretismi, ritualità e iconografia dei Cabiri e dei Grandi Dei tra Grecia e Asia minore*, VML, Rahden/Westf. 2014.

DE GROSSI MAZZORIN 2008: J. De Grossi Mazzorin, *L'uso dei cani nei riti di fondazione, purificazione e passaggio nel mondo antico*, in F. D'Andria, J. De Grossi Mazzorin, G. Fiorentino (a cura di), *Uomini, piante e animali nella dimensione del sacro, Atti del Seminario di studi di Bioarcheologia, BACT 6*, Edipuglia, Bari 2008, pp. 71-81.

DI NICUOLO 2013: C. Di Nicuolo, *Apollo Apotropaïos: l'inviolabilità dei confini e la tutela dei passaggi*, «ASAA» 89, III.11.1 (2011), 2013, pp. 25-49.

GIACOBELLO 2008: F. Giacobello, *Larari pompeiani: Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, LED, Milano 2008.

GIUMAN 2015: M. Giuman, «Ho incatenato lingue ostili e bocche nemiche». *Magia, parola e silenzio nel culto romano di Tacita Muta*, «Medea» 1.1, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/medea-1824>

GRASSIGLI 2005: G.L. Grassigli, s.v. «Pomerium (Cult places, rom.)», «ThesCRA» IV, 2005, p. 295.

GROS, TORELLI 2010: P. Gros, M. Torelli, *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*, Laterza, Bari 2010.

GUARDUCCI 1966: M. Guarducci, 'Janus Geminus', in R. Chevallier (a cura di), *Mélanges d'archéologie et d'histoire offerts à André Piganiol*, S.E.V.P.E.N., Paris 1966, pp. 1607-1621.

GUARDUCCI 1984: M. Guarducci, *Le insegne dei Dioscuri*, «ArchCl» 36, 1984, pp. 133-154.

HEMBERG 1950: B. Hemberg, *Die Kabiren*, Almquist & Wiksells, Uppsala 1950.

HERMARY 1986: A. Hermary, s.v. «Dioskouroi», *LIMC III*, 1986, pp. 567-593.

KRAUSKOPF 1986: I. Krauskopf, *Culsans und Culsu*, in *Beiträge zur altitalischer Geistesgeschichte. Festschrift für Gerhard Radke*, Aschendorf, Münster 1986, pp. 156-163.

LIPPOLIS 2009: E. Lippolis, *Rituali di guerra: i Dioscuri a Sparta e a Taranto*, «ArchClass» 60, 2009, pp. 117-159.

MADDOLI, SALADINO 1995: G. Maddoli, V. Saladino, *Pausania. Guida della Grecia. Libro 5. L'Elide e Olimpia*, Lorenzo Valla, Milano 1995.

MAINOLDI 1981: C. Mainoldi, *Cani mitici e rituali tra il regno dei morti e il mondo dei viventi*, «QUCC» 8, 1981, pp. 7-41.

MAINOLDI 1984: C. Mainoldi, *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne: d'Homère à Platon*, Editions Ophrys, Paris 1984.

MICHETTI 2013: L.M. Michetti, *Riti e miti di fondazione nell'Italia antica. Riflessioni su alcuni contesti di area etrusca*, in G. Bartoloni, L.M. Michetti (a cura di), *Mura di legno, mura di terra, mura di pietra: fortificazioni nel Mediterraneo antico, Atti Convegno Internazionale (Roma 2012)*, «ScAnt» 19.2-3, pp. 333-357.

MUSTI, TORELLI 1991: D. Musti, M. Torelli, *Pausania. Guida della Grecia. Libro 3. La Laconia*, Lorenzo Valla, Milano 1991.

PAOLETTI 2004: O. Paoletti, s.v. «Purification, gr.», «ThesCRA» II, 2004, pp. 3-35.

PALOMBI 1997: D. Palombi, *Tra Palatino ed Esquilino: Velia, Carinae, Fagutal. Storia urbana di tre quartieri di Roma antica (Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte – Supplemento I)*, Ist. Nazionale d'Archeologia, Roma 1997.

PARODO 2015: C. Parodo, *Angerona e il silenzio del confine. Tempi e spazi liminari di una dea romana muta*, «Medea» 1.1, 2015. DOI: <http://dx.doi.org/10.13125/medea-1825>

RAFANELLI 2010: S. Rafanelli, *La religione etrusca in età ellenistica. Rituale e iconografia fra tradizione e contaminazioni*, «Bollettino di Archeologia on line» I, 2010, Volume speciale F / F8 / 5, pp. 44-53.

RIX 1986: H. Rix, *Etruskisch Culs – «Tor» und der Abschnitt VIII, 1-2 des Zagreber Liber Linteus*, «VjesAMuzZagreb» 19, 1986, pp. 17-40.

SALADINO 2004: V. Saladino, s.v. «Purification, rom.», «ThesCRA» II, 2004, pp. 63-87.

SCHEID 1987: J. Scheid, *Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d'une représentation idéale de l'espace romain*, in *L'Urbs. Espace urbain et histoire (Ier siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.)*. Actes du colloque international de Rome (8-12 mai 1985), Ecole française de Rome, Rome 1987, pp. 583-595.

SERAFINI 2015: N. Serafini, *La dea Ecate nell'antica Grecia: una protettrice dalla quale proteggersi*, Aracne, Ariccia 2015.

SIMON 1985: E. Simon, *Culsu, Culsans und Ianus*, in *Atti del II Congresso Internazionale Etrusco*, Giorgio Bretschneider Editore, Firenze 1985, pp. 1271-1281.

TERRENATO 1992: N. Terrenato, *Velia and Carinae: some observations on an area of Archaic Rome*, in E. Herring, R. Whitehouse, J. Wilkins (a cura di), *New Developments in Italian Archaeology. Papers of the Fourth Conference of Italian Archaeology, 4. (London, 2nd - 5th January 1990)*, Accordia research centre, Londra 1992, pp. 31-47.

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

TORELLI 1997: M. Torelli, "Limina Averni". *Realtà e rappresentazione nella pittura tarquiniese arcaica*, in M. Torelli, *Il rango, il rito e l'immagine. Alle origini della rappresentazione storica romana*, Mondadori, Milano 1997, pp. 122-151.

TORELLI 2000: M. Torelli, C. Genucio(s) Clousino(s) prai(fectos). *La Fondazione della praefectura Caeritum*, in Ch. Bruun (a cura di), *The Roman Middle Republic. Politics, Religion, and Historiography. C. 400-133 B.C. (Papers from a conference at the Institute Romanum Finlandiae, September 11-12, 1998)*, Institutum Romanum Finlandiae, Rome 2000, pp. 141-176.

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

TRAN TAM TINH 1992: V. Tran Tam Tinh, s.v. «Lar, Lares», *LIMC VI*, 1992, pp. 205-212.

WAITES 1919: M.C. Waites, *The meaning of the "Dokana"*, «AJA» 23, 1919, pp. 1-18.

WELLS 1988: B. Wells, *Early Greek Building Sacrifices*, in R. Hägg, N. Marinatos, G. Nordquist (eds.), *Early Greek cult practice: proceedings of the fifth international symposium at the Swedish Institute at Athens, 26-29, June, 1986*, Svenska Institutet i Athen, Stockholm 1988, pp. 259-266.

ZIÖLKOWSKI 1996: A. Ziolkowski, *Of Streets and Crossroads: The Location of the Carinae*, «MAAR» 41, 1996, pp. 121-151.

ZOGRAFOU 2010: A. Zografou, *Chemins d'Hécate. Portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, Centre d'Étude de la Religion Grecque Antique, Liège 2010.



Fig. 1. Bronzetto di *Culśanś* da Cortona (da M. Cristofani, *I bronzi degli Etruschi*, Novara 2000).



Fig. 2. Denario di Lucio Cesio con *Lares Praestites* (da M.H. Crawford, *Roman Republican coinage*, Cambridge 1974).

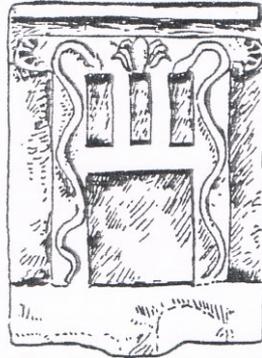


Fig. 3. Rilievo con *dokanon* da Sparta (da M. Guarducci, *Le insegne dei Dioscuri*, «ArchCl» 36, 1984, pp. 133-154).

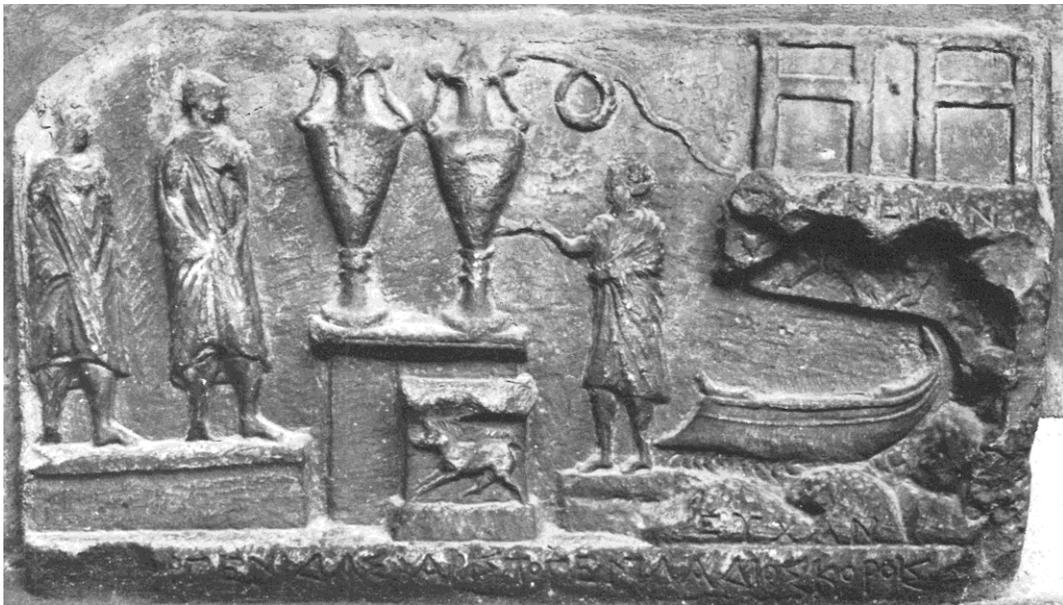


Fig. 4. Rilievo con Dioscuri di Argenidas (da M. Guarducci, *Le insegne dei Dioscuri*, «ArchCl» 36, 1984, pp. 133-154).

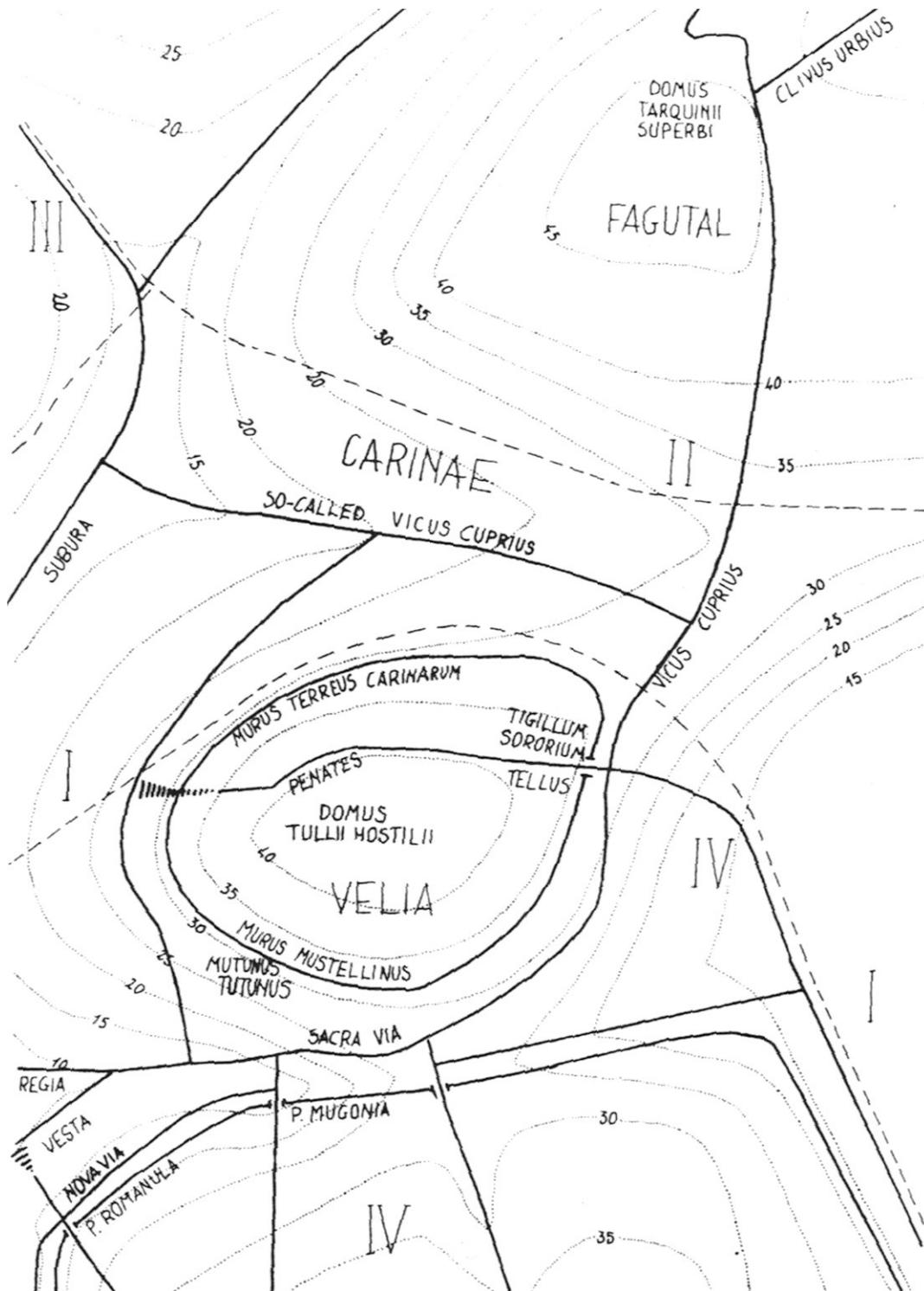


Fig. 5. Il settore della Velia e delle Carinae secondo la ricostruzione di N. Terrenato (da N. Terrenato, *Velia and Carinae: some observations on an area of Archaic Rome*, in *Papers of the Fourth Conference of Italian Archaeology*, 4. *New developments in Italian archaeology*, 2 (London, 2nd - 5th January 1990), pp. 31-47).



Fig. 6. Resti di un edificio in laterizi all'incrocio dell'Argiletum, forse identificabile con il tempio di Janus Geminus (da F. Coarelli, *Il foro romano. Periodo arcaico*, Roma 1983).



Fig. 7. Emissione monetale dell'età neroniana con tempio di Janus Geminus (da F. Coarelli, *Il foro romano. Periodo arcaico*, Roma 1983).