

Alessandra Fragale

Il ruolo della donna nei culti della Campania romana

Spesso, il ruolo delle donne all'interno della società romana è considerato poco significativo e si pensa che esse siano state incapaci di esercitare una propria influenza. Comunque, ciò risulta vero solo in ambito istituzionale politico e militare, ruolo da cui, però, erano esclusi anche i liberti e coloro che non avevano cittadinanza romana, ciò significa che per queste cariche l'esclusione non era solo un fatto di genere.

Un dato importante che emerge dalla storia antica è il fatto che nelle colonie romane e nei municipi la vita cittadina era conforme alle tradizioni romane ed ai regolamenti della capitale, pur conservando un po' della propria identità. Il gruppo di individui dominanti e responsabili del benessere della vita sociale di queste comunità, come quelle della antica Campania, ha mostrato qui una diversa composizione rispetto a Roma e le donne potrebbero aver giocato la loro parte.

Anche se attualmente sembra che l'interesse per il ruolo svolto dalla figura femminile stia aumentando, sono ancora molto limitati gli studi specifici sull'argomento, anche fuori della capitale, soprattutto per quel che riguarda un aspetto sociale molto importante per la donna, vale a dire quello religioso, ambito in cui pare che esse siano molto presenti per influenza e anche per gli incarichi svolti. Nelle colonie e nei municipi romani, infatti, è stato dimostrato come le donne ricoprissero più sacerdozi rispetto a Roma, anche se molti studiosi non hanno dato alla sfera femminile la giusta considerazione per quanto concerne l'ambito religioso. Molto complesso da delineare è lo studio della religiosità femminile a causa della minore presenza di materiale documentario rispetto alla religiosità maschile, benché vi siano, soprattutto in Campania, molte divinità, sia orientali che italiche e/o di discendenza greca, i cui culti sono intimamente connessi, sia pubblicamente che privatamente, alle donne.

Lo scopo di questo intervento è quello di approfondire la funzione che le donne della Campania romana ricoprivano nella società e nei singoli culti attestati.



Scultura romana raffigurante una sacerdotessa di Venere Eumachia – Pompei nell'edificio di Eumachia.

Per poter meglio approfondire questo tipo di studio, bisogna per prima cosa cercare di operare una distinzione formale e semantica tra religione pubblica e privata. Per religiosità pubblica s'intende l'insieme dei culti, dei ruoli sociali, dei luoghi e delle attività religiose fatti in nome e per conto dell'intera comunità cittadina, trattasi cioè dei *sacra publica*. Solitamente le cariche delle singole divinità legate al culto pubblico prevedevano lo svolgimento di sacrifici per la comunità e l'imperatore, offerte, feste, il pagamento di *summae honorariae*¹ e spesso anche la partecipazione ai riti di iniziazione. In alcuni testi² sia le sacerdotesse³ che le *ministrae* e le *magistrae* dei collegi religiosi erano considerate appartenenti ad ambito semipubblico e non privato, come alcuni studiosi moderni hanno tuttavia ritenuto.

Le attività private delle donne legate ai singoli culti, invece, erano quelle svolte per se stesse o per la propria famiglia collegabili ai *sacra privata* per l'individuo, per le famiglie e le *gentes*⁴. A questo tipo di religione si associavano anche le offerte votive sugli altari domestici o le iscrizioni dei votivi lasciati all'interno dei templi.

¹ VARRONE, *De Lingua Latina*, 5, 83.

² GASPAR 2012, p. 34 e seg..

³ Nel mondo greco-romano, le informazioni sul sacerdozio femminile sono molto scarse, ma possono essere ricostruite grazie all'analisi del sacerdozio maschile, certamente più documentato.

⁴ GASPAR, *ibidem*, pp. 34-37.



Statua di sacerdotessa proveniente dal Macellum di Pompei

Trattando delle sacerdotesse campane i cui nomi emergono in ben 40⁵ iscrizioni sulle 59 prese in esame in questo studio, emerge chiaramente la grande importanza di queste donne considerate come alte sacerdotesse pubbliche. Molto più difficili da analizzare, invece, sono le donne, spesso provenienti dai ranghi sociali più bassi o aderenti a culti di divinità orientali⁶, che non hanno ricoperto la carica di sacerdotessa pubblica.

Dalle fonti antiche è noto che tutte fanciulle appartenenti ad uno *status* sociale abbastanza elevato siano educate alle responsabilità del culto come parte della preparazione alla vita quotidiana in generale. La scelta delle donne, iniziate al sacerdozio, dipende dal rango, dalla salute, dalla ricchezza e dalla loro integrità morale. La durata dell'ufficio religioso varia a seconda delle diverse stagioni della vita femminile. Infatti, per le fanciulle il sacerdozio dura solo un breve periodo, per le donne sposate esso può essere temporaneo o duraturo, per le anziane, infine, vi è il celibato perpetuo⁷.

Dopo la sua elezione, la sacerdotessa prende il nome di *designata* finché ella esercita tale ufficio della durata un anno. Al suo titolo sacerdotale si possono unire alcuni aggettivi come *perpetua*, *prima* o *provinciale*. Tali onori sembrano collegati allo *status* ed al prestigio delle singole sacerdotesse o, forse, al periodo della loro carica. Quando la sacerdotessa inizia a rivestire tale titolo deve pagare una somma onoraria fissa, che cambia di città in città; tuttavia,

⁵ Dalle iscrizioni analizzate emergono 37 nomi di donne provenienti dalle famiglie aristocratiche, solo 2 risultano libere.

⁶ Come le sacerdotesse della *Magna Mater* e del Culto Imperiale.

⁷ RUPKE 2008, pp. 45-47.

nelle province africane, le meglio documentate, risulta essere superiore rispetto a quella da pagare per le altre cariche magistrali, come nel caso degli edili o dei duumviri⁸. Molto spesso, i prezzi pagati dalle sacerdotesse sono nominati solo quando si parla di somme aggiuntive, offerte volontariamente dalla donna, come nel caso degli onori della flaminica⁹. Oltre a questa somma onoraria, le sacerdotesse sono tenute ad offrire donativi spontanei per la città, infatti, fanno erigere statue agli dei, alle dee o anche agli imperatori; fanno costruire ed adornare i templi ed altre costruzioni pubbliche. Inoltre, esse sovvenzionano i giochi e le rappresentazioni in onore dei divini e spesso organizzano anche banchetti o distribuiscono le *sportule* ai decurioni ed alla città, in occasione dell'edificazione di monumenti o erezione di dediche pubbliche a loro nome.

Tutti questi atti di evergetismo aumentano non solo il prestigio del singolo individuo, in questo caso delle sacerdotesse, ma anche della famiglia di appartenenza. Nelle province occidentali dell'Impero romano tale beneficenza può considerarsi quale segno sicuro di romanizzazione, poiché spendere il proprio denaro per il bene pubblico e registrare la generosità pubblica nelle iscrizioni pubblicizza l'adesione ai costumi e valori romani. In questo modo, gli individui o i gruppi non romani o non appartenenti all'élite usano la generosità pubblica per raggiungere uno status sociale più alto. Questi donativi sono dettati, però, anche da motivi altruistici, tra cui il sentimento d'obbligo morale, visto che spesso, le città dipendono dalla munificenza pubblica dei cittadini ricchi.

Tra i benefici delle sacerdotesse ci sono statue, iscrizioni, ma anche altri onori che possono emergere dal confronto con le documentazioni inerenti il sacerdozio maschile. L'onore più importante concesso al sacerdozio femminile è la statua con l'iscrizione onorifica eretta in luogo pubblico ed, ad esso, si accompagna quello del funerale pubblico garantito solo a pochissime sacerdotesse, come si vedrà anche nell'analisi delle epigrafi campane. Per quanto attiene i funerali pubblici, la defunta viene esposta nel Foro dove un

⁸ DUNCAN-JONES 1982, pp. 82-88.

⁹ Vedi l'iscrizione di Thugga, flaminica africana che promette due statue colossali di 30.000 sesterzi per la carica onoraria di flaminica.

magistrato tiene una *laudatio* pubblica, in seguito, c'è la *pompa funebris* verso la pira seguita dal compianto degli astanti, infine le ossa sono deposte nelle tombe pagate dalla città vicino alle mura cittadine, come avviene anche a Pompei. Alla fine, sia vicino alla tomba o in un luogo importante della città, sono erette una o più statue commemorative della defunta¹⁰.

Le donne libere o le schiave¹¹, invece, possono ottenere delle cariche ancillari connesse al culto oltre che, come quelle delle classi più alte, donare statuette e materiale vario quali votivi alle divinità per ringraziarle di avere esaudito una loro preghiera o propiziare il loro intervento. Tra tali oggetti ci sono statuette, ex voto anatomici, gioielli o iscrizioni semplici¹².



Altare sacrificale nel Tempio del Genio di Augusto. Foro civile di Pompei.

Dopo aver fornito informazioni generali sulla religiosità pubblica e privata ecco ora analizzare, nel particolare, il ruolo delle donne nei vari culti della Campania romana presentando alcuni casi epigrafici particolari adatti ad offrire un quadro completo.



Bassorilievo votivo dedicato ad Asclepio. Il dio, assistito da Igea, compie una guarigione. Musei Vaticani.

¹⁰ HEMELRIJK 2004, pp. 186-187.

¹¹ I nomi di queste donne compaiono in 14 iscrizioni.

¹² Il numero delle iscrizioni votive analizzate risulta 19.

Il culto femminile di Igea¹³ ed Asclepio¹⁴, spesso associato, in Campania, risulta essere esclusivamente privato, o almeno è questo quello che pare emergere dalle poche iscrizioni rinvenute soprattutto a Ercolano, Cuma e Pozzuoli. Qui, infatti, vi sono offerte e votivi fatti da donne di varie classi sociali dal periodo che va dal I al II secolo d.C.¹⁵. Molto importante risulta l'iscrizione puteolana ritrovata nella zona di San Paolo a Majella, murata nel corridoio della casa del Duca d'Atri, che menziona Asclepio e Igea, con sopra inciso il rilievo di un serpente. La CIL X, 154 cita "*Elia Nike e il medico Callisto dedicarono il dono ad Asclepio e Igea*". Come a Cuma¹⁶, siamo di fronte ad un culto privato greco di Asclepio e Igea collegato forse alla presenza di un altare o di un sacello, dove le donne compaiono come semplici fedeli, qualunque fosse il loro *status* sociale. Nella città flegrea, infatti, vi erano molte fonti minerali specifiche per varie malattie presso cui i malati e infermi giungevano dai luoghi circostanti per beneficiarne. Quando questi ammalati guarivano, offrivano un ex voto ai loro patroni all'interno del luogo sacro ad essi dedicato¹⁷.



Teanum iscrizione CIL X, 4790.

¹³ Igea era una divinità salutare ellenica minore; personificazione della sanità fisica e spirituale, elevata a deità e ritenuta figlia o moglie di Asclepio, invocata per prevenire le malattie ed i danni fisici (DE MIRO, GASPARRO, CALÌ 2005, pp. 15-25).

¹⁴ Da dio sotterraneo, spirito della terra, Asclepio dava anche oracoli ed il suo attributo principale era il serpente. Più tardi, divenne l'oracoleggiante per eccellenza, tanto che Apollo decise di limitare i suoi poteri divinatori solo al campo medico. Egli divenne, così, il medico degli ammalati, ma anche il presidio di coloro che godevano buona salute. (CASTIGLIONI 1927, pp. 123-130).

¹⁵ CIL X, 1571, CIL X, 929, CIL X, 154.

¹⁶ CIL X, 1571.

¹⁷ PETERSON 1919, p. 109.

Il culto femminile campano collegato alla divinità *Bona Dea*¹⁸ - *Magna Mater*¹⁹ – Cibele sembra risalire come attestazioni epigrafiche all'età augustea e si diffonde soprattutto a *Puteoli*²⁰, *Cales*²¹, *Carinola*²², *Rufrae*²³, *Misenum*²⁴ e *Venafrum*²⁵. Analizzando le iscrizioni che citano la *Bona dea*, possiamo notare come il culto femminile sia attestato epigraficamente a Pozzuoli e Miseno sia con votivi che con nomi di sacerdotesse. Un esempio ci viene dall'iscrizione funeraria di una sacerdotessa di Miseno "*Sacro agli dei Mani, ed a .. ia Casta, sacerdotessa della Bona Dea. A questa fu dato il luogo (di sepoltura) dagli (amici?) Lungo sette piedi e largo...piedi. Qui è deposta*". Purtroppo, non si conosce il gentilizio della donna e, di conseguenza, la sua condizione sociale, ma siamo sicuramente davanti ad un culto privato della dea, infatti, non compare l'epiteto pubblica insieme alla carica sacerdotale e non si tratta di una sepoltura in luogo pubblico. Il culto di tale dea è attestato soprattutto nella vicina Baia, dove la *Mater Baiana* aveva un tempio, almeno, nel II sec. d.C. (AE 1971, 90, 1979, 159), attestato ancora nel 289 d. C. (CIL X 3698). Lo studioso Graillet²⁶ paragona la *Bona Dea* a Venere Lucrina e suggerisce che, come la Venere presiedeva alle acque del Lucrino, la Madre Baiana proteggeva le fonti calde della regione e, forse, il suo tempio si trovava sulla sommità del castello o vicinissimo alle sue pendici. In questa zona della Campania, per la

¹⁸ In un primo tempo il nome era un epiteto attribuito a varie dee, quali Venere, Maia e Cibele, in seguito, venne applicato ad identificare la moglie e la sorella di Fauno, Fauna, e quindi assimilata a Cibele. Quale dea *feminarum*, ella disciplinava l'uso del vino da parte delle donne e, se non altro, in epoca arcaica, presiedeva all'ingresso delle ragazze nella società degli adulti (BROWER 1989, p. 251 e seg.).

¹⁹ In Asia Minore, questa dea era conosciuta come la *Meter Oreia*, "madre montagna", ma, nella Frigia, ella era chiamata *Matar Kubile*, in greco, *Cibele*, o spesso anche *Magna Mater*. La si può riconoscere già nella cretese "Signora degli animali", che appare sulle cime dei monti, affiancata da due leoni, ma la dea assunse la sua nota figura troneggiante soltanto come madre frigia degli dei. Il mito associava a Cibele un suo servitore, il quale, preso da sacra follia, si era evirato e per tale ragione era morto. Il servo in questione era Attis e, dal suo sangue, erano spuntate le viole mammele che rappresentano il primo indizio della imminente primavera. Cibele era la dea feconda e la nutrice per eccellenza e, come divinità della terra, accoglieva i defunti nel suo seno rendendoli partecipi della sua condizione divina, mentre Attis personificava la rinascita primaverile della vegetazione (ROMANELLI 1964, p. 622).

²⁰ Una dedica votiva è espressa nella CIL X, 1549 e un'altra nella CIL X, 1549.

²¹ Una dedica votiva di un'importante aristocratica è citata nella CIL X, 4635.

²² Una sacerdotessa viene menzionata nella CIL X, 04726.

²³ Una dedica votiva è espressa nella CIL X, 4829.

²⁴ Una sacerdotessa viene menzionata nella CIL VI, 32461.

²⁵ Una dedica votiva è espressa nella CIL X, 48489 e nella CIL X, 4844

²⁶ GRAILLOT 1915, p. 432.

dea si tenevano anche alcune feste, tra cui quelle notturne, che vedevano coinvolte le fedeli, come avveniva a Roma, nel periodo di maggio²⁷.

Passando ora all'analisi dei testi epigrafici della *Magna Mater* e Cibele, si può affermare che il loro culto è ben attestato con la pratica sacra del *taurobolium* dalla fine I-II sec. d.C., in concomitanza della comparsa della carica dei *dendrophori*²⁸, che celebrano i sacri misteri di questa divinità. In questo periodo, il culto assume un carattere forse anche pubblico, visto che, con Antonino Pio, si istituì il rito festivo orgiastico dei Galli²⁹ mettendo a nudo le varie pratiche del culto misterico che, da quell'epoca, prevedeva già il *taurobolium* compiuto per l'imperatore e la sua famiglia. Il *taurobolium*³⁰ era una pratica religiosa che prevedeva il sacrificio di un toro, normalmente in relazione al culto della Gran Madre degli Dei. Tale rituale aveva valore propiziatorio ed è noto che i genitali del toro siano un'offerta di particolare valore in tale culto³¹.

Analizzando ora le testimonianze epigrafiche, nell'iscrizione di Carinola si legge: "*Munatia Reddita sacerdotessa XV viralis fece un taurobolium il dodicesimo giorno delle calende di dicembre, essendo console per la seconda volta Glabrione.*" In questa epigrafe, sembra che il rituale sacro non venga offerto per la salute dello Stato, nè per quella dell'imperatore, ma, forse, per la pubblica investitura della sacerdotessa, avvenuta proprio nel periodo in cui si celebravano le feste sacre alla *Magna Mater* che, probabilmente, sono da collocarsi anche in questa zona della Campania. Ella ha il diritto di portare l'*occabos*³² e la corona ed è noto come il *taurobolium* spesso servisse a festeggiare la rinascita dei fedeli ed, in questo caso, di una sacerdotessa.

Per quanto riguarda le feste romane in onore di Cibele, a cui donne ed uomini partecipavano, si possono citare quelle di tipo frigio che, secondo il calendario

²⁷ TRAN TAM THIN 1972, p. 89.

²⁸ EDR 075112.

²⁹ Inizialmente, i Galli erano gli unici a poter detenere un sacerdozio della dea Cibele.

³⁰ La descrizione più nota e più vivida di tale pratica è fornita da Prudenzio: "*Il sacerdote, vestito con una toga, con una corona dorata in testa, prende posto in una struttura sotterranea sovrastata da un piano perforato, su cui sta il toro, decorato con fiori e oro: il toro viene ucciso e il suo sangue, passando attraverso i fori del piano perforato, inonda il sacerdote sul viso, sulla lingua e in bocca. Il sacerdote, si presenta allora ai suoi compagni nella fede purificato e rigenerato, ricevendone i saluti.*"

³¹ DUTHOY 1969, p. 13 e p. 68 e poi vedi capitolo 3.2.

³² Particolare bracciale.

Filocaliano, si tenevano dal 22 al 27 marzo³³. In questa occasione veniva festeggiato il culto mistico della scomparsa, morte e rinascita di Attis, fasi legate al ciclo naturale e alla promozione della fertilità.



Cumae iscrizione CIL X, 3689.

Per quanto riguarda il culto femminile di Cerere, è noto che questa dea sia una delle antiche divinità italiche, protettrice della vegetazione e dei campi. Con il passare del tempo, ella assume anche la connotazione di dea del grano e dell'agricoltura e, quindi, del vivere civile, proprio perché permette il passaggio della civiltà umana dallo stadio nomade a quello stanziale. Il suo culto pubblico femminile più diffuso in Campania, connesso ad un sacerdozio, si trova a Sorrento³⁴, Pompei³⁵, Capua³⁶, Teano³⁷, Cuma, *Cales*³⁸ e *Puteoli*³⁹, zone dove il grano e l'agricoltura sono beni primari essenziali nell'economia cittadina⁴⁰. Sembra che la religiosità femminile campana collegata a Cerere si sviluppi dall'età proto-imperiale come mostra la CIL X, 3703 di *Puteoli* fino al III secolo d.C., testimoniata dalla CIL X, 1585 di *Puteoli*. C'è da aggiungere che in alcune città viene attestata anche la presenza di un doppio sacerdozio come a Sorrento nel 62 ed a Pompei nel 79 d.C..

Epigraficamente non vi sono attestazioni di offerte private femminili alla dea, infatti, a Cuma, compare un solo atto di evergetismo operato dalla famiglia dei *Lucceii* per Cerere, cui sono legate due sacerdotesse della stessa famiglia. Un altro dato che ci porta a riflettere è che, forse, nell'ultimo decennio del I secolo

³³ VACCAI 1927, p. 67 e seg..

³⁴ CIL X, 680 a e 688 a.

³⁵ Sacerdotesse pubbliche della dea si trovano nelle: CIL X, 1074 a e b, CIL X ,1036, CIL X , 812, AE 1891,113.

³⁶ CIL X, 3911, CIL X, 3926.

³⁷ CIL X, 4793, CIL X, 4794.

³⁸ CIL X, 4673.

³⁹ CIL X, 1812, EDR101145, CIL X, 1829, CIL X, 3703, CIL X, 1585, CIL X, 1798, CIL X, 3912.

⁴⁰ *Plino. Naturalis historia* III, 60-70.

e a inizio del II secolo d.C., la carica pubblica di sacerdotessa di Cerere comincia ad esser meno importante e, quindi, a venire assegnata anche a cittadine di estrazione sociale media, come avviene a Puteoli. Analizzando, poi, l'iscrizione di Capua⁴¹, "*a Herennia figlia di Marco sacerdotessa consacrata a Cerere. Luogo dato con decreto dei decurioni*", emerge il nome di un'aristocratica della città, legata anche da amicizia alla famiglia imperiale, a cui viene assegnato il sacerdozio pubblico della dea e a cui viene offerto l'onore di una sepoltura in luogo pubblico.

Infine, parlando delle festività femminili in onore di Cerere, si possono ricordare i *Cerealia*⁴² e le *Tesmoforie*⁴³ che si tenevano a Capua, Sorrento e Pompei, come anche in altre zone della Campania e ad esse partecipavano attivamente le sacerdotesse e le donne in generale⁴⁴. Accanto a queste, vi era anche il *Sacrum Anniversarium Cereri*, una festività mobile estiva in cui si riproponeva parte del cerimoniale dei Misteri Eleusini, che avevano luogo in Grecia, in Sicilia e in altre zone d'Italia e dove le donne avevano un ruolo esclusivo come partecipanti. Durante questo "mistero", l'individuo ricopriva un ruolo centrale ed entrava in rapporto privilegiato con la divinità: i partecipanti si aspettavano la salvezza dopo la morte, a prescindere dalla loro condizione sociale (incluse persino le prostitute). Durante i riti preparatori all'iniziazione si realizzavano sacrifici di scrofe gravide, animali che, come testimonia un'epigrafe pompeiana, necessitavano della presenza di una guardiana, nel caso citato, Clodia, una liberta della sacerdotessa di Cerere, Clodia Nigella⁴⁵.



Liternum iscrizione AE 2001,898.

⁴¹ Vedi iscrizione numero 4.

⁴² Ovidio, *Fasti*, libro IV, vv. 679-712.

⁴³ Le Tesmoforie greche vengono riprese, infatti, anche in età repubblicana per insegnare alle matrone il controllo e il comportamento pubblico, indirizzandole verso uno stile di vita civico e domestico.

⁴⁴ GASPARI, *ibid.*, p. 146.

⁴⁵ PN198350S legata ad una sacerdotessa aristocratica di Cerere citata nella CIL X, 1074 a.

Passiamo ora all'analisi del culto imperiale diffusosi presso l'aristocrazia e i ceti sociali più abbienti che tentano di ingraziarsi il favore del sovrano con atti di evergetismo, costruendo, a proprie spese, edifici di culto per Augusto e la sua famiglia, come avviene a Pompei. Tale culto nacque con Augusto e prevedeva delle festività sacre pubbliche, anche se esso era essenzialmente privato, perché gestito dai *collegia* in cui i ricchi liberti emergono, migliorando il proprio prestigio sociale. In Campania, precisamente a Pompei⁴⁶, si diffonde un tipo di religione privata femminile, come anche a Miseno e a Literno, dove è attestata la presenza di due collegi augustali. Rispettivamente *Nimfidia Monime*⁴⁷ (145 d.C.), *Marcia Polybiana* e Flavia Festa⁴⁸ (180/ 200 d.C.) attestano per la prima volta l'esistenza di due *sacerdos* e una *mater Augustalium* del collegio, il che rappresenta una grande novità nella partecipazione femminile a questa al culto imperiale. I due incarichi sembrano distinti, come anche le loro funzioni. Il ruolo di sacerdotessa degli Augustali compare anche a Miseno con Cassia Vittoria, invece la figura della *mater* ricorre anche in altri collegi di Ostia. Sembra che per queste donne un importante incentivo sia stato proprio il fatto che, insieme ai loro mariti, fossero benefattrici verso la città e i collegi che concessero loro questo onore. Entrambe provenivano da famiglie di spicco dell'aristocrazia cittadina di quel periodo. La sacerdotessa degli Augustali forse officiava i rituali e i sacrifici del culto, mentre più misteriosa era la carica della *mater*⁴⁹, che compariva anche tra i patroni del collegio. Le due sacerdotesse presentano alcuni tratti comuni, anche se Cassia era un'*ingenua*⁵⁰ e *Nimfidia* una liberta. Entrambe non avevano figli, pur essendo sposate con due alti esponenti dell'ordine religioso. Tutte e due erano provenienti da un ceto sociale che pian piano stava acquistando sempre più potere e erano dedite a grandi atti di evergetismo. Cassia, non essendo dell'aristocrazia cittadina, non può accedere ai vari sacerdozi pubblici, ma ottiene, comunque, l'onore di un

⁴⁶ CIL X 816 si cita una sacerdotessa di Venere che dedica al culto del Genio di Augusto un edificio, nella CIL X,810 compare un'altra dedica di un edificio operata sempre da una sacerdotessa di Venere e poi nella CIL X, 910 compare una sacerdotessa aristocratica del culto dell'imperatrice Augusta.

⁴⁷ EDR 105294.

⁴⁸ EDR 100683.

⁴⁹ CAMODECA 2011, p. 173.

⁵⁰ Donna di bassa estrazione sociale.

sacerdozio di un collegio, invece *Nymphidia* è una liberta che assume il titolo di *adlecta augustalis* che le dona grande onorificenza⁵¹.



Antefissa femminile a cavallo con arco e faretra, ritrovata nel santuario di Diana Tifatina, conservata nel Museo Provinciale Campano di Capua.

Passiamo ora al culto di Diana Tifatina, definita anche "*Numen Capuae*". Diana risulta essere una divinità femminile italica, equivalente della greca *Artemis*. Il suo culto era praticato ancora in età repubblicana fuori del Lazio, ad esempio, sul monte Tifata presso Capua (S. Angelo in Formis), dove la dea era venerata col nome di Diana Tifatina. Sotto la sua protezione, unitamente ai boschi e alle selve, c'è tutto quanto vive e si muove in questi luoghi, vale a dire la selvaggina. Probabilmente, quale divinità che presiede alla vegetazione ed alla fertilità della natura, Diana viene venerata dalle donne come dea dei parti e della fecondità, parificata, in ciò, ad un'altra dea molto amata dai Romani la *Mater Matuta*. Infatti, spesso a tale dea viene associato l'epiteto di *Kourotrophos*, che nutre ed alleva i fanciulli, protettrice dei neonati e dell'infanzia che presiede soprattutto ai riti di passaggio da *parthenos* a donna acculturata e madre. Oltre a ciò il suo culto come dea della salute delle donne viene enfatizzato nel periodo augusteo⁵². Nell'iscrizione CIL X, 3920= EDR 005752, compare la sacerdotessa Staberia Tettia Prisca del 150 d.C. " *figlia di Caio, sacerdotessa pubblica del Nume di Capua, prescelta dal magnifico ordine, per decreto dei decurioni.*" La sacerdotessa viene onorata con una statua e l'iscrizione di accompagnamento ricordava, a titolo elogiativo, come la stessa Prisca fosse stata scelta dal Senato locale per celebrare il culto del *numen*

⁵¹ ANDERSSON 2009, p. 20 e seg..

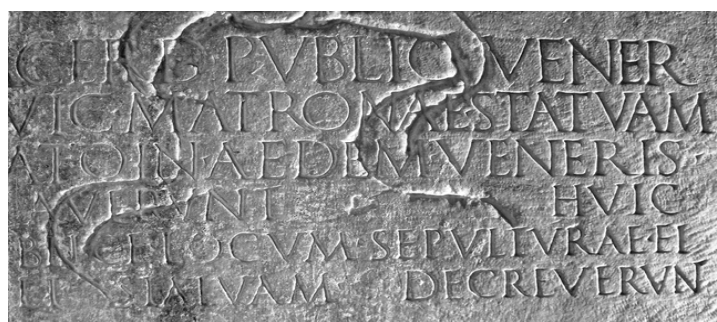
⁵² EVANS 1939 p. 233 e seg..

Capuae. Questa donna fu onorata pubblicamente con una statua su decisione dei decurioni della città.



Pompei iscrizione CIL X, 810.

Il culto di Venere, dea della fertilità e della bellezza, oltre che protettrice della navigazione, trova attestazione a Ercolano, Pompei e Sorrento e risulta presente nella religione pubblica oltre che privata sia di tipo maschile che femminile delle colonie dal I secolo d.C.⁵³. Si sa che il sacerdozio pubblico è esclusivamente femminile e tra le varie iscrizioni⁵⁴ che attestano ciò, abbiamo quella di Eumachia⁵⁵ (I sec d.C.), una sacerdotessa di Venere in relazione alla quale abbiamo dei grandi atti di evergetismo che le donne, una volta elette, facevano verso la città e in questo caso verso l'imperatore, dal momento che si parla della costruzione di un edificio dedicato alla Concordia Augusta nel Foro civile. Accanto a tale costruzione, la sacerdotessa finanzia anche l'erezione di un *chalcidicum*⁵⁶ e dell'edificio di Eumachia utilizzato a scopi religiosi dopo il 62 d.C., in attesa della riedificazione del tempio di Venere.



Sorrentum CIL X, 688a.

⁵³ Per dettagli sulle feste femminili e culto della dea si vedano Publio Ovidio Nasone, *I Fasti*, 2006 e VACCAI 1986.

⁵⁴ EDR 100411(?), EDR 103047, AE 1891, 113, CIL X, 810, CILX, 812, CIL X, 813, CIL X, 950, CIL X, 998, CIL X, 999, CIL X, 680a = EDR 102195, CIL X, 688a = EDR 102196, AE2008 = EDR 103045

⁵⁵ CIL X, 810.

⁵⁶ Portico pubblico.

Un altro sacerdozio pubblico presente in Campania è il sacerdozio doppio di Cerere e Venere attestato sia a Pompei che a Sorrento. Un esempio particolare di questa carica si ha proprio su un'iscrizione sorrentina CIL X, 688a, dove, anche se non compare il nome della sacerdotessa, è naturale ipotizzare che doveva trattarsi di una nobildonna, del 20/37 a.C., della città. Ella, infatti, fu onorata con un funerale, una statua all'interno del tempio da parte del collegio delle matrone e persino con una somma di denaro offerta per la sua sepoltura da parte dello Stato.



Venere di Capua al Museo Archeologico di Napoli.

Passando ora all'analisi di Venere Iovia, divinità che, secondo il Coarelli⁵⁷, è connessa al carattere ctonio della dea come Venus *Libitina*, il suo culto pubblico si trova attestato ad Abella, Avellino, Capua e Nola⁵⁸. Dalla città di Nola epigraficamente *Masuria Ottavia Paulina*⁵⁹, di rango probabilmente senatoriale, che risulta una sacerdotessa (fine del I e inizio del II secolo d.C.) che ottenne una statua grazie al decreto dei decurioni. Anche se in quest'epigrafe il termine *sacerdos* è privo di specificazione, si tratta, comunque, di una sacerdotessa pubblica per l'onore di avere ottenuto una statua in luogo pubblico.

⁵⁷ *I Sanniti a Fregellae* 1988.

⁵⁸ CIL X, 1207 = EDR 127679, EDR 100416(?), AE 1969/70, 0106 = EDR 075157.

⁵⁹ AE 1969/70, 0106.



Statua di una matrona (100-110 d.C.), Gliptoteca di Monaco di Baviera.

In conclusione, da questo studio emerge chiaramente che le donne campane sono state parte integrante dello stesso sistema socio-religioso maschile e l'analisi dei documenti epigrafici dimostra l'orgoglio per la loro religiosità e per i compiti da esse ricoperti, indipendentemente dal loro *status* sociale.

L'ambito religioso garantisce sicuramente un miglioramento della condizione sociale femminile e offre la possibilità ad alcune donne e madri di accedere alla vita pubblica come evergeti e, spesso, come patrone di collegi, oltre ad accrescere il proprio onore, quello delle loro famiglie e a garantire innumerevoli vantaggi soprattutto alle sacerdotesse. Inoltre, è indubbio che tutte le donne campane abbiano preso parte, comunque, alle occasioni pubbliche religiose e in alcune circostanze, in particolare durante le feste dei *Veneralia*, *Cerealia*, *Matronalia*, *Hilaria*, *Vinalia* e *Tesmoforia*, esse assumano svariati compiti e facciano diversi atti culturali. L'intera componente femminile, accanto a quella maschile, o in alcuni casi, esclusivamente le donne sia vergini o sposate, patrizie o plebee, liberte o schiave offrono preghiere, ex voto, canti, danze, primizie, processioni, abiti, bambole, penitenze e fiori alle loro divinità. Oltre a ciò, le sacerdotesse partecipano attivamente ai sacrifici, ai banchetti, ai riti ed all'intera organizzazione dei culti e delle festività, assistite dalle ministre e da altre cariche subalterne.

Bibliografia

1. A.I.O.N. *Annali di archeologia e storia antica / Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1996.*
2. A.I.O.N. *Annali di archeologia e storia antica / Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 2001.*
3. ANDERSSON M., *Nymphidia Monime och Cassia Victoria - en fallstudie av kvinnors roll inom augustalkollegiet*, Scandinavia 2009.
4. BELOCH K.J. , *Campania: Storia e topografia della Napoli antica e dei suoi dintorni*, Napoli 1989.
5. BERILIOZ S., *Il campus Magna Matris di Ostia*, Londra 1997.
6. BONGHI JOVINO M., *Capua preromana terrecotte votive*, in *Catalogo del Museo Provinciale Campano*, volume I, Firenze 1971.
7. BROUWER H.H.J., *Bona Dea, The sources and a description of the cult*, New York and Leiden, 1989.
8. BURKERT W., *I Greci, età arcaica e classica*, in *Storia delle religioni*, tomo II, Milano 1997.
9. CALISTI F. , *Mefitis: Dalle madri alla madre. "Un tema religioso italico e la sua interpretazione romana e cristiana"*, Pavia 2006.
10. CAMODECA G., *Evergeti di Ercolano. Le iscrizioni di dedica del tempio di Venere in Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, volume LXXXI, Roma 2008-2009.
11. CAMODECA G., *Albi degli Augustali di Liternum della seconda metà del II secolo* in AION Arch numero 8, Napoli 2011.
12. CAMODECA G., *Ascesa al senato e rapporti con i territori d'origine. Italia: Regio I (Campania, esclusa la zona di Capua e Cales) in Epigrafia ed ordine senatorio. Atti del Coll. Intern. AIEGL, Roma mag.1981.*

13. CAMODECA G., *Donne e vita cittadina: nuovi dati da Puteoli, Cumae e Nola del I secolo a.C.*, Roma 2005.
14. CAMODECA G., *Due nuovi cavalieri ercolanesi di età augustea: i Mammii di CIL X 1449 e 1476*, in MEFRA 115, Napoli 2003.
15. CAMODECA G., *Evergeti di Ercolano. Le iscrizioni di dedica del tempio di Venere in Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, volume LXXXI 2008-2009, Roma 2009.
16. CAMODECA G., *I ceti dirigenti di rango senatorio, equestre e decurionale della Campania romana I*, Napoli 2008.
17. CAMODECA G., *I ceti dirigenti di rango senatorio*, In *Storia del Mezzogiorno*, I, 2, Napoli 1991.
18. CAMODECA G., *L'élite municipale di Puteoli fra la tarda repubblica e Nerone*, in *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron. Actes de la table ronde de Clermont-Ferrand (28-30 novembre 1991)* Napoli-Roma 1996.
19. CAMODECA G., *Novità sulle iscrizioni senatorie da Teanum e Cales*, in *Le epigrafi della valle di Comino. Atti IX Conv. Epigrafico 2012*, Cassino 2013.
20. CAMODECA G., *Tabulae Pompeiane Sulpiciorum: Edizione critica dell'archivio puteolano dei Sulpicii*, I-II, Roma 1999.
21. CANCIK U., *Princeps Urbium " Cultura, vita sociale dell'Italia romana"*, Napoli 1993.
22. CAPINI S., *Molise. Repertorio delle iscrizioni latine. Venafrum*, Campobasso 1999.
23. CARAFA P., *Culti e santuari della Campania antica*, Roma 2008.
24. CASTAGNOLI F., *I Campi Flegrei nell'archeologia e storia*, negli Atti dei Convegni Lincei n. 33, Roma 1977.
25. CASTREN P., *Ordo Populusque Pompeianus: Polity and Society in Roman Pompeii*, Rome 1975.
26. CATALANO V., *Antiquarium Herculaneense*, Napoli 1957.
27. CHAMPEAUX J., *La religione dei Romani*, Bologna 2002.

28. CHIRASSI C., *Funzioni politiche ed implicazioni culturali nell'ideologia religiosa di Cerere nell'Impero Romano*, in ARNW,2, 17,1, Roma 1968.
29. CIANCERI E., *Culti e miti dell'Antica Sicilia*, Catania 1993.
30. CONNELLY J. B., *Portrait of a priestess: women and ritual in ancient Greece*, Oxford 2007.
31. CRISTILLI A., *Tra Evergetismo e culto imperiale: le statue ritratto del Macellum di Pompei*, in *Rivista di studi Pompeiani*, Associazione internazionale amici di Pompei XIX, Roma 2008.
32. CUOCO V. "Molise, Repertorio delle iscrizioni latine, Venafrum VII"S, Molise 1999.
33. D'ARMS J.H., *Memory , money and status at Misenum: Three new inscriptions from the collegium of Augustales*, in *Journ. Rom. Stud.*, 90, Cambridge 2000.
34. DE ANGELI S., *Demeter/Ceres*, in LIMC, IV, Heidelberg 1988.
35. DE FRANCISCIS A., *Il sacello degli Augustali a Miseno*, Napoli 1991.
36. DE FRANCISCIS A., *Templum Dianae Tifatinae*, Napoli 1989.
37. DEININGER J., *Die Provinziallandtage der römischen Kaiserzeit von Augustus bis zum Ende des dritten Jahrhunderts nach Chr*, Berlino 1965.
38. DEMMA F., *Monumenti pubblici di Puteoli, Per una archeologia dell'architettura*, Roma 1993.
39. DUTHOY R., *Taurobolium: its evolution and terminology*, Leiden 1969.
40. ETIENNE R., *Le culte impérial dans la péninsule ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris, 1958.
41. GANGI G., *Misteri esoterici, La tradizione ermetico-esoterica in Occidente*, Roma 2006.
42. GARRUCCI R., *Venafro illustrata con l'aiuto delle lapidi antiche*, Roma 1974.

43. GASPAR V.M., *Sacerdotes piae: priestesses and other female cult officials in the Western part of the Roman Empire from the first century B.C. until the third century A.D.*, 2012.
44. IZZO D., *Nuove testimonianze sul culto di Pupulona a Teanum Sidicinum* in *Ostraka*, *Rivista di antichità* volume 3, 1994.
45. MADDOLLI G., *I culti della Campania antica*, in *Storia e civiltà della Campania antica*, Napoli 1991.
46. MANACORDA G., in *"Il Melograno: iscrizioni pompeiane la vita pubblica"*, Firenze 1957.
47. RUTTER J.B., *The three phases of Taurobolium*, in *Phoenix* 22, Leiden 1968.
48. TRAN TAM TINH V., *Le culte des divinités orientales en Campanie*, Leiden 1972.
49. VACCAI G., *Le feste di Roma antica; miti, riti e costumi*, Roma 1986.
50. VAN ANDRINGA W., *Quotidien des dieux ed des hommes. Le vie religieuse dans les cités du Vesuve à l'époque romaine*, in *Memoire d'habilitation*, BEFAR 337, Roma 2009.
51. VAN ANDRINGA W., *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine*, in *Mémoire d'habilitation. BEFAR 337*, Roma, 2009.
52. VIRGILI A., *Culti Misterici ed Orientali a Pompei*, Napoli 2011.
53. WILLIAMSON C., *A Roman law from Narbonne*, *Athenaeum* 65, Cambridge 1987.
54. WISSOWA J., *Religion und Kultus der Römer*, München 1902.
55. ZEVİ F., Paola Miniero Forte, *Museo archeologico dei Campi flegrei: Catalogo generale Cuma*, Napoli 2008.