

Chiara ZANFORLINI

**LA NASCITA DI UNA CITTÀ:
RITI DI FONDAZIONE NEL MONDO ROMANO**

La fondazione di una nuova città è sempre stata, nel mondo antico, un momento di grande rilevanza, non solo da un punto di vista "civile" e politico, ma anche religioso e sacrale, spesso ricordato dal mito.

Se la *ktisis* di un nuovo centro è un momento fondamentale nel mondo greco, anche nel mondo romano - e prima ancora etrusco- la nascita di una città è altrettanto importante, sancita da precisi rituali. La leggenda della nascita di Roma è il "paradigma" di questi riti, che sono ricordati e ripetuti nella fondazione delle nuove città.

1. La nascita di nuova comunità

La decisione di creare una nuova comunità, presso i Romani, spettava probabilmente, in età arcaica, al re. In seguito, il potere di fondare un nuovo centro fu attribuito ai consoli, ai tribuni della plebe e forse anche al Senato, per, poi, diventare prerogativa del *princeps* in età imperiale. Fino all'epoca tardo-antica, gli imperatori stimavano un grande onore essere considerati *conditores* di città, specialmente di quelle che erano cadute in rovina o distrutte dai barbari¹. Presso i popoli osco umbri (specie i Piceni, i Sanniti, gli Irpini, i Marsi) era frequente la fondazione di un nuovo villaggio a seguito di una particolare cerimonia sacra, il *ver sacrum*: in occasione di gravi pericoli per la collettività, si votavano ad un dio (spesso Marte) i prodotti agricoli che la terra avrebbe dato quella primavera e gli uomini che sarebbero nati quell'anno. Costoro, una volta adulti, sarebbero stati allontanati dalla comunità e inviati a fondare un nuovo insediamento². Livio ricorda come questo rito, a Roma, fosse ancora comune in età arcaica e che esso fu celebrato per l'ultima volta nel 217 a.C., dopo la sconfitta inflitta da Annibale all'esercito romano; il voto fu

¹ CRACCO - RUGGINI 1992, p. 78.

² CARAFA - D'ALESSIO 2006, p. 434.

tuttavia sciolto solo nel 125 a.C., anche se fu necessario ripeterlo l'anno successivo, poiché i pontefici ne dichiararono l'invalidità³.

1.2 La scelta del sito

La scelta del sito ove costruire un nuovo centro può essere dettata da ragioni diverse: la presenza di risorse economiche o naturali, di vie di comunicazioni fluviali o terrestri, la strategicità da un punto di vista militare o commerciale.

Nel mondo greco non mancarono le teorizzazioni sulla scelta del sito, ad esempio ad opera di Platone, Aristotele, Ippocrate. Naturalmente non era sempre possibile seguire queste indicazioni, a causa delle caratteristiche naturali o della vicinanza di altre città o popolazioni ostili⁴. Nel mondo romano, celebri sono i consigli di Vitruvio: egli suggerisce non solo quali aree scegliere, ma anche che forma conferire alla nuova città, tenendo conto sia delle necessità di difesa sia di quelle legate alla salubrità del sito. Da lui conosciamo anche l'uso, da parte degli urbanisti, di una tavoletta a sedici raggi, impiegata per orientare le vie in direzione obliqua rispetto ai venti⁵. Non mancano, però, anche opinioni differenti: Oribasio, medico vissuto ai tempi di Gallieno, consigliava di tracciare vie parallele per evitare i venti più violenti⁶. Nella scelta del sito, oltre alle ragioni pragmatiche già ricordate, ebbero, anche in età storica, un ruolo fondamentale le indicazioni degli dei, e molte leggende accennano al destino infausto di ecisti che fondarono colonie trascurando la volontà divina⁷. Nel mondo greco, era prassi comune chiedere all'oracolo di Delfi ove poter fondare una nuova colonia⁸.

La costante presenza degli dei nei miti di fondazione non può essere spiegata da semplice eziologia o superstizione. Spesso sono coinvolti animali totemici o ritenuti sacri, che compaiono in qualità di "guide" dell'ecista verso la sede della nuova colonia, oppure in veste di vittime sacrificali o strumenti della volontà

³ LIV., XXII, 10; XXXIII, 44; XXXIV, 44.

⁴ RYKWERT 1981, pp. 33-34.

⁵ VITR., *De Arch.*, I, 4.8; 6.8.

⁶ ORIB., II.

⁷ Erodoto ricorda, ad esempio, come Dorieo tentò per ben due volte di fondare una colonia, prima in Africa e poi in Sicilia, senza però consultare l'oracolo delfico: in entrambi i casi le colonie furono distrutte e Dorieo morì.

⁸ BOUCHÉ LECLERCQ 1882, p. 392.

divina (come il volo degli uccelli interpretato dagli auguri): ad esempio, Enea fondò Lavinio nel luogo dove vide una scrofa bianca con dodici porcellini, che poi sacrificò agli dei Penati, come gli dei gli avevano indicato⁹.

2. I RITI

I riti di fondazione ci sono stati tramandati da diversi autori antichi, come Dionigi di Alicarnasso, Varrone, Cicerone, Livio, Appiano; tuttavia, data l'antichità di questi rituali, le versioni riportate sono spesso molto divergenti l'una dall'altra. In ogni caso, ripetendo gli antichi gesti compiuti da Romolo stesso, si legittimava la nascita della nuova città e si rinforzava l'idea che nuovi centri fossero *effigies parvae simulacraque Romae*, secondo l'espressione di Gellio¹⁰.

2.1 Un modello paradigmatico: la fondazione di Roma

Secondo la leggenda, Romolo e Remo, dopo aver ucciso Amulio e reso il regno a Numitore, decisero di fondare una città nel luogo in cui erano stati esposti. Essi si sarebbero allontanati da Alba per essere maggiormente al sicuro dai nemici e perché Numitore avrebbe deciso di premiarli donando loro un regno¹¹. Vi sono anche spiegazioni più "razionaliste": la città sarebbe stata troppo affollata (Livio) o gli Albani non avrebbero voluto presso di sé gli schiavi e i ribelli che accompagnavano i gemelli (Plutarco)¹². Secondo Dionigi, Numitore stesso avrebbe scelto coloro che li avrebbero accompagnati: alcune delle più nobili famiglie di origine troiana, membri dell'aristocrazia, gente comune e chiunque desiderasse andarsene. Muniti di bestiame, armi e ricchezze fornite dal nonno, i fratelli si recarono lungo le rive del Tevere, dove si unirono agli abitanti di Pallanzio (il villaggio arcade sul Palatino) e Saturnia (abitato sul Campidoglio, ritenuto antichissimo). La popolazione fu poi divisa in due parti, ciascuna sotto la guida di uno dei due giovani; tuttavia, ben presto l'invidia e la discordia cominciarono a serpeggiare, poiché ciascuno voleva per sé il

⁹ VARRO, *De lin. Lat.*, V, 144.

¹⁰ GELL., *Noc. Act.*, XVI, 13, 8.

¹¹ D. HAL., *Ant. Rom.* I, 85, 1-3.

¹² LIV., I, 6, 3; PLUT., *Rom.*, 9, 1-3.

comando¹³. Secondo un'altra versione, Romolo e Remo, prima di fondare la città, diedero un banchetto dopo aver immolato capre; cominciarono poi a percuotere scherzosamente con le pelli delle vittime i presenti: da questo gesto ebbero origine i *Lupercalia*¹⁴. Tutte le fonti concordano tuttavia nel riferire che i gemelli non possono restare ad Alba: Numitore è vivo e ha un più antico diritto al trono.

I vari autori affermano unanimemente che i gemelli presero in maniera autonoma la decisione di fondare una nuova città; solo Dionigi è di parere contrario, presentando Roma quasi come una colonia di Alba Longa, perché è Numitore a spingere i gemelli a questa fondazione e a concedere il terreno su cui la città sorgerà. Inoltre, è sempre il solo Dionigi a menzionare i villaggi preesistenti di Pallanzio e Saturnia. E' probabile tuttavia che nelle versioni più antiche Numitore avesse un ruolo poco significativo; d'altra parte, storicamente, nel territorio di Roma esistevano già, a metà dell'VIII sec. a.C., comunità proto-urbane con un proprio *ager*, che difficilmente avrebbero potuto essere controllate da Alba.

La presenza di schiavi e ribelli potrebbe gettare una cattiva luce sui futuri romani, ma si tratta di un elemento presente anche nella tradizione greca: i Partenii spartani, figli di donne libere e di iloti, fondarono Taranto, i Messeni che si erano macchiati dell'uccisione delle vergini spartane a Limne, furono inviati dall'oracolo delfico a fondare Reggio con i Calcidesi¹⁵. I gemelli entrarono in conflitto sul sito ove fondare la città (Romolo sceglie il Palatino, Remo una località più lontana chiamata *Remoria* o *Remuria*, o l'Aventino), sul nome da darle (*Roma* oppure *Remoria* o *Remora*) e su chi avrebbe governato la comunità. Non riuscendo a dirimere la contesa, essi si separarono, decidendo di affidarsi alla volontà divina grazie agli auspici¹⁶. Un'altra versione della leggenda attribuisce a Numitore, che i gemelli avevano consultato, l'idea di rimettersi agli dei¹⁷. In ogni caso, il fondatore sarebbe stato chi avesse visto il maggior numero di uccelli favorevoli: da qui nacque il rito dell'*inauguratio*.

¹³ D. HAL., *Ant. Rom.* I, 85, 4-5.

¹⁴ VAL. MAX., II, 2,9.

¹⁵ CARAFA - D'ALESSIO 2006, pp. 376-377.

¹⁶ D. HAL., *Ant. Rom.* I, 85, 5 -86, 6.

¹⁷ ORIGO GENTIS ROMANAE, 23. I.

Remo si recò dunque sull'Aventino per osservare gli uccelli, mentre Romolo scelse il Palatino. Remo avrebbe visto per primo sei avvoltoi, ma provenienti da destra, e quindi da parte sfavorevole; Romolo avrebbe visto, anche se più tardi, dodici avvoltoi, giunti da sinistra¹⁸. Il termine *auspicium* significa letteralmente "osservazione degli uccelli" ed indica la richiesta di un segno divino riguardo all'opportunità di compiere un'azione; in età storica era di competenza dei magistrati. L'*augurium* (letteralmente "accrescimento") era una pratica esclusiva, almeno all'inizio, di personaggi di stirpe regale o principesca oppure di appositi sacerdoti (*augures*); questo rituale consisteva nella richiesta di un'approvazione ad un cambiamento stabile dello *status* di una persona o di un luogo, assenso che proviene dagli dei stessi e che aveva carattere definitivo (si pensi all'*inauguratio* dello stesso Romolo o di Numa come re, oppure del Palatino quale sede della nuova città)¹⁹. Inoltre l'augurio aveva un valore normativo assoluto e una risposta negativa comportava la fine dell'intero progetto, mentre l'auspicio aveva una validità limitata nel tempo (usualmente un giorno solo) e poteva quindi cambiare²⁰. Nonostante questa distinzione, le fonti antiche usano spesso i due termini in modo intercambiabile e ciò fa pensare che col tempo le differenze di significato si siano affievolite, perché probabilmente l'uno presupponeva l'altro: l'*augurium* consente di assicurarsi la protezione e la benevolenza divine, l'*auspicium* il mezzo con cui ci si accerta di questa protezione²¹. Dionigi di Alicarnasso stabilisce due momenti augurali, effettuati da Romolo il primo sull'Aventino per decidere chi sarà re, il secondo sul Cermallo (collina del Palatino) per stabilire il pomerio della città²². La menzione del Cermallo è stata considerata da alcuni studiosi moderni come il probabile frutto di una tradizione erudita posteriore, che voleva così nobilitare il luogo ove erano situati edifici importanti come l'*Auguratorium* e la *Curia Saliorum* e dove sarebbe sorta la stessa *Roma quadrata* delle origini; recentemente, però, questa ricostruzione è stata considerata attendibile,

¹⁸ ENN., *Ann.*, fr. 47, vv. 72-91.

¹⁹ CARAFA - D'ALESSIO 2006, p. 386.

²⁰ LINDERSKI 1986, p. 2295.

²¹ DE FRANCISCI 1959, p. 518; p. 526.

²² D. HAL., *Ant. Rom.* I, 86, 2-87, 3.

perché dall’Aventino la visione del Palatino non sarebbe stata ottimale²³. Inoltre, la tradizione che collocava Romolo sull’Aventino deve essere piuttosto antica, poiché, oltre che in Dionigi, è attestata già in Ennio e Cicerone²⁴. Per quanto concerne *Roma quadrata*, le fonti antiche non sono molto chiare in proposito: potrebbe essere intesa con riferimento alla città primitiva, ma solo Dionigi afferma che il perimetro cittadino tracciato da Romolo fosse quadrangolare; nonostante ciò, questa spiegazione è stata ritenuta plausibile da alcuni studiosi moderni²⁵. Altri hanno invece proposto di identificare la *Roma quadrata* con il *mundus* romuleo, ma anche in questo caso le opinioni sono divergenti. Carandini, ad esempio, esclude quest’identificazione, anche se ammette alcune somiglianze fra *Roma quadrata* e *mundus*, vale a dire che entrambi fossero descritti come cavità e che avessero importanti valenze sacrali e civiche, l’offerta di primizie²⁶.

Dopo aver preso nuovamente gli auspici, Romolo riunì la popolazione sul Cermalò, compì dei sacrifici e fece accendere dei fuochi che i futuri coloni saltarono per purificarsi; la data scelta per fondare la città fu il 21 aprile, giorno in cui si festeggiava la dea dei pastori Pale²⁷. Questa divinità, considerata alcune volte femminile ed altre maschile, potrebbe avere un’origine molto antica, come protettrice del Cermalò, vicina a Fauno e *Ops/Fauna*; è probabilmente il corrispettivo della dea falisca *Fales*, eponima di *Falerii*. Gli antichi calendari ricordano che il giorno in cui si festeggiava la dea era considerato “principio” dell’anno pastorale; il ricordo del 21 aprile anche come giorno di fondazione di Roma potrebbe derivare da usanze religiose del centro pre e proto-urbano²⁸.

Presso il Comizio o il Cermalò stesso, sarebbe poi stata scavata una fossa, che, dopo essere stata riempita con primizie e con la terra della città di origine dei coloni fu chiusa e su di essa eretto un altare²⁹. L’identificazione di questa fossa con il *mundus* romuleo ha creato una grande disparità di vedute fra gli

²³ CARAFA - D’ALESSIO 2006, p. 394.

²⁴ ENN., *Ann.*, I, fr. 47, vv. 72-91; CIC., *De div.*, I, 48.

²⁵ Ad esempio BLUMENTHAL 1942, pp. 181-188.

²⁶ CARANDINI 2006, p. 432.

²⁷ D. HAL., *Ant. Rom.* I, 88, 1-3.

²⁸ CARAFA- D’ALESSIO 2006, pp. 422-423.

²⁹ OV., *Fasti*, IV, vv. 817-836.

studiosi; la questione è ancora sostanzialmente irrisolta. E' interessante tuttavia notare che gli scavi effettuati da Carandini sul *Cermalus* nel 1997 e nel 2003 hanno messo in luce, presso la capanna regia, una tomba di epoca pre-urbana o proto-urbana, che egli ritiene possa essere stata riutilizzata come fossa di fondazione della città, perché in età medio - repubblicana fu accolta all'interno di un sacello antistante il tempio della Vittoria³⁰. Carandini distingue in ogni caso il *mundus* (che ritiene si trovasse presso il Comizio) dalla *fossa romulea*: il primo sarebbe stato istituito in seguito, probabilmente per influenza della religiosità etrusca³¹. Riguardo al rituale del *sulcus primigenius*, i vari autori hanno inserito piccole varianti: l'animale aggogato con la vacca può essere un toro (Tacito, Giovanni Lido, Estratti Planudei) od un bue (Dionigi, Ovidio, Plutarco, Zonara), gli animali alla fine del rito sono sacrificati (Dionigi) o meno (la maggior parte degli autori non menziona il sacrificio); il solco è circolare (Plutarco) o quadrangolare (Dionigi); è Romolo stesso ad alzare l'aratro nel punto in cui saranno aperte le porte (Plutarco) oppure è aiutato da altri uomini (Zonara)³². L'aratura che delimita il *pomerium* è considerata da alcuni autori come etrusca; archeologicamente, una fondazione di questo tipo potrebbe essere riconosciuta a Marzabotto, nella seconda metà del VI sec. a.C.³³. Alcuni litui sono stati trovati a Tarquinia presso il complesso sacro e istituzionale della città e paiono databili al VII sec. a.C., mentre le prime raffigurazioni di auguri e re-auguri risalgono alla prima metà del VI sec. a.C.³⁴. Per quanto concerne il sacrificio degli animali che hanno condotto l'aratro, si tratta di una prassi abbastanza comune nel mito greco ed anche nella tradizione italica: si pensi ad esempio alla vacca sacrificata ad Atena da Cadmo nel luogo ove sorgerà Tebe, alla scrofa immolata da Enea, o all'uccisione del toro che aveva guidato il *ver sacrum*³⁵.

³⁰ CARANDINI 2006, pp. 159-160.

³¹ CARANDINI 2006, p. 170.

³² TAC., *Ann.*, XII, 24; D. HAL., *Ant. Rom.* I, 88, 1-3; OV., *Fasti*, IV, vv. 817-836; PLUT., *Rom.*, XI, 1-12,2; LYD., *De mens.*, IV, 50; *Excerpta Planudaea*, fr. 1; ZONARA, VII, 3.

³³ CATALANO 1978, pp. 482-483.

³⁴ CARANDINI 1997, p. 61.

³⁵ CARAFA - D'ALESSIO 2006, p. 434.

Qui possiamo già vedere, fissati dal mito, i momenti fondamentali della fondazione di una città: la *praecatio* (o *vota* o *supplicatio*), gli auspici per effettuare l'*effatio* o *liberatio* del luogo, la cerimonia dell'*inauguratio*.

Il mito di fondazione si chiude poi con la morte di Remo, ucciso dal fratello perché ha scavalcato le mura del nuovo centro: da qui sarebbe scaturita la particolare condizione giuridica della cinta³⁶.

2.2 Gli auguri

Il rituale dell'*inauguratio* si componeva di diverse fasi: una preghiera, un'interpretazione dei segni, una descrizione del campo visuale dell'augure. Le fasi centrali erano dette *conregio*, *conspicio*, *cortumio*. Nella *conregio*, l'augure, *velato capite*, tracciava uno schema, definito *templum*, orientato secondo punti precisi, con un bastone ricurvo e senza nodi, detto *lituus*. In seguito, l'augure "contemplava" lo spazio davanti a lui, fissando un punto di riferimento (*conspicio*) e poi pronunciava la *legum dictionem*, cioè la proclamazione solenne dell'argomento su cui si chiedeva agli dei di manifestare la loro volontà. Il sacerdote, tenendo il lituo nella sinistra, si rivolgeva dunque alle divinità, chiedendo di dare segni inequivocabili del loro diniego o assenso riguardo al quesito posto³⁷.

Varrone fa derivare il termine *templum* dal verbo *tueri* (guardare, osservare) e riporta di esso tre significati differenti: in ambito divinatorio, si riferisce al suolo, in quello della natura al cielo, nel campo della similitudine rimanda al sottosuolo³⁸. Oggi gli etimologisti mettono questa parola in relazione con il vocabolo greco *τεμενος*, che indica il recinto sacro e a sua volta deriva dal verbo *τεμνω* (tagliare), anche se alcuni studiosi ritengono più probabile un'origine etrusca³⁹. Si è anche pensato che tale termine possa riferirsi ad una capanna di assi segate (in contesti architettonici *templum* può anche indicare

³⁶ CARAFA - D'ALESSIO 2006, p. 447.

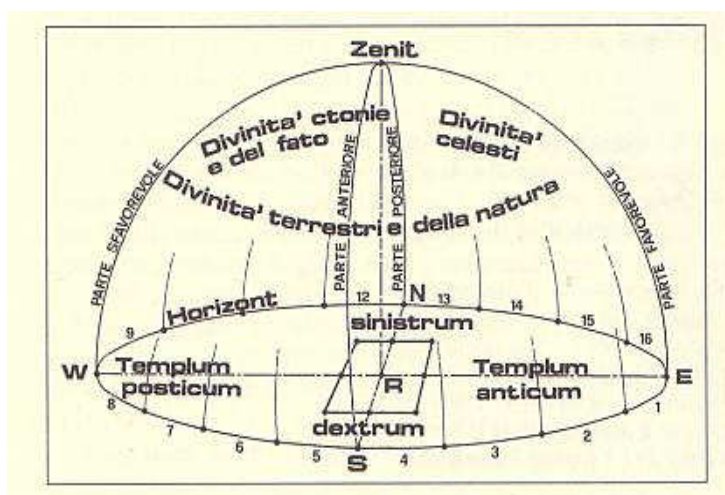
³⁷ DUMÉZIL 1966, p. 569.

³⁸ VARRO, *De lin. Lat.*, VII, 6.

³⁹ CATALANO 1978, pp. 471-472.

un asse trasversale), destinata ad ospitare l'augure; si tratta però di un'ipotesi alquanto problematica⁴⁰.

Il *templum* augurale è poi definito da Varrone come uno spazio quadrangolare, con o senza confini chiaramente marcati, con un unico ingresso e liberato da ogni presenza impura o negativa⁴¹. L'area poteva essere delimitata da pietre o pali uniti da strisce di lino, corregge di cuoio o tavole di legno, lasciando una sola apertura⁴². Esso può essere considerato una proiezione dell'universo (*templum in aere*) trasferita sul suolo cittadino (*templum in terra*)⁴³. La differenza fra i due *templa* si basa sulla loro orientazione, divisione e limitazione. Il primo è definito da chi si rivolge a Giove attraverso i segni *ex caelo* o *ex avibus* e non necessita di formule per essere tracciato; il secondo si costituisce in conseguenza della domanda di un *augur*, che lo delimita con formule magiche, e della risposta affermativa del dio. Secondo Varrone, il *templum in aere* ha la *pars dextera* a ovest, *sinistra* ad oriente, *antica* a sud, *postica* a nord⁴⁴; sull'orientazione del *templum* terrestre, invece, le ipotesi sono discordanti: alcuni autori ritengono che in quest'ultimo fosse rivolto ad oriente, altri ad occidente⁴⁵. Frothingham, in contrasto con Mommsen e Pauly-Wissowa, ritiene maggiormente importante il *cardo* nel *templum* celeste e il *decumanus* in quello terrestre⁴⁶.



⁴⁰ WEINSTOCK 1932, p. 100.

⁴¹ VARRO, *De lin. Lat.*, VII, 6.

⁴² FEST., 146 Lindsay.

⁴³ LE GALL 1970, p. 59.

⁴⁴ VARRO, *De lin. Lat.*, VII, 7.

⁴⁵ FROTHINGHAM 1917c, p. 194.

⁴⁶ FROTHINGHAM 1917 b, p. 197.

Fig.1 Schema raffigurante la partizione del cielo e la suddivisione dello spazio terrestre secondo l'aruspicina etrusca (da BARALE - CODEBO'-DE SANTIS 2001, p. 500).

L'origine semantica di *cortumio* rimanda al significato d'unione, congiunzione; nel linguaggio sacrale essa indica la coordinazione dei vari segni o *finis* da parte dell'augure⁴⁷. Varrone precisa ulteriormente il significato di *templum*, che è definito come lo spazio riservato agli *augures* per trarre gli auguri, delimitato grazie a formule magiche⁴⁸. In realtà, quest'area poteva essere destinata anche ad altre funzioni civili e religiose: un accampamento militare era, ad esempio considerato a tutti gli effetti un *templum*. Anche una città è un *templum*, in quanto luogo consacrato (*ager effatus*), recintato ritualmente, divisa secondo la *conrectio*, come lo schema tracciato dall'augure, i cui assi erano definiti *cardo* e *decumanus*. Negli ultimi anni, tuttavia, molti studiosi hanno rifiutato quest'interpretazione, negando lo *status* di *templum* alla città o agli accampamenti. Si è notato, in particolare, che pur essendo inaugurato, il pomerio non poteva essere un *templum*, perché la richiesta di approvazione di quest'ultimo riguardava le attività pubbliche e religiose in generale, mentre quella del pomerio riguarda le mura e i limiti degli *auspicia urbana*. Inoltre, se tutta la città fosse stata un *templum*, l'*inauguratio* dei luoghi che si trovavano al suo interno sarebbe stata superflua⁴⁹. Nel luogo scelto per fondare la città, l'augure tracciava uno schema diviso in quattro parti, chiamate *sinistra* (sinistra), *dextera* (destra), *antica* ("qui davanti"), *postica* ("più oltre"), definite mediante due assi orientati da est a ovest e da nord a sud⁵⁰. Questa definizione ricorre in vari autori, quali Varrone e Verrio Flacco, che è ancora citato da Paolo Diacono⁵¹. Nel mondo etrusco, tuttavia, vi sarebbe stata un'ulteriore suddivisione del *templum* in sedici parti⁵².

La forma del *templum* era probabilmente circolare, perché legata a quella che i Romani ritenevano fosse la conformazione della terra e della volta celeste. Frothingham ha ipotizzato invece un *templum* triangolare, la cui base ha

⁴⁷ PISANI 1955, p. 296.

⁴⁸ VARRO, *De lin. Lat.*, VII, 6.

⁴⁹ CATALANO 1978, pp. 477-476.

⁵⁰ DILKE 1992, p. 32.

⁵¹ VARRO, *De lin. Lat.*, VII, 7; P. FEST. 276 Th..

⁵² FROTHINGHAM 1917 b, p. 192.

orientamento est-ovest e il cui vertice è costituito dal punto che sta davanti all'augure e verso cui egli guarda; questa proposta si basa soprattutto sullo studio dell'*auguraculum* di Gubbio⁵³. Quest'ipotesi è stata però rifiutata da tutti gli altri studiosi. Dalle fonti antiche, non è facile ricavare quale fosse la posizione in cui l'agrimensore o l'augure si volgevano per compiere l'*inauguratio*; nelle Tavole di Gubbio, l'augure definiva il *templum in aere* a partire da un angolo del pomeriggio, procedendo in senso antiorario, ma non sappiamo se questa procedura fosse invalsa anche a Roma⁵⁴. Con il termine orientazione, si intende la direzione verso cui si volgeva il sacerdote, augure, cittadino, magistrato, orante, in una cerimonia pubblica o privata, per un rito pubblico, sociale o religioso (consacrazione, sacrificio, consultazione degli dei, preghiera)⁵⁵. Secondo Varrone, l'aruspice era nel punto più settentrionale del suo schema ed era rivolto a sud, mentre Frontino, nel suo trattato di agrimensura, fa rivolgere la persona verso ovest⁵⁶. Livio, nel descrivere l'*inauguratio* di Numa, afferma che l'augure si rivolse ad est, mentre il re, impegnato nella medesima cerimonia, guardava a sud⁵⁷. La testimonianza liviana è di grande importanza, perché, al di là della storicità del fatto narrato, lo storico latino è considerato affidabile dai moderni studiosi, per la grande precisione che mostra nel trattare gli argomenti religiosi⁵⁸.

Nel passo prima ricordato, Varrone afferma che nelle scienze divinatorie la parte sinistra corrisponde al nord e aggiunge che dalla parte sinistra provenivano gli *omina* favorevoli; egli attribuisce l'origine di questa tradizione a Romolo, perché durante la disputa con il fratello su chi avesse osservato il maggior numero di uccelli, un fulmine giunse da sinistra, confermando la sua vittoria⁵⁹. Questo, spiega Varrone, perché la posizione migliore per l'augure è quella rivolta verso est, la direzione in cui sorge il sole e, quando ci si dispone in questo modo, il nord si trova alla sinistra dell'osservatore, il sud alla sua destra; tuttavia, il nord è considerato più nobile, poiché si riteneva che l'asse

⁵³ FROTHINGHAM 1917 b, pp. 195-196.

⁵⁴ TAB. IGUV., VI-VII.

⁵⁵ FROTHINGHAM 1917 a, p. 55.

⁵⁶ VARRO, *De lin. Lat.*, VII, 7; FRONTINO, *De limit.*, I, 1.

⁵⁷ LIV., I, 18,6.

⁵⁸ ROSE 1923, p. 82.

⁵⁹ VARRO, *Antiquit. Rom.*, II, 5, 2-3.

celeste fosse orientato a settentrione e che il nord indicasse la parte superiore dell'universo. Festo, rifacendosi a Varrone, riferisce sostanzialmente il pensiero di quest'ultimo, ritenendo "più nobile" la parte sinistra perché da essa giungevano i presagi favorevoli⁶⁰. E' possibile che nel mondo romano, a differenza di quello greco, in cui la parte destra era considerata favorevole, la sinistra fosse ritenuta maggiormente fortunata perché con questa mano erano compiute molte azioni dal significato magico e sacrale: i sacerdoti versavano con la sinistra le libagioni, alcune piante medicamentose andavano colte con la sinistra per renderle efficaci, si riteneva poi che alcuni animali pericolosi potessero essere resi inoffensivi se li si catturava con la sinistra, e con questa mano gli Arvali ricevevano le offerte e gli aruspici esaminavano il fegato delle vittime⁶¹. Alcuni filosofi, fra cui Empedocle, sostenevano che il tropico estivo fosse nella parte destra dei cieli, quello invernale a sinistra. Aristotele, rifacendosi anche ad Empedocle e Pitagora, affermò che i cieli avevano un lato destro e uno sinistro, e che il sud costituiva la sommità, il nord la parte inferiore delle sfere celesti⁶². Tuttavia, Frontino ed Igino ricordano che in Campania i decumani erano orientati nord-sud, i cardini in direzione est-ovest: l'osservatore era rivolto ad est⁶³.

Cicerone, che, oltre ad aver ricoperto la carica di augure nel 53 a.C., aveva trattato l'argomento in alcune sue opere (ad esempio nel *De divinationis* e nel perduto *De auguriis*, oltre a diversi riferimenti nell'orazione *Pro domo sua*), nel raccontare l'episodio di Atto Navio, afferma che questi si volse a sud, così come gli auguri, all'interno dell'*auguraculum*, e dunque concorda con Varrone⁶⁴. Benché sia una fonte tarda, Isidoro di Siviglia ribadisce un orientamento verso est del *templum*⁶⁵.

Frontino ricorda che secondo la *disciplina Etrusca*, impiegata non solo per trarre presagi, ma anche per suddividere i terreni, il settentrione era posto alla

⁶⁰ FEST., 502, 339.

⁶¹ FROTHINGHAM 1917 b, pp. 322-323.

⁶² ARIST., *De caelo*, II, 284.

⁶³ FRONTIN., *De limit.*, I, 5; HYG. GR., *De limit. const.*, I, 21-25.

⁶⁴ CIC., *De div.*, I, 31; *De offic.*, III, 66 L'augure Atto Navio dimostrò le proprie capacità divinatorie individuando un grappolo d'uva di dimensioni eccezionali da offrire a Giove grazie alla sua arte: si volse verso sud e divise la vigna in quattro parti, ne scartò tre osservando il volo degli uccelli e trovò il grappolo nel settore restante.

⁶⁵ ISID., *Orig.*, XV, 4, 7.

destra dell'osservatore, il sud a sinistra, da oriente ad occidente, secondo il percorso che il sole e la luna compiono; aggiunge poi che questi orientamenti erano anche seguiti dagli architetti, che rivolgevano i templi ad occidente⁶⁶.

Rose ha rigettato l'ipotesi che l'augure si volgesse ad occidente, non avendo rintracciato motivazioni culturali sufficienti a spiegare quest'orientamento e ritiene che Frontino si riferisca a *gromatici* inesperti, che si orientano empiricamente seguendo gli astri. Lo studioso considera come direzione più probabile quella sud, soprattutto perché alcuni templi molto antichi, sia a Roma (ad esempio il tempio di Giove Capitolino), sia nel Lazio (*Volsinii* e *Falerii*), sono orientati verso sud, così come si può osservare in molte tombe etrusche questo orientamento. Egli rintraccia le origini di quest'uso nelle terramare, supponendo che il popolo che le costruì, provenendo da nord, guardasse verso sud, dove si estendevano i territori ancora sconosciuti e da cui potevano giungere nemici⁶⁷. Ammette tuttavia che quest'orientamento "convivesse" con quello che guardava verso oriente; Rose suggerisce che il rivolgersi ad est non fosse gesto tipico né del mondo romano, né di quello greco (i *μαυρες*) guardavano probabilmente verso nord), ma che affondi le sue radici nella civiltà villanoviana. Quest'uso si sarebbe affiancato a quello, proprio di altre civiltà del bronzo, di volgersi a sud; anche in questo caso, però, si tratta di un'opinione molto controversa, date le scarse conoscenze che possediamo sulla religiosità di tali popoli⁶⁸.

Bouché - Leclercq, rifacendosi al passo liviano dell'*inauguratio* di Numa, ritiene il tempio augurale romano fosse rivolto teoreticamente a sud e praticamente ad est, poiché l'augure avrebbe guardato a oriente, mentre il magistrato che lo accompagnava si sarebbe volto verso sud⁶⁹.

Molti studiosi ritengono però forzata quest'interpretazione, perché non ci sono noti, dalle fonti antiche, casi di distinzione fra magistrato e augure; Wissowa ha suggerito che non vi fosse un'orientazione fissa, ma anche questa congettura è parsa poco probabile a molti studiosi⁷⁰. Frothingham ha, invece,

⁶⁶ FRONTIN., *De limit.*, I, 1.

⁶⁷ ROSE 1923, pp. 85- 86.

⁶⁸ ROSE 1923, p. 89.

⁶⁹ BOUCHÉ LECLERCQ 1882, p. 188.

⁷⁰ WISSOWA 1933, p. 2341.

proposto che si utilizzassero tre differenti orientamenti, secondo lo scopo prefisso: ci si volgeva a nord per consultare gli dei celesti, a sud per pregare e ad ovest per venerare gli dei inferi e i morti; anche questa ipotesi ha tuttavia suscitato non poche perplessità⁷¹. Egli divide diversi popoli antichi sulla base del lato che ritenevano fortunato e il punto cardinale verso cui si volgevano: guardavano a sud e consideravano favorevole la sinistra Egiziani, Babilonesi, Persiani, Etruschi, Italici, Romani; si orientavano seguendo il nord e ritenevano fortunata la destra Indiani, Greci, Ebrei, popoli celtici⁷². Per quanto concerne le testimonianze archeologiche, conosciamo i *templa* augurali di Cosa, in Etruria, Banzi - *Bantina* e Lavello - *Fornet* in Lucania, Gubbio in Umbria, Marzabotto in Emilia ed Este in Veneto, i quali, però, non hanno tutti il medesimo orientamento⁷³. Il *templum* di Cosa era un'area quadrata di 7, 40 m di lato, originariamente recintata, davanti al cui lato nord era posta una piccola cavità quadrangolare, riempita con terra e vegetali; restò in uso probabilmente fra il 273 e il 175 a.C., quando le strutture del *Capitolium* lo cancellarono⁷⁴. L'*auguratorium* di Banzi risale al I sec. a.C. ed era rivolto a sud; si sono inoltre conservati nove cippi che delimitavano l'area auspicale⁷⁵.

Lo schema non era di solito tracciato materialmente, anche se in alcuni casi ciò avveniva; le dimensioni del *templum* non erano certamente quelle reali della città, ma la delimitazione sacra operava per analogia: l'augure trasferiva sulla terra l'ordinamento celeste. I confini non erano sanciti tanto dal gesto del *lituus*, quanto dalle parole stesse dell'augure, che consentivano la comunicazione fra cielo e terra e permettevano il crearsi di una simmetria "attiva" fra i due poli⁷⁶.

Benché la tradizione attribuisca questo, come molti altri aspetti della religiosità romana, all'eredità etrusca, non sono mancati studiosi che hanno pensato ad un'origine indoeuropea di questo rito. Dumézil ha sottolineato le somiglianze fra il rituale impiegato dagli auguri romani per tracciare il *templum* e quello

⁷¹ FROTHINGAM 1915 a, p. 73.

⁷² FROTHINGHAM 1917 a, pp. 60-71.

⁷³ CARAFA- D'ALESSIO 2006, p. 389.

⁷⁴ BROCATO 2000, p. 271.

⁷⁵ TORELLI 1966, pp. 293-315.

⁷⁶ DUMÉZIL 1954, p. 28.

delineato nei testi vedici per realizzare uno specifico fuoco sacro, chiamato *ahavaniya*; in particolare, si possono notare in entrambi i casi l'orientamento ad est, la forma quadrangolare del focolare indiano e del *templum* romano, la delimitazione con un aratro, l'uso di colmare con offerte il *mundus* a Roma e la buca posta al centro dello spazio sacro in India⁷⁷.

2.3 Gli aruspici

Una volta scelto il sito e definiti i suoi confini grazie al duplice operato dell'augure e dell'agrimensore, si compiva un sacrificio, chiamato *lustratio coloniae*, nello stesso giorno e nello stesso luogo, o successivamente, se gli dei non erano favorevoli. Cicerone afferma che tale rito era simile a quello praticato dai consoli e dai generali per la purificazione del popolo e dell'esercito⁷⁸.

È probabile che fossero sacrificati un toro, un maiale e un ariete (*suovetaurilia*), che venivano prima condotti in processione intorno ai coloni⁷⁹. Le viscere delle vittime erano poi esaminate dagli aruspici, di solito di origine etrusca, dato che questa scienza divinatoria era considerata invenzione di tale popolo; secondo Plutarco, Romolo fondò la città con l'assistenza di sacerdoti etruschi⁸⁰. In ambito etrusco, tuttavia, l'aruspicina era impiegata per predire il futuro, mentre a Roma era usata essenzialmente per conoscere la volontà divina su di un determinato argomento⁸¹. Questa pratica è ricordata anche da Vitruvio, che invita a non trascurare i presagi provenienti dal fegato degli animali sacrificati⁸². È importante notare che le varie parti di quest'organo erano definite con termini topografici e che probabilmente il rituale aveva lo scopo di determinare certe caratteristiche della forma urbana, forse addirittura l'andamento delle mura e la disposizione dei principali edifici pubblici⁸³. Su quest'ultimo punto, tuttavia, gli studiosi sono ben lontani dall'essere concordi: Dilke, ad esempio, riferendosi al fegato di Piacenza, ritiene improbabile una

⁷⁷ DUMÉZIL 1954, pp. 32-33.

⁷⁸ CIC., *De div.*, 1, 45.

⁷⁹ FILIPPI 1983 a, p. 140.

⁸⁰ PLUT., *Rom.*, XI, 1.

⁸¹ CATALANO 1978, p. 455.

⁸² VITR., *De Arch.*, I, 4-9.

⁸³ RYKWERT 1981, pp. 52-53.

relazione fra la suddivisione dell'organo e la planimetria cittadina, soprattutto per la forma irregolare e per la mancanza d'intersezioni ad angolo retto nel modello piacentino⁸⁴.

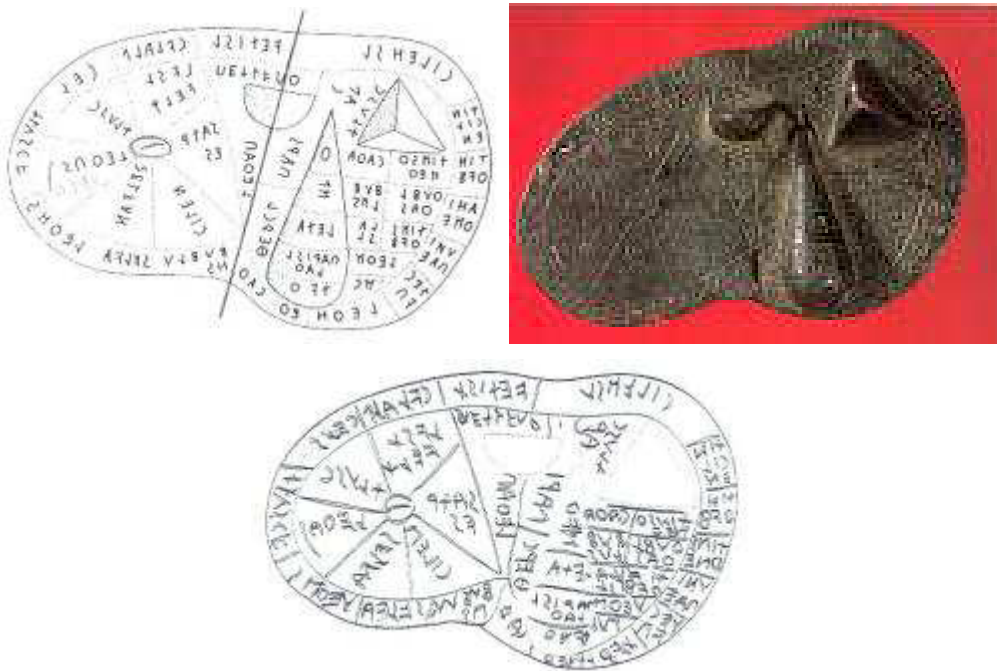


Fig. 2 Fegato di Piacenza (da RYKWERT 1981, p. 50).

2.4 Il mundus

Secondo la testimonianza di Dionigi di Alicarnasso, dopo l'intervento degli aruspici, si accendevano fuochi di sterpi in vari punti, che erano poi saltati a scopo rituale e purificatorio dai futuri abitanti. Si scavava poi una fossa, forse circolare, in cui si gettavano primizie e terra proveniente dalla madrepatria. La cavità era poi chiusa da una pietra e al di sopra si costruiva un altare⁸⁵. Sull'origine di questa parola si è molto dibattuto: in ambito religioso il *mundus* indicava solitamente l'accesso ad una o due camere sovrapposte, consacrate agli dei inferi⁸⁶. Non è improbabile tuttavia che il termine potesse assumere un significato più ampio, indicando ogni struttura dedicata a culti ctoni, dalla semplice fossa o pozzo a strutture più elaborate⁸⁷. Servio, ad esempio, afferma che solo gli dei superni potevano avere altari, mentre quelli *medioximi*

⁸⁴ DILKE 1992, pp. 32-33.

⁸⁵ D. HAL., *Ant. Rom.* I, 88.

⁸⁶ WEINSTOCK 1930, p. 115.

⁸⁷ ROSE 1931, pp. 116-117.

disponevano di *foci* (focolari) e che agli dei inferi erano consacrati dei *mundi*, anche se è l'unico a fornirci questi dati.

La parola è probabilmente di derivazione etrusca: la si è messa in relazione con l'universo (perché la volta celeste era pensata come concava dagli antichi), o con il verbo *movere* (perché avrebbe rappresentato il movimento del cielo)⁸⁸. L'etimologia potrebbe connettersi anche con il culto della dea etrusca *Munthu*, associata, con l'equivalente etrusca di Venere, *Turan* e col suo paredro *Atunis* (forse Adone), ai cicli di morte e rinascita della vegetazione⁸⁹. La pratica non era ignota neppure in ambiente italico, come dimostrano le tavole di Gubbio⁹⁰. Rose avanzò anche l'ipotesi che le origini remote di questa tradizione risalissero alle terramare, specialmente sulla base delle scoperte di Patroni, ma oggi queste affermazioni sono considerate con cautela⁹¹.

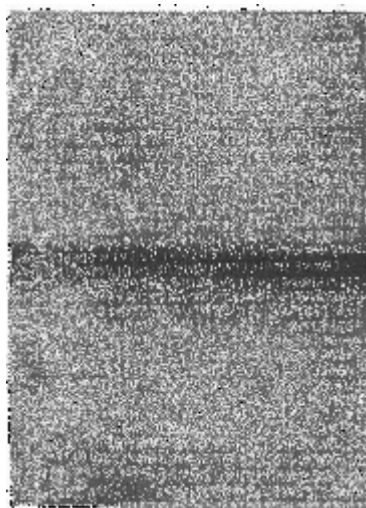


Fig. 3 La quarta delle Tavole di Gubbio (da FACCHINETTI 2000, p. 42).

Anche Romolo, secondo Ovidio e Plutarco, avrebbe scavato un *mundus* nel fondare Roma, ma gli autori antichi discordavano sulla sua ubicazione: sul Palatino (secondo Catone) o nel foro, presso il *comitium* (Plutarco)⁹². Quest'ultima affermazione può sembrare strana, perché secondo la leggenda Romolo fondò la città sul Palatino; probabilmente si tratta di un'interpretazione posteriore, che "nobilitò" così il cuore politico di Roma, riconnettendolo alle

⁸⁸ ROSE 1931, p. 116.

⁸⁹ STACCIOLI 1969, s.v. *mun, muni*.

⁹⁰ TAB. IGUV., VII a, 8.

⁹¹ ROSE 1931, pp. 125-127.

⁹² OV., *Fasti*, IV, 821; PLUT., *Rom.*, 11; CATO apud FEST., 154.

origini della sua storia (ad esempio, nel foro furono individuati sia il *lapis niger* sia la *figus Ruminalis*)⁹³. Alcuni studiosi, tuttavia, escludono che il *mundus* romuleo vada identificato con la *fossa* scavata dal fondatore sul Palatino.

Probabilmente sia Ovidio sia Plutarco ebbero come fonte Verrio Flacco, ma ciascuno riporta dati differenti: il primo dice che il *mundus* poggiava sulla roccia viva (*ad solidum*) e che era riempito con prodotti agricoli (*fruges*) e con la terra proveniente "da vicino" (*de vicino terra*), aggiunge che esso fu richiuso e vi fu eretto sopra un altare, ma non indica dove si trovasse. Plutarco, invece, riporta che il *mundus* era circolare, si trovava nel Comizio e che fu riempito con primizie e tutto ciò che era ritenuto necessario per la vita quotidiana; spiega poi che fu riempito con la terra che veniva dal luogo di origine dei futuri abitanti e che tutto il rito fu compiuto con la supervisione di esperti etruschi.

Un ulteriore *mundus* era consacrato a Cerere e ai Mani; questo particolare culto era officiato da uno specifico sacerdote o sacerdotessa, chiamato con l'appellativo di *mundalis* (si veda ad esempio un'iscrizione da Capua⁹⁴). Come spiega Festo, il *mundus Cereris* era aperto il 24 agosto, il 5 ottobre e l'8 novembre e si trattava di *dies religiosi*, in cui alcune attività, come combattere, muovere gli eserciti e tenere comizi, erano proibite; anche Ateio Capitone, citato da Festo, riporta queste tre date, pur senza menzionare esplicitamente Cerere⁹⁵. Il legame del *mundus* con la dea andrebbe ricercato negli aspetti ctoni ed agricoli del suo culto; Fowler ha proposto di interpretare il *mundus* come una sorta di granaio, considerando che il 24 agosto coincideva con la vigilia della festa degli *Opiconsivia*, in cui si celebrava il termine dell'immagazzinamento delle sementi, che sarebbero state impiegate nella semina successiva⁹⁶. Per quanto concerne le altre due date, in ottobre si seminava il farro e agli inizi di novembre la varietà chiamata *triticum*; gli aspetti ctoni sarebbero subentrati in seguito, su influenza delle concezioni etrusche dell'aldilà. Fowler ritiene, inoltre, che originariamente i coloni che fondavano un nuovo villaggio portassero parte del grano immagazzinato con

⁹³ ROSE 1931, p. 120.

⁹⁴ CIL, X, 3926.

⁹⁵ FEST., 126 L.

⁹⁶ FOWLER 1912, pp. 26- 27.

loro, per ragioni, per così dire, puramente pratiche ed agricole; il rito avrebbe nel tempo mutato il proprio significato, stabilendo un legame fra vecchio e nuovo insediamento⁹⁷. Lo studioso rileva alcune analogie con i riti compiuti in Grecia in occasione delle Tesmoforie, quando le donne lasciavano marcire carcasse di maiale in alcune camere dette *μεγαρα*; la carne putrefatta era poi mescolata con sementi ed utilizzata come particolare concime, dotato di poteri magici atti a favorire la prosperità dei raccolti. Inoltre, anche questa festa era celebrata in autunno, al tempo della semina⁹⁸. L'ipotesi è stata rifiutata da Weinstock, anche se si tratta di un tentativo plausibile di spiegare le tre date di apertura sulla base del ciclo agricolo: quest'ultimo ha obiettato che la distinzione delle due sementi non è così netta, per quanto ci hanno tramandato le fonti latine (ad esempio Plinio, Varrone, Columella, Virgilio⁹⁹) ed inoltre il *triticum* cominciò ad essere impiegato più tardivamente rispetto al *far* e ciò fa pensare che la terza data sia stata aggiunta in un secondo momento¹⁰⁰. Rose concorda sostanzialmente con Fowler, aggiungendo che il 4 ottobre, vigilia della seconda apertura, coincide con un'altra festa della dea, lo *ieiunium Cereris*¹⁰¹. È bene tuttavia ricordare che nessuna fonte romana fornisce questa spiegazione del rito in senso agrario, ad eccezione degli scolii di Berna a Virgilio¹⁰². È interessante notare che nessun autore menziona però il luogo esatto ove questo *mundus* era posto, forse vicino del tempio della dea presso il Circo Massimo; l'espressione *mundus in sacro Cereris*, che ricorre negli scolii di Berna sembrerebbe confermare effettivamente questa ubicazione¹⁰³. Il *mundus* romuleo, così come quello aperto in occasione dei riti di fondazione, a differenza di quello sacro a Cerere, non era più aperto, era costituito da un semplice pozzo sormontato da un altare e non era internamente diviso in due parti; probabilmente era connesso con la *decussis* del *cardo* e del *decumanus*,

⁹⁷ FOWLER 1912, pp. 28-29.

⁹⁸ FOWLER 1912, p. 32.

⁹⁹ PLIN., *Nat. Hist.*, XVIII, 205; VARRO, I, 34; COL., II, 8; Verg., *Georg.*, I, 219 ss.

¹⁰⁰ WEINSTOCK 1930, p. 115.

¹⁰¹ ROSE 1931, p. 116.

¹⁰² SCHOL. BERN., in *Verg. Buc.*, III, 104.

¹⁰³ LE BONNIEC 1958, pp. 178-179.

ma non si sa se si trovasse all'incrocio dei due assi o fosse spostato più a nord o ad ovest¹⁰⁴.

È probabile che a questo punto la città ricevesse il suo nome. L'unica fonte riguardo a questa cerimonia è lo scrittore bizantino Giovanni Lido, che afferma che ogni città aveva tre nomi, uno segreto, uno sacrale e uno pubblico¹⁰⁵. Tuttavia, la versione di Giovanni Lido, benché tarda e isolata, potrebbe avere un fondamento antiquario valido, perché ben attestata dalle fonti letterarie più antiche, ad esempio nei *Fasti Praenestini*, in Solino, Servio, Macrobio; Plinio ricorda addirittura come un magistrato, Valerio Sorano, fu condannato a morte per aver rivelato il nome segreto di Roma¹⁰⁶.

Forse si tratta di una credenza di origini etrusche, secondo cui nel nome della città risiedeva il suo destino; inoltre i Romani erano soliti cambiare i nomi alle città conquistate, considerando quello vecchio di cattivo augurio (ad esempio *Maleventum/ Beneventum, Agyllae/ Caere*)¹⁰⁷.

2.5 Il solco primigenio



Fig. 4 Il solco primigenio (da FILIPPI 1983 a, p. 142).

¹⁰⁴ ROSE 1931, p. 122.

¹⁰⁵ LYD., *De mens.*, IV, 73.

¹⁰⁶ FASTI PRAEN., *ad diem 21 Dec.*; SOLIN., I, 1,5; MACR., *Sat.*, III, 9,3-5; SERV. *ad Aen.* I, 227; PLIN., III, 65

¹⁰⁷ CARAFA - D'ALESSIO 2006, p. 431.

La definizione del *sulcus primigenius* era uno dei momenti più sacri di tutta la cerimonia di fondazione: si tratta di un solco tracciato secondo un rituale preciso¹⁰⁸.

Gli autori antichi non sono tuttavia concordi nel definire quest'aratura: Dionigi di Alicarnasso, Ovidio, Giovanni Lido e Zonara affermano che il percorso del solco definisce quello delle mura, mentre per Tacito e Plutarco definiva il pomerio ed anche la critica moderna si è divisa sull'interpretazione da dare¹⁰⁹. Recentemente Carandini ha riproposto la prima ipotesi, osserva che la tradizione che collega il *sulcus* al percorso delle mura è più antica, perché già attestata in Catone e maggiormente riportata dagli autori, mentre la seconda risalirebbe solo all'età imperiale. Inoltre, il *sulcus* rivolto dalla parte della città e le zolle rivolte verso l'esterno rappresentavano simbolicamente il *murus* e la *fossa* che proteggevano l'abitato; il solco era poi interrotto dove sarebbero sorte le porte. Questo può difficilmente applicarsi al pomerio, che è un limite continuo, mentre è compatibile con la *sanctitas* della cortina muraria e lo *ius* delle porte¹¹⁰. Oltre che dagli autori antichi, una testimonianza della persistenza e dell'importanza del solco primigenio, proviene dallo statuto della colonia spagnola di Iulia Genetiva, fondata nel 44 a.C. nella Baetica: il testo ricorda come i confini dello spazio urbano fossero stati definiti dal solco dell'aratro; un passo molto simile è contenuto nella Lex Municipalis di Taranto, risalente al I sec. a.C.¹¹¹. È estremamente probabile che il *sulcus* fosse tracciato anche nel caso di insediamenti pre-romani, che poi ottenevano il *plenum ius*; non si tratta solamente di quegli abitati indigeni che non disponevano di una vera e propria struttura urbana, ma anche di città pienamente organizzate, come quelle etrusche e magno-greche. Ad esempio, a Capua, sono stati ritrovati quattro cippi confinari iscritti, risalenti al 36 a.C., quando la città fu dedotta come colonia per iniziativa di Augusto¹¹².

¹⁰⁸ LE GALL 1970, p. 59.

¹⁰⁹ OV., *Fasti*, IV, vv. 817-836; LYD., *De mens.*, IV, 50; ZONARA, VII, 3; TAC., *Ann.*, XII, 24; PLUT., *Rom.*, XI, 1-2,2.

¹¹⁰ CARANDINI 2006, p. 287.

¹¹¹ CIL, III 5439.

¹¹² BONETTO 1998, p. 171.

Il solco primigenio era tracciato con un aratro di bronzo, a cui erano aggiogati all'esterno un toro bianco e all'interno una mucca bianca; il solco probabilmente era tracciato in senso antiorario, secondo quanto Romolo stesso fece. La stiva dell'aratro era disposta obliquamente, in modo da far ricadere la terra all'interno del solco; l'aratore portava la toga stretta intorno al corpo e si copriva il capo con un lembo di essa (*cintus gabinus*, poiché si riteneva che quest'uso fosse nato a *Gabii*). I grammatici antichi addirittura ritenevano che il vocabolo *urbs* derivasse da *urvum* (curva del manico dell'aratro) e *urvare* (tracciare un circuito con l'aratro)¹¹³. Nei punti in cui dovevano aprirsi le porte, l'aratro era sollevato e trasportato per tutta la lunghezza della porta: per questo gli antichi commentatori ritenevano che il vocabolo *porta* derivasse dal verbo *portare*¹¹⁴. Le porte erano considerate come soggette alla giurisdizione civile, mentre le mura erano sacre¹¹⁵. Alcuni autori antichi, fra cui Tacito e Plutarco, ritengono che il *sulcus* fosse delimitato da cippi di confine; questa affermazione pare confermata dalla *Lex Coloniae Genetivae* e un cippo iscritto ritrovato a Capua, posto "sulla linea dove è stato condotto l'aratro", su ordine di Augusto stesso¹¹⁶. Varrone e Livio ritengono anche questo rito di origine etrusca¹¹⁷.

Sulle monete, anche in età imperiale, è frequente la rappresentazione dell'aratro e dei buoi che tracciano il solco primigenio (ad esempio, monete da Beirut e Celsa di età claudia o di Saragozza coniate sotto Claudio e Caligola)¹¹⁸.

2.6 Il pomerium

Il pomerio era lo spazio di terreno non coltivato e considerato come sacro, lungo le mura cittadine, sia all'interno sia all'esterno; Livio e Varrone lo definiscono come un luogo su cui era stata chiesta l'approvazione divina, cioè *inauguratus*¹¹⁹. Secondo Varrone, il termine deriva da *post murum*; anche la filologia moderna pare concordare in quest'interpretazione (* *pos* +

¹¹³ VARRO, *De lin. Lat.*, V, 127, 135; FESTUS, s.v. *Urbs*.

¹¹⁴ CATO in SERV., *ad Aen.*, V, 775; VARRO, *De lin. Lat.*, V, 143; PLUT., *Rom.*, XI, 2.

¹¹⁵ FILIPPI 1983 a, p. 140.

¹¹⁶ PLUT., *Rom.*, XI, 1-2,2; TAC., *Ann.* XII, 24; CIL X, 3825.

¹¹⁷ VARRO, *De lin. lat.*, 5, 143; LIV., 1, 44, 3.

¹¹⁸ RYKWERT 1981, p. 66.

¹¹⁹ VARRO in SOLIN. I 18; CATO in SERV., *ad Aen.* 5, 755.

moiriom)¹²⁰. Secondo il linguaggio augurale, si trattava di un'entità posta all'interno delle mura, che stabiliva il confine degli auspici urbani, vale a dire quella porzione di *ager effatus* e *liberatus*, che è stato inaugurato, e quindi non è più *ager* ma *urbs*. Il pomerio, inteso come limite continuo interno alle mura, consente dunque di distinguere ciò che è interno od esterno alle mura: ciò comporta diverse conseguenze, ad esempio per ciò che riguarda la distinzione fra *l'imperium domi* (investitura civile, che dura quanto la carica) e *l'imperium militiae* (assunzione di un potere militare, limitato alla durata della campagna); un comandante perde il secondo tipo di *imperium*, quando varca una porta cittadina¹²¹. Inoltre, poiché lo spazio interno fra i cippi che delimitano il pomerio e le mura non è inaugurato, è possibile, durante gli assedi, che l'esercito penetri attraverso le porte in questa fascia, senza per questo contaminare la *sanctitas* delle mura. Carandini ha recentemente proposto che questo fosse anche il significato originale di *pomerium*, mentre in seguito si sarebbe considerata come tale la fascia esterna ed interna alle mura, anch'essa inaugurata¹²².

Come il solco primigenio, il pomerio era tracciato da un aratro di bronzo cui erano aggiogati un toro e una vacca bianchi. La scelta del bronzo non è casuale, perché non solo l'uso di strumenti bronzei è tipico dei riti arcaici, precedenti l'impiego del ferro, ma è anche collegata a Giove. Anche l'usanza di *inaugurare* il pomerio è considerato un rito di origine etrusca, comune però anche al mondo italico, come mostra l'iscrizione marrucina di Rapino¹²³.

Gli scrittori e storici antichi non forniscono tutti la stessa descrizione del percorso del *pomerium* primitivo; secondo Tacito, questo cominciava dall'*Ara Maxima Herculis*, proseguiva verso l'*Ara Consi* nel Circo Massimo, la *Meta Sudans* presso le *Curiae Veteres*, il sacrario dei *Lares Publici* nel Foro e, dopo aver oltrepassato il tempio di Vesta, giungeva nel Foro Boario. Sempre secondo Tacito, il percorso includeva ancora alcuni cippi di confine posti all'epoca della fondazione¹²⁴. Questo percorso era annualmente ripercorso in

¹²⁰ VARRO, *De lin. Lat.*, IV, 143.

¹²¹ CARANDINI 2006, pp. 171-173.

¹²² CARANDINI 2006, p. 174.

¹²³ CATALANO 1978, pp. 482-485.

¹²⁴ TAC., *Ann.*, XII, 24.

occasione dei Lupercali¹²⁵. Il *pomerium* era sacro al *Deus Fidus*, a Marte e a *Terminus*, in onore dei quali erano celebrati vari riti, soprattutto i *suovetaurilia*, cioè il sacrificio di un maiale, di un toro e di un ariete. A Roma, questo sacrificio era compiuto in Campo Marzio, ogni cinque anni, con particolare solennità, mentre ogni proprietario terriero compiva la cerimonia privatamente, ogni anno nel mese di maggio, facendo girare gli animali intorno ai campi, prima di compiere un sacrificio. Questa cerimonia rimanda a quella pubblica dell'*amburbium*, in cui si ripercorrevano i confini della Roma romulea, mentre i *Fratres Arvales* celebravano i *suovetaurilia* ai limiti dell'*ager romanus*; è possibile che anche questi rituali abbiano un'origine italica, in base ai riferimenti contenuti nelle Tavole di Gubbio¹²⁶.

Riguardo alla sua origine, gli archeologi e i filologi sono discordi: alcuni gli attribuiscono antecedenti etruschi, mentre altri affermano che non ci sono tracce certe dell'esistenza di *pomeria* etruschi; d'altra parte, anche Cicerone sosteneva che gli aruspici etruschi, pur così stimati a Roma, non avevano le competenze adatte per decidere su questioni relative al *pomerium* e Varrone afferma che quest'ultimo era presente solo in città di fondazione latina, come Roma e Ariccia, e non in centri urbani di origine etrusca¹²⁷. Nella lingua etrusca tuttavia esistono parole come *tular* o *tularu*, legate alla nozione di confine. Un cippo rinvenuto a Perugia forse indica i confini cittadini, mentre nelle Tavole di Gubbio è usata la parola umbra *tuder*, che ha una radice etrusca, sempre a proposito dei confini. Agenio Urbico, autore di un trattato di agrimensura, ricorda come esistesse un pomerio esterno alle mura, e a volte anche uno interno¹²⁸.

Secondo la tradizione, l'onore di ampliare il pomerio spettava a chi aveva esteso i confini del mondo romano. Anche nel mondo greco esisteva una fascia prospiciente le mura, non edificabile, definita *abaton*¹²⁹.

¹²⁵ KIRSOPP MICHELS 1953, p. 39.

¹²⁶ FROTHINGHAM 1915 b, p. 156.

¹²⁷ CIC., *De div.*, II, 25, 75; VARRO, *De lin. Lat.*, V, 143.

¹²⁸ AGEN. URB., *De controv. agr.* IX, 5.

¹²⁹ MARTIN 2003, pp. 190-191.

3. Le operazioni tecniche

3.1 I gromatici

Gli agrimensori erano chiamati a Roma con molti nomi, che traevano origine dalle attività che svolgevano o dagli strumenti usati: *mensores* (misuratori), *agrimensores* (misuratori di campi), *finitores* (delimitatori di confini), *metatores* (da *meta*, palina), *decampedatores* (da *decapenda*, asta di 10 piedi), gromatici (da *groma*, squadra agrimensoria). Nel periodo repubblicano il termine più usato è *finitor*, mentre *agrimensor* e *gromaticus* si diffusero specialmente in età imperiale. Essi avevano un ruolo fondamentale non solo quando si fondava una nuova città, ma presiedevano anche all'impianto degli accampamenti, alle assegnazioni demaniali, alla compilazione di catasti ed erano sia civili sia militari¹³⁰. Durante la repubblica erano alle dirette dipendenze dei magistrati; da Cicerone sappiamo che al seguito dei decemviri agrari vi erano duecento *finitores* di origine equestre, il che testimonia l'importanza della loro posizione sociale¹³¹. In età imperiale la maggior parte dei gromatici era di estrazione più modesta, soprattutto libertina, come si evince dalle iscrizioni. La loro professione era tuttavia minuziosamente regolata dallo Stato, da cui la maggior parte dipendeva; erano divisi in *collegia* (corporazioni) e furono istituite scuole per istruirli; al termine dei corsi si svolgevano esami e solo chi li superava poteva definirsi *ensor professus*. Sappiamo che esistevano *mensores* militari (che tuttavia potevano anche partecipare a progetti civili), altri impiegati nei *tabularia*, nelle amministrazioni pubbliche o che esercitavano la libera professione. Dividere terreni senza avere una specifica preparazione era considerato un reato e le pene per gli agrimensori fraudolenti erano molto gravi¹³². La loro formazione doveva probabilmente comprendere gli studi inerenti alla tecnica agrimensoria, l'uso degli strumenti, la redazione di mappe, la geometria. E' plausibile tuttavia che, al di là delle nozioni basilari, il livello non dovesse essere il medesimo per tutti. Dai trattati contenuti nel *Corpus Agrimensorum* si può dedurre che anche la

¹³⁰ DILKE 1992, pp. 35-36.

¹³¹ CIC., *De lege agr.*, 2, 13-32.

¹³² DILKE 1992, pp. 44-45.

fisica terrestre e l'astronomia rivestissero un ruolo importante¹³³. I *gromatici* dovevano avere anche nozioni di giurisprudenza, poiché si occupavano delle norme relative alla proprietà fondiaria: per risolvere le controversie riguardanti il possesso del terreno, si consultavano le *formae* bronzee da loro redatte. I terreni misurati, infatti, erano poi divisi in lotti e distribuiti tramite estrazione a sorte. La proprietà dei lotti era registrata su piante incise su tavolette di bronzo, di cui una copia era conservata a Roma nel *Tabularium* e l'altra presso la comunità. Questa procedura era piuttosto diffusa in età imperiale, ma ha precedenti in età repubblicana. Per controversie particolarmente gravi, era l'imperatore stesso a nominare l'agrimensore-giudice; ancora nel 597 d.C., il papa Gregorio I, in una lettera al vescovo di Siracusa, ricorda che ci si rivolgeva ai *gromatici* in caso di dispute in materia agricola¹³⁴.

3.2 Gli strumenti

Grazie alle testimonianze letterarie (in particolare Vitruvio ed Erone) abbiamo un'idea piuttosto precisa degli strumenti che erano utilizzati dagli agrimensori. Alcuni strumenti sono noti perché si sono conservati o possediamo le loro raffigurazioni; una scoperta di grande importanza fu quella, nel 1912, del laboratorio di un *gromaticus* pompeiano, di nome *Verus*, da cui provengono un metro pieghevole, compassi di bronzo con punte di ferro, un cono di bronzo di cui non si conosce l'uso, tenaglie, una ghiera conica, le parti metalliche di una *groma*, una meridiana portatile in avorio, oltre a due cassette di legno e all'occorrenza per scrivere¹³⁵. La *groma* era lo strumento da cui gli agrimensori traevano il loro nome; il termine deriva dal greco γῶμων o γῶμα, passato in latino attraverso l'etrusco *cruma*¹³⁶. Quest'utensile è raffigurato in alcune stele (fra cui quelle di Ebuzio Fausto, proveniente da Ivrea e di Marco Mevio, oltre alla stele pompeiana di *Popidius Nicostratus*) e di esso si sono conservati alcuni esemplari a Pompei, Pfunz (Baviera) e nel Fayyum in Egitto.

¹³³ DILKE 1992, pp. 48-51.

¹³⁴ FILIPPI 1983 b, pp. 143-146.

¹³⁵ DILKE 1992, p. 73.

¹³⁶ GRENIER 1948, p. 21.



Fig.5 Le stele di Marco Mevio ed Ebuizio Fausto, con raffigurazione della groma (da PANERAI 1983, p. 116).

Era composta da una croce di metallo, detta *stella*, con fili a piombo alle quattro estremità, posta orizzontalmente su di un'asta di legno guarnita di ferro (*ferramentum*), in modo da sovrastare una tavoletta con una croce incisa (*decussis*), i cui assi erano fatti coincidere con il cardine e il decumano definiti dall'agrimensore e riportati sul terreno¹³⁷. Dal laboratorio di *Verus* proviene anche una meridiana portatile, costituita da una cassetta d'avorio con il quadrante suddiviso da tredici linee incise convergenti; un altro modello, circolare, proviene da Cret- Chatelard in Francia¹³⁸.

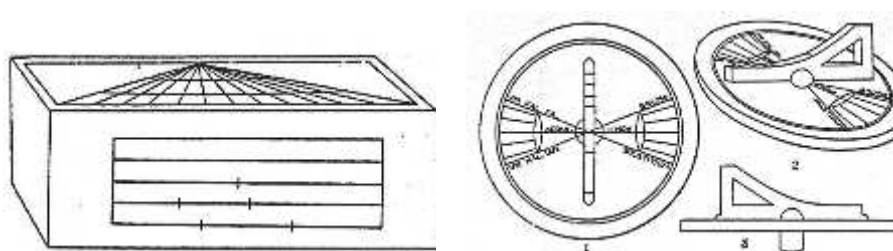


Fig.6 Ricostruzione della meridiana portatile rinvenuta a Pompei e di quella di Cret - Chatelard (da DILKE 1992, pp. 71-72).

Per delimitare lo spazio, un'asta di bronzo, detta *sciotherum*, era collocata al centro di un cerchio e i due punti in cui l'estremità dell'ombra proiettata dall'asta toccava la circonferenza prima e dopo mezzogiorno erano segnati ed

¹³⁷ DILKE 1992, pp. 69-70.

¹³⁸ DILKE 1992, pp. 71-72.

uniti fra loro: l'asse di questa corda definiva il cardine, mentre la direzione della corda indicava il decumano.

Il *chorobates*, realizzato probabilmente in legno era utilizzato per i lavori di livellamento. Questo strumento era un cavalletto con piedi verticali, munito in superficie di un canale e lateralmente di due fili di piombo (*perpendicula*), che consentivano di posizionarlo verticalmente.

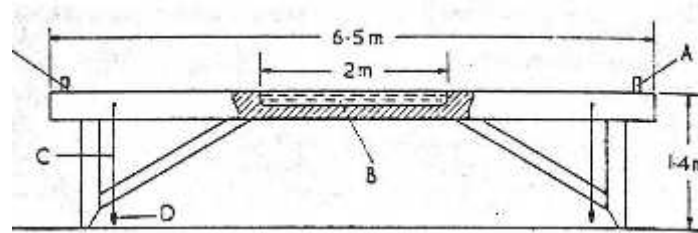


Fig. 7 Corobate (da DILKE 1992, p. 74).

La *libella* (livella), di cui ci sono giunti alcuni esemplari, era costituita da due bracci ad angolo retto, mentre dal vertice cadeva un filo a piombo al centro di una barra¹³⁹.

La *dioptra* poteva essere usata sia per i rilevamenti sia per le osservazioni astronomiche, e può essere considerato l'antenato del teodolite o del tacheometro moderni; era costituita da una base terminante in un disco di bronzo, con un mozzo a ruota dentata, su cui s'innestavano una serie di ingranaggi, un semicerchio dentato e un disco inclinabile. Il disco era munito di un'asta con due mirini; su questa struttura, al posto del disco, poteva anche essere inserita una livella ad acqua, formata da una barra di legno con all'interno un condotto, collegato a due tubi di vetro, posti alle estremità. Si versava poi acqua nei tubi, che, se lo strumento era in posizione verticale, raggiungeva lo stesso livello¹⁴⁰.

¹³⁹ DILKE 1992, pp. 74-76.

¹⁴⁰ DILKE 1992, pp. 76-78.

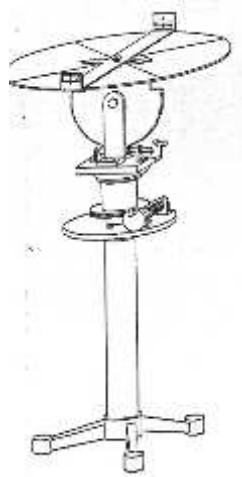


Fig. 8 Dioptra (da DILKE 1992, p. 80).

Sappiamo che era in uso anche la stadia, chiamata *decempeda* (perché lunga dieci piedi) o *pertica*: si trattava di un'asta graduata con indicatore a disco, che poteva essere alzata e abbassata tramite una corda. Alcuni esemplari di *decempeda* provengono da Pompei e da Enns (Austria settentrionale); i reperti di Enns conservano ancora le tacche che consentivano di misurare i sottomultipli del *pes Drusianus* e del *pes monetalis*. L'*hodometron* era utilizzato per misurare le distanze: poteva essere applicato ad un carro e, tramite una serie di dischi dentati e viti, contava i giri compiuti dalle ruote, tramite un quadrante graduato posto sull'apparecchio. Vi era anche un altro strumento, che lasciava cadere automaticamente sassi in vasi di bronzo ad ogni miglio percorso¹⁴¹.

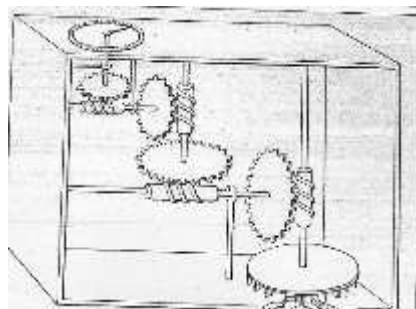


Fig. 9 Hodometron (da DILKE 1992, p. 80).

¹⁴¹ DILKE 1992, p. 79.

3.3 I modi di suddivisione del suolo

La suddivisione del terreno si basava su allineamenti perpendicolari, detti *limites*, che, secondo il loro orientamento erano chiamati cardini o decumani; il cardine e il decumano massimi erano i *limites* principali. I quadrati che si originano dall'incrocio fra cardini e decumani, di solito misurano 20x 20 *actus* (vale a dire la base metrica agraria della centuria, corrispondente a 120 piedi romani). Questo sistema si diffuse particolarmente in Italia Settentrionale e fu, più in generale, quello maggiormente utilizzato. Fra gli altri metodi, vi è quello *per strigas* (rettangoli con il lato corto disposto lungo la linea che rappresenta l'asse principale del sistema di suddivisione) *et scamna* (rettangoli disposti perpendicolarmente ai precedenti), impiegato in Italia sin dall'epoca arcaica, come si vede a Terracina e Priverno.

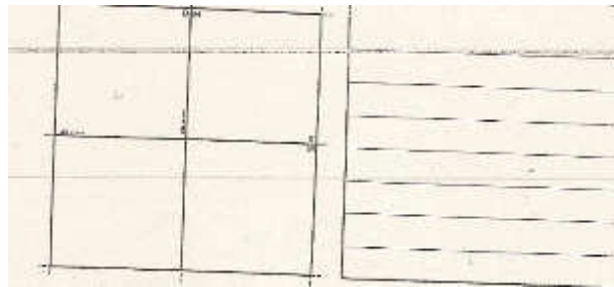


Fig. 10 Schema della divisione per centuriae e per strigas et scamnas (da CAMAIORA 1983 a, p. 86).

Si poteva poi adottare centurie rettangolari di forma allungata (Cosa, Aquino, Cremona); in questa categoria si fanno rientrare anche le divisioni per assi paralleli intersecati perpendicolarmente da limiti molto distanti fra loro (ad esempio a Lucera, dove l'intervallo fra *limites* è di 80 *actus*)¹⁴². Internamente, le centurie erano divise tramite i *limites intercisivi*, che la suddividevano in singoli appezzamenti e avevano inoltre funzione di confine e drenaggio dello spazio centuriato. Questi *limites* si sono raramente conservati, perché erano costituiti da siepi, sentieri, muretti, filari di alberi. La centuria può essere divisa in quattro quadrati di 10 x 10 *actus*, come a Firenze, Padova o Bassano, in due parti uguali (ad esempio a Cesena), oppure in strisce rettangolari (quattro di 20 x 5 *actus* a Padova, tre di 20 x 7 *actus* ad Asolo)¹⁴³.

¹⁴² CAMAIORA 1983 a, pp. 85-87

¹⁴³ CAMAIORA 1983 b, pp. 92-93.



Fig. 11 Divisione per strigas et scamna, miniatura dal manoscritto Arcenarius A, VI sec. d.C. (da CAMAIORA 1983 a, p.86).

3.4 Le procedure

Le assegnazioni di terreno (*adsignationes*) erano stabilite dal potere centrale sia nel caso di assegnazioni *virittane* (i coloni dipendevano amministrativamente da Roma) sia coloniarie. In età monarchica era il re a decidere; secondo Varrone e Cicerone, Romolo e Numa furono i primi a compiere assegnazioni *virittane*, mentre secondo Livio e Dionigi di Alicarnasso, Anco Marzio avrebbe fondato la prima colonia, Ostia¹⁴⁴. In età repubblicana, i comizi sancivano l'*adsignatio* tramite una legge agraria, che poteva essere proposta da un console, un tribuno della plebe o un pretore. La legge stabiliva l'ubicazione del territorio, la sua estensione, il numero di coloni da inviare e le modalità di distribuzione; nel caso di una fondazione di colonia, era necessaria una seconda legge, che definiva l'organizzazione del nuovo insediamento. Usualmente erano nominati dei *Tresviri Agris Dandis Adsignandis*, che eseguivano la distribuzione; sappiamo però che queste commissioni potevano contare un maggior numero di membri¹⁴⁵.

I commissari incaricati si recavano nel luogo da centuriare con gli agrimensori, stabilendo l'orientamento del cardine (nord-sud) e del decumano (ovest-est) massimi; anche altri orientamenti erano però possibili: l'*ager Campanus* e altri *agri* ebbero il decumano massimo orientato in direzione nord-sud¹⁴⁶.

¹⁴⁴ VARRO, *De re rustica*, I, 10,2; CIC., *De re publica*, II, 14,26; LIV., I, 33; D. HAL., *Ant. Rom.* III, 44.

¹⁴⁵ FILIPPI 1983 c, pp. 124-125.

¹⁴⁶ HYG. GR., *De limit. const.*, I, 21-25.

individuavano cardine e decumano massimi, poi gli altri *limites*¹⁴⁹.

Oltre a definire le centurie, si provvedeva a determinare le suddivisioni interne, corrispondenti alle singole aliquote. I *limites* si numeravano in base alle quattro regioni che l'incrocio dei due assi creava: *pars dextera* e *sinistra* a partire dal decumano, *pars antica* e *postica* rispetto al cardine¹⁵⁰. In caso di terreni non pianeggianti si faceva ricorso ad una tecnica chiamata *cultellatio*, che consentiva di misurare i terreni in pendenza rapportandoli al piano orizzontale. Qualora vi fosse una valle molto profonda, che non consentiva all'agrimensore di vedere la parte opposta, un'asta verticale era posta all'estremità della pertica su cui si basava l'allineamento, traguardare su questa verticale e prolungare l'allineamento tramite un filo a piombo; nel caso di una valle più ristretta, era sufficiente piantare almeno tre paline sul lato opposto, traguardarle, trasferire la groma su questo versante e traguardare per controllo quelle poste sulla sponda precedente¹⁵¹. Una volta terminata la suddivisione de suolo, agli incroci dei *limites* erano posti i cippi in pietra detti *termini*. Nel caso di una colonia, i confini erano tutti posti all'interno del suo territorio, ed erano chiamati *fines*¹⁵². Le loro forme e misure erano stabilite nei contratti relativi all'esecuzione della misurazione. I cippi confinari graccani, del Triumvirato ed augustei erano cilindrici, mentre sotto Nerone, Vespasiano e Traiano si utilizzarono invece *termini* quadrati. La direzione dei *limites* era indicata da due linee incrociate poste sulla sommità del cippo (*decussis*), di solito erano indicate anche le coordinate della centuriazione. I *termini* posti al centro della *pertica* recavano la sigla KM DM (*kardo maximus decumanus maximus*), mentre su quelli posti agli incroci erano indicati la regio e il numero di cardine o decumano rispetto ai due assi principali; in alcuni casi erano anche apposti i nomi degli esecutori della misurazione. Altri cippi erano utilizzati per indicare i confini delle *sortes* all'interno delle centurie, oppure recavano simboli che indicavano la vicinanza di un bosco sacro, di un pozzo o una sorgente, la presenza di un fiume o del confine del territorio centuriato. Oltre ai cippi,

¹⁴⁹ DILKE 1992, pp. 88-89.

¹⁵⁰ DILKE 1992, pp. 90-92.

¹⁵¹ FRONTIN., *De arte mens.*, I, 4-6.

¹⁵² DILKE 1992, pp. 98-99.

potevano essere impiegati come segnali di confine anche alberi, muretti, fossati, sepolcri, sponde di corsi d'acqua, scarpate, creste di monti¹⁵³.

3.5 Centuriazione urbana e dell'ager cittadino

Gli agrimensori avevano un ruolo fondamentale anche del definire il reticolo viario e i vari lotti.

Il punto di riferimento per le misurazioni era la *decussis* degli assi maggiori, detta anche *umbilicus* della città.

Quando una nuova città era fondata su di un terreno libero da preesistenze, i gromatici di solito facevano coincidere il centro dell'insediamento con quello della centuriazione, anche se gli stessi trattatisti riconoscono la difficoltà di attuazione di tale principio, soprattutto a causa degli ostacoli naturali; questo tipo di organizzazione è visibile solo in alcune città africane. In altri casi, si facevano incrociare *cardo* e *decumanus maximi centuriationis* in un luogo vicino alla città, come avviene ad esempio a *Parma, Ariminum, Luca, Forum Corneli, o Dertona*¹⁵⁴. In molti casi, la scelta dell'orientamento della città e quello del territorio rispondevano a criteri diversi o non erano contemporanei: era dunque necessario adottare orientamenti differenti. A Firenze, ad esempio, la centuriazione dell'ager segue il corso dell'Arno, mentre il centro urbano è orientato secondo i punti cardinali; differenti sistemi di centuriazione erano presenti a Brescia, Cremona e Pisa. Città e territorio potevano poi addirittura essere nettamente distinti, senza alcun contatto topografico, come avveniva a Cosa: l'abitato si sviluppò sulla collina per esigenze difensive, mentre ai suoi piedi si estendeva la campagna centuriata. Si tratta di una situazione piuttosto frequente in Cisalpina (ad esempio a Pavia, Como, Bergamo, Mantova, Verona), ed è dovuta soprattutto a ragioni di pianificazione territoriale¹⁵⁵.

4. I confini

¹⁵³ DILKE 1992, pp. 103-106.

¹⁵⁴ REGOLI 1984, pp. 102-103.

¹⁵⁵ REGOLI 1984, pp. 104-105.

4.1 Sacralità dei confini

Per i Romani, i confini erano sacri, e protetti da un dio, chiamato *Terminus*.

La sacralità dei confini era considerata un'eredità dal mondo etrusco: Giove, nel consegnare i campi dell'Etruria agli abitanti, impose loro di misurare e contrassegnare i terreni, affinché non sorgessero dispute e contese suscitate dall'avidità umana. Il dio, non a caso, era considerato il garante della *fides* e per questo invocato nei giuramenti; presso il tempio di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio aveva sede anche un santuario di *Terminus*, considerato addirittura più antico dello stesso tempio di Giove¹⁵⁶. Inoltre, secondo un'altra leggenda (riportata fra l'altro anche da alcuni trattati di agrimensura), la ninfa *Vegoia*, chiamata *Begoe* in lingua etrusca, rivelò all'aruspice *Arruns* che chi avrebbe spostato illecitamente i confini, sarebbe stato maledetto dagli dei¹⁵⁷. Il dio Termine era venerato sia pubblicamente sia dai singoli proprietari terrieri; il suo culto ricorda quello greco di *Zeus horaios*, che proteggeva i confini fra stati, oltre che quelli fra privati.

In Grecia, anche la venerazione delle erme, sempre legate ai confini, era di pari importanza, come dimostra il celebre episodio della mutilazione delle erme compiuta da Alcibiade e dalla sua cerchia.

Le pene previste per chi spostava o asportava i cippi erano molto severe e attribuite allo stesso Numa: il colpevole era proscritto e maledetto. Punizioni così dure non erano una semplice tutela della proprietà pubblica o privata, ma sanzionavano un'infrazione alle leggi divine; spesso è il cippo stesso a recare maledizioni contro chi lo manometta¹⁵⁸.



¹⁵⁶ CATALANO 1978, p. 466.

¹⁵⁷ DILKE 1992, p. 33.

¹⁵⁸ RYKWERT 1981, pp. 133-134.

Fig. 13 Cippi gromatici da S. Angelo in Formis (Na) e da Carmignano del Brenta (Pd).
(da FILIPPI 1983 d, p. 136).

In età storica non abbiamo testimonianze dell'applicazione di questa pena, ma la *Lex Mamilia*, di età cesariana, puniva le modifiche illegali dei confini con sanzioni pecuniarie piuttosto onerose; la *Lex Iulia Agraria*, attribuita a Caligola, stabiliva una multa di ben cinquanta aurei. Adriano condannava i nobili che si fossero macchiati di tale reato alla relegazione e i plebei a due anni di lavori forzati o a pene corporali; in età tardo-antica fu stabilita per gli aristocratici anche la confisca dei beni e la condanna al lavoro in miniera per gli schiavi¹⁵⁹. Per quanto riguarda il culto, il *gromaticus* Siculo Flacco ricorda che il cippo, prima di essere posto nel terreno, era consacrato e adornato con ghirlande, e si celebrava un sacrificio a *Terminus*, facendo ardere la vittima sul fuoco di una torcia e versandone il sangue nella fossa insieme con frutti, fave, incenso e vino, oltre a piccoli oggetti come cocci, frammenti di vetro, pezzi d'osso, vasetti fittili, carboni, gesso¹⁶⁰. Ovidio narra come in occasione dei *Terminalia* (23 febbraio, si riteneva che la festa fosse stata istituita da Numa) si offrivano al dio un agnello, un maialino e della frutta¹⁶¹. La sacralità dei confini era sottolineata anche dalla presenza di tempietti che sorgevano agli incroci dei *limites*, chiamati *compita*. Questi ultimi avevano la forma di edicole ed avevano tanti ingressi quanti i terreni che confinavano in quel punto; vicino ad ogni ingresso doveva essere posto un altare, per permettere a ciascun confinante di sacrificare ai Lari¹⁶².

4.2 *Mundus e terminus*

I due riti, quello che creava il *mundus* e quello di posizionamento di un cippo, sono molto simili: in entrambi i casi si scavava una fossa, vi si ponevano offerte, si facevano sacrifici, si istituiva un'ara (che nel secondo caso è costituita dal cippo stesso). Vi sono però alcune differenze: nella fondazione della città non si fa esplicito riferimento al dio *Terminus*, né si fanno sacrifici cruenti; nel secondo caso si offrono fave e vino, che sono tipiche delle offerte

¹⁵⁹ FILIPPI 1983 d, pp. 138-139.

¹⁶⁰ SIC. FLACC., *De condic. agr.*, I, 5-15.

¹⁶¹ OV., *Fasti*, II, vv. 639-640.

¹⁶² FILIPPI 1983 d, p. 138.

ai morti. Il *mundus* è, però, anch'esso connesso, anche se non in modo esclusivo, con l'aldilà, perché sacro agli dei inferi, oltre che a Vesta e Cerere¹⁶³; Macrobio, ad esempio, riferisce esplicitamente che esso era sacro a *Proserpina* e a *Dis Pater*¹⁶⁴.

Da un punto di vista antropologico, si è rilevato che il *mundus*, con la sua forma circolare e la presenza di frutti della terra, rimanda simbolicamente all'utero femminile (ma richiama anche la tomba), mentre la parte "maschile" è rappresentata dall'aratro che traccia il solco primigenio, così come il cippo, con la sua forma, nella definizione dei confini. I sacrifici erano offerti non a tutte le pietre di confine, ma solo a quelle che erano qualificate come *termini sacrificales*¹⁶⁵.

5. Le porte

5.1 I confini e le porte

La cinta di mura svolge un ruolo fondamentale nella definizione della città: sancisce immediatamente la differenza fra ciò che è "dentro" e ciò che è "fuori", fra civiltà e barbarie, fra ordine e caos; nelle fonti letterarie è uno degli elementi costitutivi e fondanti della città. Il loro valore ideologico e simbolico spiega perché anche le nuove città che sorgevano in territori pienamente pacificati e senza specifiche esigenze militari fossero dotate di mura¹⁶⁶. Nel mondo etrusco, secondo lo Pseudo - Servio, le porte erano tre e dedicate alle tre divinità corrispondenti, nel mondo romano, a Giove, Giunone, Minerva¹⁶⁷. Anche a Roma le porte previste dal rituale erano tre e dedicate alla triade capitolina, ma solitamente erano in realtà quattro, poste alle estremità del *cardo* e del *decumanus maximi*. Questa discrepanza può essere spiegata con l'idea secondo la quale gli dei occupavano la sezione settentrionale del

¹⁶³ LE BONNIEC 1958, p. 178.

¹⁶⁴ MACR., *Sat.*, I, 16, 16.

¹⁶⁵ M.R. FILIPPI d, p. 138.

¹⁶⁶ BEJOR 1990, p. 75.

¹⁶⁷ PS. SERV., I, 422,10.

templum cittadino e quindi da un punto di vista rituale questa parte della città era considerata priva di porte¹⁶⁸.

Riguardo alle città etrusche, si è tuttavia osservato che anch'esse potevano avere più di tre porte e che il passo dello Pseudo - Servio non va interpretato alla lettera: almeno tre porte dovevano essere dedicate agli dei, ma il loro numero poteva essere superiore¹⁶⁹.

5.2 Giano e Vesta

Le porte, oltre che da questi tre dei, erano protette dal dio Giano, il cui tempio era stato fondato, secondo la tradizione, prima dell'unione del popolo romano con quello sabino¹⁷⁰. Il dio latino (di probabile origine indoeuropea, come sembra indicare il suo nome, connesso alla radice **y-a*, andare, passare) è forse collegato anche con l'etrusco Ani, che ha funzioni simili e che compare in una delle caselle del fegato di Piacenza (la quarta lungo il margine destro); inoltre, il culto di Giano quadrifronte giunse a Roma dalla città di *Falerii*, fortemente etruschizzata, nel 241 a.C.¹⁷¹. Un'origine etrusca del dio sempre suggerita anche dalle *Tabulae* di *Iguvium*, che menzionano anche l'offerta al dio di *strusla* o *struchla*, che richiamano i dolci latini detti *strues* e offerti comunemente a Giano¹⁷². Questo dio "presiedeva" un gruppo di divinità minori (*lares*) che proteggevano ciascuna i vari elementi costitutivi della porta: l'architrave (*Stercutus*), gli stipiti (difesi dai gemelli *Pilumnus* e *Picumnus* / *Picus*, figli di *Stercutus*) la soglia (*Faunus*/*Limentinus*), la volta, le imposte, i cardini (posti sotto la tutela della madre dei Lari, chiamata variamente *Mania*, *Acca*, *Tacita*, *Carna*), i battenti. Fra le divinità femminili associate a Giano vi sono ad esempio anche *Ianalia*, *Curite*/ *Quirite*, *Iugalis*¹⁷³. Anche nel mondo etrusco il dio svolgeva la funzione di protettore delle porte: sia a Tarquinia sia a Veio, presso la Porta Nord era presente un sacello con stipe votiva ed in entrambi i casi sono emerse statue di Giano Bifronte; a Tarquinia questi

¹⁶⁸ GRENIER 1948, p. 23.

¹⁶⁹ LE GALL 1970, p. 70.

¹⁷⁰ LUGLI 1946, p. 82.

¹⁷¹ GRENIER 1948, pp. 35-38.

¹⁷² TAB. IGUV., II a 28.18; IV 14; VI a 59; VI b. 5,23; VII a 8, 42, 54.

¹⁷³ CARANDINI 1997, pp. 503-504.

materiali sono stati trovati anche presso una postierla, ubicata ai piedi della rupe di sud-ovest. A Cortona, al di fuori del muro del Foro Boario, sono stati rinvenuti dei bronzetti che raffigurano Eracle, *Culsans* e *Selvans* (divinità etrusche protettrici dei confini, *Culsans* è qui rappresentato come bifronte)¹⁷⁴. Uno degli dei che è più strettamente connesso con Giano è *Portunus*, dio dei porti (anch'essi luoghi di transito) ma anche delle porte. Fra gli epiteti di Giano vi sono quelli, molto eloquenti, di *Patulcius* o *Clausius* (dai verbi *patere*, aprire, e *claudere*, chiudere)¹⁷⁵. Giano è il dio degli inizi, ed è bifronte o in alcuni casi quadrifronte (forse ad indicare le quattro stagioni), poiché compenetra in sé aspetti opposti, negativi e positivi; anche questa caratteristica è probabilmente indoeuropea (in India, la dea *Aditi* è ugualmente definita "a due facce" e presiede apertura e chiusura dei riti sacri). Era il primo a ricevere le offerte nei sacrifici maggiori, gli erano dedicate le calende di ogni mese e gli erano attribuite molte invenzioni: i sacrifici stessi, le arti divinatorie, la coniazione (ed, infatti, compare sulle più antiche monete romane conosciute)¹⁷⁶. Giano è il sole al mattino, il dio del tempo e del caos, la prima divinità ad apparire, colui che presiede all'avvicinarsi dei giorni¹⁷⁷; Erodiano lo definisce come il più antico dio indigeno dell'Italia¹⁷⁸. La tradizione lo ricorda alle origini stesse dell'abitare e della città, dalle forme più semplici alle più complesse: re indigeno del Lazio primitivo ai tempi dell'età dell'oro o fondatore del primo villaggio sul Gianicolo, per questo aveva l'epiteto di *Pater Indiges*; il dio, come *Ianus Quirinus* / *Curiatius Indiges* si pone inoltre alle origini dell'abitato proto-urbano e si sovrappone a Romolo Quirino *Indiges*, capostipite dell'abitato urbano¹⁷⁹. Ovidio, nei *Fasti*, narra la leggenda secondo cui Giano avrebbe fermato Tito Tazio e i suoi uomini, che tentavano di forzare le porte cittadine, con un getto d'acqua calda e solforosa. In ricordo di tale prodigio, sarebbe stato eretto il tempio di Giano all'Argiletto; Macrobio dà un'altra versione della leggenda, secondo cui il dio sarebbe intervenuto dopo che i Sabini avevano

¹⁷⁴ COLONNA 1985, p. 68.

¹⁷⁵ DUMÉZIL 1966, pp. 323-324.

¹⁷⁶ GRENIER 1948, p. 100-101.

¹⁷⁷ HOLLAND 1961, p. 3.

¹⁷⁸ HEROD., I, 16.

¹⁷⁹ CARANDINI 1997, p. 116.

forzato le porte e invaso la città¹⁸⁰. E' dunque un dio benevolo, difensore della città, ma che può assumere aspetti demonici di grifo o di leone (d'altra parte, presso le mitologie di vari popoli, i custodi delle porte sono essere mostruosi o pericolosi: leoni, tori, sfingi), dio dei passaggi dall'interno all'esterno, della guerra e della pace: proprio per questo suo ruolo, le porte del suo tempio erano aperte in caso di guerra, chiuse in pace. Nonostante la sua importanza, non aveva un proprio sacerdote, né feste dedicategli, a parte il sacrificio compiuto il primo ottobre al *Tigillum Sororum*¹⁸¹. Il tempio del dio aveva una forma molto particolare, un corridoio aperto e coperto a volta, simbolo del passaggio da una condizione all'altra¹⁸². Il legame di Giano con la città e la sua difesa è ricordato dalle molte leggende eziologiche collegate ai suoi templi ed altari a Roma: nel tempio dell'Argiletto, i Romani depositavano un terzo degli *spolia opima* sottratti ai nemici ed il dio era venerato con l'appellativo di *Geminus* o *Quirinus*; l'origine del tempio era collegata all'episodio di Tito Tazio sopra citato o all'iniziativa del re Numa¹⁸³. Questo tempio non si è conservato, anche se abbiamo molte fonti letterarie, come ad esempio Livio, Appiano o Plutarco, che traduce con *Evvvnu^oalios* l'aggettivo *Quirinus*¹⁸⁴. Questa traduzione può essere spiegata considerando che, benché Quirino fosse associato a Marte, si tratta di un aspetto pacifico del dio, custode della pace, diverso dal *Mars Gradivus*, guerresco e aggressivo¹⁸⁵. L'uso di quest'epiteto è stato spesso ritenuto augusteo, anche se un frammento di Lucilio pare smentire questa convinzione; sull'origine di tale epiclesi sono state formulate molte ipotesi, ma non vi sono elementi decisivi per propendere in favore dell'una o dell'altra¹⁸⁶. Da alcune monete coniate sotto Nerone e dalle testimonianze scritte, il tempio pare costituito da un piccolo recinto quadrato, con pareti rivestite di bronzo e con due porte sul medesimo asse est-ovest; all'interno sarebbe stata conservata una statua bronzea del dio¹⁸⁷. Presso la

¹⁸⁰ OV., *Fasti*, I, vv. 253- 274; MACR., *Sat.*, 9, 17-18.

¹⁸¹ HOLLAND 1961, p. 265.

¹⁸² HOLLAND 1961, p. 85.

¹⁸³ HOLLAND 1961, pp. 112-113.

¹⁸⁴ LIV., I, 19, 2; APPIAN. *Res Gestae*, 2, 13; PLUT., *Qaest. Rom.*, 111, 290 I.

¹⁸⁵ SERV. *ad Aen.*, I, 282; VI, 859.

¹⁸⁶ LUCIL., 1, 24-27.

¹⁸⁷ LUGLI 1946, p. 83.

Porta Carmentalis il generale Duilio, per celebrare la vittoria contro Cartagine nella battaglia di Milazzo (260 a.C.), eresse un tempio a Giano, là dove già sorgeva un modesto altare. Questo tempio occupava probabilmente l'area compresa fra il Teatro di Marcello, la Via del Mare e la Chiesa di S. Nicola in Carcere e potrebbe essere identificato con il podio in laterizi rinvenuto a fianco del tempio di Apollo Sosiano¹⁸⁸.

Al *Tigillum Sororum*, fra la Velia e l'Esquilino, sorgevano un altare e un piccolo santuario, dedicati a Giano da Orazio Coclite. Secondo quanto racconta Livio, dopo che Orazio ebbe ucciso la sorella, i pontefici gli ordinarono, per purificarsi, di costruire uno *iugum* e con questo addosso, di recarsi al *Tigillum* come un soldato sconfitto e di compiere sacrifici di espiazione. Può tuttavia sembrare strana la decisione di compiere qui questi rituali, lontano dai luoghi che erano considerati teatro della vicenda, anche se la definizione di *iugum* conferita a questa struttura può aver richiamato tale leggenda eziologica; al di là del mito, si tratta di un antichissimo santuario, che fu restaurato e frequentato sino al IV sec. d.C. Probabilmente in origine era un semplice passaggio verso la valle che sarà in seguito occupata dal Colosseo; non è da escludere la presenza di un ponticello che consentiva di guardare un piccolo ruscello poi prosciugatosi, come paiono indicare i resti di un canale di drenaggio, realizzato in tufo di Grotta Oscura nel IV sec. a.C.¹⁸⁹. Era una struttura molto semplice, con l'ingresso delimitato da due pilastri sormontati da un'architrave (in origine probabilmente lignei) e nicchie per i due altari, dedicati a *Janus Curiatius* e *Juno Sororia*¹⁹⁰; la presenza di Giunone può essere spiegata considerando che la dea presiede alla nascita, momento di passaggio da una condizione all'altra e inizio della vita, così come Giano, più in generale, protegge tutto ciò che cambia o comincia, ed inoltre ad entrambi gli dei sono dedicate le calende. L'ingresso del tempio assumeva qui un significato particolare: dei sacrifici erano offerti direttamente agli elementi architettonici

¹⁸⁸ LUGLI 1946, p. 555.

¹⁸⁹ HOLLAND 1961, p. 87.

¹⁹⁰ L'epiteto di Giunone potrebbe riferirsi, sulla base di Festo, fr. Lindsay 92, alla protezione che la dea offre alle fanciulle, ma potrebbe anche derivare da una radice italica sconosciuta.

che lo componevano, in modo simile alle offerte fatte ai cippi di confine e alle colline della Velia e del Palatino durante le celebrazioni del *Septimontium*¹⁹¹. Vesta è l'altra dea protettrice della città e delle porte, custode del focolare domestico privato e cittadino: fissa la famiglia alla casa e la popolazione al suolo urbano¹⁹². Il suo legame con la terra affonda probabilmente le sue radici nella tradizione pontificale ed è ricordato da scrittori e poeti latini: per Ovidio e Festo, Vesta è la terra, perché sostiene gli uomini e li fa vivere¹⁹³. La dea ha origini indoeuropee e come la greca *Hestia*, il suo nome sempre derivare dalla radice *ues (abitare) o *eeu (bruciare); il tema I di questa radice (*eeu-a-), in particolare, si trova nel verbo latino *uro*, nel greco εὑνυο, mentre il tema II (*ew-es) ricorre nel vedico *vasati* e nel persiano *Vivanhat*¹⁹⁴. A Roma, Vesta era venerata nel suo tempio come *Vesta populi Romani Quiritum*¹⁹⁵. Lo stretto legame con le origini di Roma è rilevato da Ovidio, che ricorda come il primo tempio della dea, eretto con giunchi e paglia, facesse parte del palazzo del re Numa, che ne avrebbe fondato il culto, anche se secondo altri autori sarebbe stato Romolo stesso ad istituire la devozione a Vesta¹⁹⁶. Esistevano altri due templi della dea a Roma, uno distrutto dai Galli di Brenno, l'altro bruciato in un incendio¹⁹⁷. L'importanza del culto della dea e del suo legame con Roma è dimostrato dall'esistenza, in età imperiale, di sacerdoti di *Hestia Romaion* ad Atene e in altre città di cultura greca. Nel mondo greco *Hestia* aveva funzioni simili a quelle di Vesta, in quanto custode del focolare e della comunità; a Delfi l'*omphalos* era considerato il suo trono (più in generale, Dionigi di Alicarnasso la definisce "centro della Terra) e la dea era venerata con l'appellativo di *Koiné* ("della comunità"), insieme ad Hermes¹⁹⁸. Il dio, infatti, oltre ad essere il principio maschile della diade, è il protettore dei viandanti, dell'esterno, mentre la dea è la casa, il luogo d'origine, la matrice femminile¹⁹⁹. Le sacerdotesse di Vesta, le vestali, ricoprivano una carica considerata della massima importanza:

¹⁹¹ HOLLAND 1961, pp. 78-79.

¹⁹² FUSTEL DE COULANGES 1972, p. 25.

¹⁹³ OV., *Fasti*, VI, v. 267.

¹⁹⁴ DUMÉZIL 1954, p. 34.

¹⁹⁵ DUMÉZIL 1966, p. 319.

¹⁹⁶ OV., *Fasti*, VI, 261; PLUT., *Rom.*, XXIII, 1; FEST., s.v. *Quadrata Roma*.

¹⁹⁷ PLUT., *Cam.*, XX, 1; LIV., XIX.

¹⁹⁸ D. HAL., *Ant .Rom.*, II, 66, 3.

¹⁹⁹ VERNANT 1978, pp. 97-99.

non erano sottoposte a tutela, come le altre donne, ed erano scortate da due littori. La madre di Romolo e Remo, Rea Silvia, era una vestale; anche Ceculo, fondatore di Preneste, era nato dal focolare (ed era figlio di Vulcano stesso e di una vergine prenestina), e origini simili aveva Servio Tullio (secondo alcune leggende, egli era figlio di una principessa laziale che faceva parte del seguito di Tanaquil e di Vulcano): è probabile dunque che esistesse una vera e propria "religione del focolare" arcaica, che ha probabilmente un'origine indoeuropea, come sembrano indicare alcune leggende indiane e persiane (ad esempio la nascita dei gemelli divini *Asvin* contenuta nel *Rg Veda*²⁰⁰. Se non sappiamo con esattezza se tale tempio fu il primo ad essere inaugurato a Roma, sicuramente esso fu l'ultimo ad essere chiuso, per ordine di Teodosio, nel 394 d.C.²⁰¹.

Chiara Zanforlini

²⁰⁰ DUMÉZIL 1954, pp. 38-39.

²⁰¹ DUMÉZIL 1954, p. 24.

BIBLIOGRAFIA

BARALE - CODEBO'- DE SANTIS 2001 = P. Barale, M. Codebò, H. De Santis, *Augusta Bagiennorum (Regio IX), una città astronomicamente orientata*, in *Studi Piemontesi*, vol. XXX, fasc. 2, pp. 489- 500.

BEJOR 1990 = G. Bejor, *Il segno monumentale della città: l'azione del modello centrale*, in *Civiltà dei Romani*, a cura di S. Settis, Milano.

BLUMENTHAL 1942 = A. Blumenthal, *Roma Quadrata*, in *Klio*, pp. 181-188.

BONETTO 1998 = J. Bonetto, *Mura e città nella Transpadana romana*, Portogruaro.

BROCATO 2000 = P. Brocato, *Cosa quadrata*, in *Roma: Romolo, Remo e la fondazione della città. Catalogo della mostra*, a cura di A. Carandini e R. Capelli, Milano, p. 271.

BUOCHÉ LECLERCQ 1882 = A. Bouché Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris.

CAMAIORA 1983 a = R. Camaiora, *Forme della centuriazione: i modi di suddivisione del suolo*, in *Mit*, Modena, pp. 85-87.

CAMAIORA 1983 b = R. Camaiora, *Forme della centuriazione: suddivisione interna delle centurie*, in *Mit*, Modena, pp. 92-93.

CARAFÀ - D'ALESSIO 2006 = P. Carafà - M. T. D'Alessio, *La leggenda di Roma - Dalla nascita dei gemelli alla fondazione della città*, a cura di A. Carandini, Milano.

CARANDINI 1997 = A. Carandini, *La nascita di Roma - Dei, Lari e uomini all'alba di una civiltà*, Torino.

CARANDINI 2006 = A. Carandini, *Romolo e Remo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani*, Torino.

CATALANO 1978 = P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *ANRW, Principat*, II, 16, 1, a cura di H. Temporini e W. Haase, Berlin-New York, pp. 442-553.

COLONNA 1985 = G. Colonna, *Santuari urbani*, in *Santuari d'Etruria*, Milano, pp. 67-68.

- CRACCO RUGGINI 1982** = L. Cracco Ruggini, *La città nel mondo antico: realtà e idea*, in *Romanitas- Christianitas. Untersuchungen zur Geschichte und Literatur der römischer Kaiserzeit*, Berlin- New York, pp. 60-77.
- DE FRANCISCI 1959** = P. De Francisci, *Primordia Civitatis*, Roma.
- DILKE 1992** = O.A.W. Dilke, *The Roman Land Surveyors*, Amsterdam.
- DUMÉZIL 1954** = G. Dumézil, *Aedes rotunda Vestae*, in *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, pp. 26-43.
- DUMÉZIL 1966** = G. Dumézil, *La religion romaine archaïque avec une appendice sur la religion des Etrusques*, Paris.
- FILIPPI 1983 a** = M.R. Filippi, *Le procedure: i riti di fondazione*, in *Mit*, Modena, pp. 140-142.
- FILIPPI 1983 b** = M.R. Filippi, *Le procedure: dal sorteggio dei lotti all'assegnazione*, in *Mit*, Modena, pp. 143-146.
- FILIPPI 1983 c** = M.R. Filippi, *Le procedure: le operazioni preliminari*, in *Mit*, Modena 1983, pp. 124-126.
- FILIPPI 1983 d** = M.R. Filippi, *Le procedure: la delimitazione dei confini*, in *Mit*, Modena, pp. 135-139.
- FOWLER 1912** = W. Fowler, *Mundus patet. 24th August, 5th October, 8th November*, in *JRS*, II, pp. 25-33.
- FROTHINGHAM 1915 a** = A.L. Frothingham, *Ancient Orientation from Babylon to Rome*, in *JAA*, XIX, p. 73.
- FROTHINGHAM 1915 b** = A.L. Frothingham, *The Roman territorial Arch*, in *JAA*, XIX, pp. 155-161.
- FROTHINGHAM 1917 a** = A.L. Frothingham, *Ancient orientation unveiled*, in *JAA*, XXI, n. 1, pp. 55-76.
- FROTHINGHAM 1917 b** = A. L. Frothingham, *Ancient Orientation unveiled- The left as a Place of Honor in Roman and Christian Art*, in *Journal of JA A*, XXI, n. 3, pp. 313-325.
- FUSTEL DE COULANGES 1972** = N.D. Fustel de Coulanges, *La città antica*, Firenze.
- GRENIER 1948** = A. Grenier, *Les religions étrusque et romaine*, Paris.
- HOLLAND 1991** = L. Holland, *Janus and the Bridge*, Rome.

- KIRSOPP MICHAELS 1953** = A. Kirsopp Michaels, *The topography and interpretations of the Lupercalia*, in *Transactions of the American Philological Association*, vol. XXXIV, pp. 35-59.
- LE BONNIEC 1958** = H. Le Bonniec, *Le culte de Cérès à Rome: des origins à la fin de la République*, Paris 1958.
- LE GALL 1970** = J. Le Gall, *Rites de fondation*, in *Studi sulla città antica etrusca e pre-romana*, Bologna, pp. 1489-1498.
- LINDERSKI 1986** = J. Linderski, *The Augural law*, in *ANRW, Principat*, II, 16, 3, a cura di H. Temporini e W. Haase, Berlin-New York, pp. 2146-2297.
- LUGLI 1946** = G. Lugli, *Roma antica – il centro monumentale*, Roma.
- MARTIN 2003** = R. Martin, *L'architettura greca*, Milano.
- PISANI 1955** = V. Pisani, *Cortumio*, in *Glotta*, vol. XXXIV, p. 296.
- REGOLI 1983** = E. Regoli, *Centuriazione e città*, in *Mit*, Modena, pp. 102-105.
- ROSE 1923** = H.J. Rose, *The Inauguration of Numa*, in *JRS*, XIII, pp. 83-90.
- ROSE 1931** = H.J. Rose, *The Mundus*, in *Studi e materiali di storia delle religioni*, VII, pp. 115-127.
- RYKWERT 1981** = J. Rykwert, *L'idea di città: antropologia della forma urbana nel mondo antico*, a cura di G. Scattone, Torino.
- STACCIOLI 1969** = R.A. Staccioli, *La lingua degli Etruschi*, Roma.
- TORELLI 1966** = M. Torelli, *Un templum augurale d'età repubblicana a Bantia*, in *Rendiconti della Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche dell'Accademia dei Lincei*, XXI, 1966, pp. 293-315.
- VERNANT 1978** = J.P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci: studi di psicologia storica*, a cura di M. Romano e B. Bravo, Torino.
- WEINSTOCK 1932** = M. Weinstock, *Templum*, in *RM*, 47, Mainz am Rhein, pp. 95-121.
- WISSOWA 1933** = G. Wissowa, *Paulys Real-Encyclopadie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart.