

1985, dal titolo *Spunti terminologici. 2. Comunità di lignaggio / tribale / gentilizia*, pp. 87-90 (v. in particolare la nt. 51 di p. 89).

F. FONTANA, *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C.* (Studi e ricerche sulla Gallia Cisalpina, 9), Quasar, Roma 1997, pp. 380, figg. 82.

Nel "laboratorio cisalpino", per usare la felice espressione adottata in premessa da Gino Bandelli, i Romani sperimentarono ai fini di un progressivo e duraturo controllo del territorio inedite soluzioni di natura istituzionale, diplomatica e militare, spesso in rapporto funzionale con uno scenario etnicamente composito e politicamente frammentato. Un quadro di riferimento tanto articolato e problematico implicò sotto il profilo del culto e della "politica religiosa" opzioni differenziate, che meritano di essere partitamente approfondate per definire in modo idoneo il patrimonio ideologico, il linguaggio relazionale, il codice di valori, il bagaglio di conoscenze con cui i futuri dominatori si avvicinarono alla realtà padana.

Si applica a tale scopo il coraggioso lavoro di Federica Fontana, destinato per la sua forte carica innovativa a far inevitabilmente, e si spera proficuamente, discutere. L'autrice opera una decisa scelta di campo sia per quanto riguarda l'oggetto della sua ricerca, sia per quanto riguarda il metodo. Esamina infatti i culti attestati in età repubblicana nelle colonie cisalpine, con particolare riferimento alle fasi più antiche delle fondazioni e con specifica attenzione alla colonia aquileiese, la più ricca di risultanze documentarie. Inoltre, abbattendo ogni steccato disciplinare, elabora un percorso di indagine che si giova del più ampio ed aggiornato ventaglio di documentazione disponibile e non esita ad avanzare, pur con la dovuta cautela metodologica, suggestive ipotesi di lavoro, nonché a tratteggiare convincenti quadri ricostruttivi.

Il suo orizzonte di indagine, rispetto alla precedente bibliografia esaminata nel primo capitolo (pp. 13-26), si arricchisce dunque del contributo di abbondante materiale informativo di recente acquisizione; ma soprattutto, a causa della prospettiva tematica, si applica a soggetti (le colonie cisalpine di diritto romano e latino) relativamente omogenei, sia per scansione cronologica di deduzione sia per dinamica di sviluppo sia per aree di reclutamento dei coloni, anche se le specificità etniche del sostrato marcano una qualche non secondaria distinzione.

La prima conseguenza positiva di tale impostazione consiste nella possibilità di analizzare i gesti devozionali, selezionandoli secondo categorie di committenza che non si qualificano solo nella divaricazione pubblico-privato ma si arricchiscono anche della dimensione "ufficiale" dell'evergetismo sacro, nonché del livello gentilizio dell'iniziativa religiosa e della dialettica tra sacralità epicorica ed esogena. Secondo una sensata articolazione in culti "ufficiali", "importati" e "indigeni" vengono dunque esaminate nel secondo capitolo (pp. 27-169) le più antiche attestazioni sacre della colonia di Aquileia che rappresentano l'oggetto privilegiato della ricerca. Tra i culti ufficiali uno spazio giustamente primario viene riservato ad Apollo, Borea e

Timavo, divinità correlate alla problematica attribuzione della titolarità del tempio di Monastero, il cui frammentario fregio frontonale in terracotta, eseguito da maestranze urbane, denuncia nel suo impatto ostentatorio l'alto livello della committenza. Secondo l'autrice, che si cimenta in una complessa rilettura iconografica dei frammenti della decorazione, convincentemente corroborata dall'interpretazione di dati epigrafici e letterari, il frontone ospiterebbe le divinità Apollo, Artemide, Latona e riprodurrebbe il ratto di Orizia da parte di Borea; il suo linguaggio figurativo inoltre ben si adatterebbe alla celebrazione di un'impresa trionfale ai danni del nemico "gallico-istrico" e troverebbe il suo più idoneo committente nel console Gaio Claudio Pulcro che l'avrebbe realizzata nell'anno 169 a. C. in occasione della sua censura e del supplemento coloniario aquileiese, a memoria della vittoria istrica del 177 a. C. Più tardi, nel 129 a. C., il console Gaio Sempronio Tuditano, dopo una campagna militare diretta probabilmente anche contro i Galli Carni, avrebbe sdoppiato il suo gesto devozionale, agevolmente inserendosi nello stesso contesto santuario e inoltre rivolgendosi al dio Timavo all'interno di un'area sacra forse già monumentalizzata.

Una differente sintassi religiosa sembra sottesa al culto dei Lari compitali che viene coltivato nella colonia da liberti e schiavi riuniti in *collegia*. Un'attenta indagine prosopografica consente di connettere i dedicanti a famiglie di commercianti italici, transitati probabilmente dall'isola di Delo, e di trarre interessanti collegamenti tra l'*entourage* del tribuno Cludio e alcuni esponenti della *civitas* aquileiese.

I tributi votivi a *Bona Mens* vengono invece riconosciuti, per il loro obiettivo apotropaico, alle situazioni emergenziali vissute sul finire del II secolo dalla colonia, stretta tra il pericolo cimbro e le ostilità dei Carni, felicemente fronteggiate nel 115 a. C. dal console Marco Emilio Scauro.

Un'ultima significativa tappa cultuale, ascrivibile alla dimensione ufficiale del sacro e cronologicamente relativa allo statuto "latino" della comunità aquileiese, è poi individuata nei lacerti decorativi del tempio forense pre-capitolino, i quali alluderebbero allo scontro con il "barbaro" e a divinità (in particolare la *Potnia theron*) protettrici contro tale pericolo.

Altri culti, spesso anch'essi legati a committenza pubblica, furono importati nella nuova città dai coloni o, comunque, tributati da esponenti della composita comunità commerciale, presumibilmente attiva nella colonia fin dai suoi primordi. È questo il caso del culto frigio di *Attis Papas*, la cui attestazione aquileiese, l'unica in tale dizione, è correlata alla frequentazione occasionale, o più verosimilmente alla presenza continuativa, di un commerciante microasiatico interessato a stabili relazioni emporiche. Un'esponente femminile della *gens Tampia*, famiglia prenestina coinvolta nella produzione di strigli bronzei, sembra invece responsabile del precoce trapianto nella colonia del culto gentilizio di *Diovis*, come suggerisce l'analogia tra i resti del sacello aquileiese e la tipologia della *tholos* prenestina nella terrazza degli emicicli.

L'area extraurbana, ai margini della città, il collegamento con i ritmi e i cicli dell'allevamento transumante, il legame con i modelli centroitalici di sfruttamento economico del territorio sembrano connotare due culti, quello di *Hercules* e quello di Minerva, tradizionalmente ascritti alla sfera epico-

rica e che vengono invece posti in stretta relazione con la supervisione delle operazioni contrattuali e fiscali, svolgenti per il primo nel foro pecuario, per la seconda nella sede portoriale addetta alla *scriptura* del prodotto lanario.

Nasce poi da una serie di indizi concatenati l'ipotesi di assegnazione alla dea *Fortuna* dell'edificio sacro rinvenuto nell'area settentrionale di Aquileia, connesso ad un ricco deposito votivo. Se asseverata da altre conferme, siffatta titolarità corrisponderebbe a una riproposizione in area colonaria di un culto prenestino caro ad un nucleo cospicuo di coloni aquileiesi, e che fu forse importato per iniziativa dell'autorevole *gens Dindia*.

Uno spazio circoscritto sembrano infine aver ricevuto nell'Aquileia delle origini i due numi, Timavo e Beleno, solitamente ritenuti in relazione con il contesto epicorico. Il culto del primo viene sì correlato a tradizione santuariale paleoveneta ma si ipotizza anche una sua rivitalizzazione ad opera del console Tuditano che, sull'onda delle memorie antenoree del luogo, avrebbe enfatizzato a proprio vantaggio la funzione ecistica dell'eroico antecedente. Beleno viene invece nel corso dell'analisi espropriato da ogni radicamento di sostrato; la sua presenza in Aquileia è attribuita all'importazione dal Norico di una culturalità assorbita in modo tralaticio da servi e liberti aquileiesi, attivi oltralpe in intraprese commerciali.

Un tanto ricco quadro ricostruttivo si fonda, come si è detto, su una ricchissima messe di dati che rappresentano la "materia prima" del ragionamento critico; si dimostra quindi ad esso funzionale il terzo capitolo (pp. 171-214) che raccoglie scrupolosamente in un catalogo tutte le fonti letterarie e i riferimenti documentari, epigrafici ed archeologici, che alludono a un rapporto con la sfera sacra.

Lo studio prosegue poi (pp. 215-241) con un affondo comparativo tra la realtà cultuale aquileiese e quella emergente dalle altre colonie cisalpine, meno generose di spunti documentari di età repubblicana, tutti peraltro segnalati in appendice (pp. 242-267). Si va dal variegato pantheon ariminese in cui figurano Apollo, Diana, *Hercules*, Minerva e l'immancabile presenza decorativa della *Potnia theron*, alle evidenze iconografiche apollinee di Cremona e Piacenza fino all'articolato frontone di Luni in cui Apollo, Dioniso e Artemide/Luna fungono da divinità protettrici contro l'insidia dei "barbari" celto-liguri.

Le note conclusive riassumono e approfondiscono infine le più significative novità emerse nel corso del lavoro, dal quale risulta ribadito il ruolo cruciale svolto dal fattore religioso nel corso del processo di romanizzazione, ma anche la coerenza di talune comuni risultanze che qui conviene riconsiderare.

Il livello ufficiale della committenza sacra sembra ricorrere dovunque nelle sedi colonarie cisalpine tra III e II secolo a.C., pur ad opera di differenti trionfatori e per iniziativa di differenti ecisti, a un sistema di valori propagandistici anti-barbarici che si sostanzia nell'adozione di tematiche decorative e di presenze divine tra cui spicca la coppia Apollo-Artemide associata episodicamente a figure culturali epicoriche. Tale "linguaggio" cultuale e figurativo, elaborato in Grecia in occasione dell'attacco celtico a Delfi ed utilizzato poi in funzione antiromana dalla propaganda etolica, fu assorbito quindi dalla dirigenza romana che lo avrebbe reim-

piegato in Cisalpina con la funzione di protezione contro il "barbaro". Non a caso, dunque, si registrerebbe una sostanziale uniformità nell'allestimento della decorazione degli edifici templari, nel cui comune patrimonio simbolico e figurativo figurerebbe ripetutamente la *Potnia theron* per la sua funzione di controllo sugli elementi naturali e di presa di possesso del territorio, incivilito dalla presenza colonaria.

Il livello "gentilizio" della committenza sembra invece teso a riproporre nelle nuove sedi presenze cultuali, modelli architettonici, riti e ceremoniali derivanti dalle esperienze dei luoghi di origine, secondo una volontà di ribadimento dell'identità culturale di partenza; spesso gli interessi economici o i modi di sfruttare le risorse del territorio, in cui trovano un posto non secondario, all'interno di un'economia mista, anche l'allevamento del bestiame e l'artigianato tessile, sono responsabili di precise scelte devozionali o dell'impianto dei culti in aree extraurbane o del loro allocamento all'interno di un *lucus*.

I culti di sostrato non sembrano poi aver ricevuto ospitalità e favore negli anni iniziali di vita delle colonie e la loro popolarità in età augustea e soprattutto imperiale viene riferita a un recupero devozionale seriore, connesso all'emergere di ceti indigeni all'interno della vita colonaria.

Tali risultanze, in larga parte condivisibili, hanno comunque il pregio di delineare un "sistema" di interpretazione del sacro in Cisalpina con cui sarà necessario da ora in poi confrontarsi, nel consenso o nel dissenso, qualora nuovi apporti documentari vengano ad arricchire il quadro delle emergenze culturali o allorché ci si accinga ad analizzare con affondi settoriali la realtà devozionale di singole comunità padane.

Un lavoro che da subito si impone e che promette di riservare conferme, ma forse anche parziali correzioni, è quello di analisi del sistema di culto in comunità indigene contermini a quelle colonarie, non "inquinare" all'intrusione di forti nuclei di coloni esogeni, eppure esposte all'influenza del "modello" romano. Gli interrogativi da porre alle fonti saranno in questi casi molteplici e in parte suggeriti proprio dai risultati emersi in questo volume. Ad esempio, come la culturalità epicorica avrà reagito tra III e II secolo ai nuovi culti e riti celebrati nelle vicine colonie romane? Ne avrà adottato il sistema di valori condividendo almeno in parte la "filosofia anti-barbarica" ad essi sottesa? Quale dialettica sarà intercorsa tra culti importati e culti indigeni, tra istanze di conservazione dell'identità culturale e volontà di omologazione al nuovo orizzonte culturale? Le risposte saranno ovviamente in questo caso differenti, perché fortemente influenzate dalla specificità del sostrato, che nelle colonie delle origini sembra aver rivestito invece un ruolo marginale.

Ma, per riferirsi al solo caso di Aquileia e delle emergenze culturali nelle comunità del Veneto orientale, è lecito avanzare alcune riflessioni. È senz'altro possibile, anzi probabile, che servi e liberti delle *gentes* aquileiesi attivi come agenti commerciali nelle prossime comunità venetiche si siano fatti strumento di diffusione di culti officiati nella colonia; ma qui due elementi vanno considerati con attenzione. Il primo è rappresentato dal forte radicamento e dalla matura strutturazione, anche sotto il profilo dei riti e dei ceremoniali, della culturalità paleoveneta che non può non aver interagito con

gli influssi “aquileiesi”; il secondo è costituito dalla presenza nel tessuto paleoveneto di innegabili indizi di celticità, metabolizzati da più di due secoli di convivenza e certamente responsabili di riflessi non marginali nella sfera del sacro.

A titolo esemplificativo, la realtà altinate sembra in proposito riservare interessanti spunti: le decorazioni fittili della *Potnia theron* si ispirano certo all’ormai stereotipato modello coloniario aquileiese, ma il “santuario misto” di Canevere (ancora inedito), che associa divinità epicoriche (*Vetlonia*), numi latini (*Dii Inferi*), astrazioni tipicamente emporiche (*Lucri Meriti*), risponde a una differente filosofia di integrazione cultuale, mentre l’omaggio devozionale riservato al dio Beleno, se risultasse asseverata la sua risalenza alla fine del IV secolo a.C., rivoluzionerebbe ogni ipotesi finora avanzata circa i vettori della sua penetrazione in regione.

Proprio in relazione a tali complesse problematiche il volume di Federica Fontana, corredata da un ricco apparato bibliografico, si pone per l’ampia articolazione dell’assunto e per la novità delle soluzioni prospettate come prezioso e irrinunciabile strumento di lavoro e di confronto.

*Giovannella Cresci Marrone*

*Castelraimondo. Scavi 1988-1990, II, Informatica, archeometria e studio dei materiali*, a cura di S. SANTORO BIANCHI, L’«Erma» di Bretschneider, Roma 1995, pp. 528, con molte figg. e tavole n.t.

L’impegno preso da Sara Santoro e dal suo gruppo di ricerca ai tempi dell’edizione del primo libro su Castelraimondo presso Forgaria nel Friuli, dedicato alle indagini sul terreno condotte dall’Università di Bologna (*Castelraimondo. Scavi 1988-1990, I, Lo scavo*, a cura di S. SANTORO BIANCHI, L’«Erma» di Bretschneider, Roma 1992), è stato puntualmente mantenuto: a meno di tre anni di distanza è infatti uscito il volume sui materiali dell’abitato. Come per la prima pubblicazione (cfr. la mia recensione in «AN» 63, 1992, cc. 238-243, alla quale rimando per una sintesi sull’interpretazione e la cronologia dell’insediamento) così per questa, il recensore che volesse citare ad uno ad uno i numerosissimi collaboratori attribuendo a ciascuno i suoi meriti si troverebbe in difficoltà; pertanto mi limiterò – a parte rare eccezioni – a fare riferimenti anonimi alle varie parti e ai singoli capitoli del volume.

L’opera, ancor più poderosa della prima che già contava ben 426 pagine, costituisce fra l’altro una tappa fondamentale del proficuo percorso che, com’è noto, Sara Santoro sta compiendo nel campo finora poco esplorato della *ceramica grezza*, ossia di quell’ampia categoria di vasellame di uso quotidiano largamente diffuso in Italia settentrionale e ben noto soprattutto nell’arco alpino orientale, uniforme e monotono quanto a tipi d’impasto, fogge, dimensioni e decorazioni, riconducibile alla tradizione protostorica ma poi prodotto per secoli durante e dopo l’epoca romana: uno studio tanto meritorio quanto impegnativo, arduo e ingrato, che di solito viene comprensibilmente trascurato dagli archeologi.

In via preliminare va rilevata l’opportunità della scelta terminologica: è auspicabile che l’espressione *ceramica grezza*,

usata dagli studiosi di Castelraimondo “per sottolineare la straordinaria continuità fra l’età preromana, romana e medievale” (p. 29), riesca in breve a sostituire quella di *rozza terracotta*, che si riferisce ad una classe vascolare specificamente romana ed è uno sgradevole calco dell’inglese *rough pottery*.

A questa produzione ceramica, che ha fornito il materiale di gran lunga più abbondante di tutto lo scavo, è dedicata la prima delle quattro parti del lavoro, che prosegue con *Altre ceramiche, laterizi e vetri* (Parte II), *Metalli e altri materiali* (Parte III), per concludersi col restauro dei resti architettonici (Parte IV).

La Santoro, com’è sua apprezzabile abitudine, inizia l’esposizione illustrando, coadiuvata da Maria Pia Guermandi, le metodologie adottate, delle quali segnala i pregi e gli eventuali limiti (cap. I della Parte I). Il sistema classificatorio seguito ha contemplato quelli di diversi, noti studiosi di scuola inglese, che tendono a costruire una classificazione mediante la verifica incrociata dei dati ottenuti con vari metodi d’indagine. Trattandosi di una ceramica scarsamente differenziata, i risultati non potevano essere del tutto soddisfacenti, e ciò viene imputato dalle autrici anche allo stato gravemente frammentario dei reperti – comune a tutti i complessi dello stesso genere –, che rende molto problematica la restituzione delle forme, e, ancora, al numero tuttora esiguo di studi complessivi sull’argomento (la bibliografia di confronto è censita e discussa nel cap. II). La classificazione morfo-tipologica e la catalogazione del materiale, limitata ai soli frammenti significativi, illustrate e commentate nel cap. III, sono precedute dal lessico delle forme vascolari attestate, che fornisce al catalogo della ceramica grezza di Castelraimondo l’indispensabile base terminologica e ne facilita la consultazione. Questa parte del lavoro trova supporto in un programma di grafica computerizzata, il cui uso è esposto nel cap. IV.

La descrizione dei frammenti ceramici è completata da tutti i possibili dati archeometrici: peso, colore, caratterizzazione granulometrica degl’impasti e percentuale dei componenti principali, trattamento delle superfici ed eventuali tracce di rivestimento. Le osservazioni empiriche formulate in una prima fase del lavoro su impasti e tecniche di produzione (cap. V) sono state poi integrate da analisi mineralogiche su sezioni sottili e a diffratometria, eseguite su campioni significativi presso il Centro di ricerche e sperimentazioni per l’industria ceramica dell’Università di Bologna (i risultati sono esposti nel cap. VI). È di particolare interesse per l’archeologo apprendere che i dati dell’analisi macroscopica sono stati sostanzialmente confermati dalle indagini scientifiche: le informazioni ottenute hanno consentito di distinguere, sia pure ad ampie partizioni (protostoria, età romana e post-romana), le ceramiche prodotte in fasi diverse.

Un altro tipo di analisi, anche questa gravemente condizionata dalla cattiva conservazione del materiale, è quello dei motivi decorativi (cap. VII), che dapprima sono stati descritti in “linguaggio libero”, poi, in una successiva fase di elaborazione, sono stati sottoposti ad un tentativo di “descrizione normalizzata”, affinché anche questo parametro potesse essere utilizzato al fine di individuare gruppi omogenei, le cui caratteristiche permettessero di ricostruire il processo di