

FORME E STRUTTURE DELLA RELIGIONE
NELL'ITALIA MEDIANA ANTICA
*FORMS AND STRUCTURES OF RELIGION
IN ANCIENT CENTRAL ITALY*

III CONVEGNO INTERNAZIONALE DELL'ISTITUTO DI RICERCHE
E DOCUMENTAZIONE SUGLI ANTICHI UMBRI

21-25 settembre 2011

Perugia, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia, Sala delle Adunanze
Perugia, Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria
Gubbio, Palazzo Pretorio, Sala Trecentesca

a cura di

AUGUSTO ANCILLOTTI

ALBERTO CALDERINI

RICCARDO MASSARELLI

«L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

FORME E STRUTTURE DELLA RELIGIONE NELL'ITALIA MEDIANA ANTICA
FORMS AND STRUCTURES OF RELIGION IN ANCIENT CENTRAL ITALY

III Convegno internazionale dell'Istituto di Ricerche
e Documentazione sugli Antichi Umbri

© Copyright 2016 «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER
Via Cassiodoro, 11 - 00193 Roma
<http://www.lerma.it>

Progetto grafico «L'ERMA» di BRETSCHNEIDER

Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione
di testi e illustrazioni senza il permesso scritto dell'Editore

Forme e strutture della religione nell'Italia mediana antica / *Forms and Structures of Religion in Ancient Central Italy*. III Convegno internazionale dell'Istituto di Ricerche e Documentazione sugli Antichi Umbri- Roma «L'ERMA » di BRETSCHNEIDER, 680 p.: ill.: 24 cm. (Studia Archaeologica; 215)

ISBN 978-88-913-0488-9 (cartaceo)

ISBN 978-88-913-0486-5 (pdf)

CDD 930.1

1. Umbri - Civiltà - Atti di congressi

Per l'identificazione dei ruoli funzionali fra i pastori: la Grecia e l'Italia antica

DIEGO POLI

Il costituirsi del politeismo in un enoteismo dirigista, che carica di un elevato peso funzionale una particolare divinità, conosce una fase organizzata a livello triadico finalizzata a fornire un impianto aggregativo del reale (Bianchi 1978). Messo in evidenza nei rituali degli atti cerimoniali, esso viene proiettato sui piani della religione istituzionale e partecipa in parallelo dei momenti istitutivi della fondazione civica.

Nella circolarità fra il pensare, il dire e il fare si sostanziano le modalità agnitive del potenziale culturale indoeuropeo di cui se ne hanno tracce nel varroniano *cogitare, dicere, facere* (L.L. VI 6, 42), che si trova a essere così prossimo a un pensiero di Democrito (cf. *frag.* D31 e 42, *Etymologicon* di Orione di Tebe 153, 5), ma soprattutto a essere in piena sintonia con le letterature religiose dell'India e con l'Avesta (Gerschel 1958, pp. 65-66).

Nell'antica Roma e a Gubbio il sistema teologico ruota attorno alla triade precapitolina – Giove, Marte, Quirino – e alla terna "grabovia" (*grabou*) – Giove, Marte, Vofione. *uofione* si rapporta a Quirino nel rappresentare infatti un verosimile **lew dhjōn*- 'divinità del clan' (Ancillotti 1993). Il debordante strapotere della prima figura, ovvero del dio prodotto dalla visione enoteista, si riverbera sull'intera triade; quella formata da *trebo*, *fiso sansie*, *tefre* è infatti qualificata come "giovia" (*iouio*-).

Accanto all'officiante, l'*aifertur*, i magistrati supremi posseggono quelle cariche che le *Tabulae* di Gubbio, il cippo di Assisi e l'iscrizione di Bevagna attribuiscono all'*uhtur* e l'arcaismo romano all'*auctor* in apposizione a *Pater* (Rocca 2003; Campanile, Letta 1979, pp. 29-32, 49-64).

L'*aifertur* (<**ad-bher-tōr*), che si colloca accanto all'av. *frabaratar*, ant. ind. *prābhatar* e ant. irl. *adopair* (<**ad-uss-ber*- 'sacrificio' e cf. lat. *offerō*), è tecnicamente "colui che porta l'offerta innanzi agli altri e verso uno specifico luogo" (Campanile 1983, p. 220).

È in tal modo assicurata l'operatività in praesentia di tutte le componenti. La logica narrativa di Gubbio distingue infatti fra la lustrazione civica e marziale – Vlb 48-Vlla 45 = lb 10-39 – e quella sacerdotale della corporazione degli Atiedii – Vlla 46-54 = lb 40-43 –, a loro volta scandite in sacrifici maggiori e aggiunti (Prosdocimi 2009). I due piaculi minori sono infatti calendariali e senza auspicazione, legati quindi a impellenze dettate da ciclo naturale (Prosdocimi 1989).

È assai plausibile l'ipotesi che l'epiteto della terna umbra *grabovia* possa essere segmentato in *gra-fov-io* e quindi corrispondere a *grex/ἄγρω+*g'ous* – 'pastore di buoi', una metafora per il sovrano – cf. ant. ind. *gopā* 'mandriano' e *gopati* 'signore di buoi'. Diviene pertanto rilevante il dato che la regalità, divina e umana, è congiunta con la funzione pastorale (Prosdocimi 1989, p. 490).

Se si cerca di cogliere le strutture in cui le divinità sono collocate, non è agevole delimitare i loro spazi di pertinenza che non di rado gli stessi Antichi non si sono mostrati in grado di individuare, forse anche perché dipendevano da un assetto religioso superato da riforme più recenti in cui le precedenti fenomenologie venivano inserite.

Si pensi alle rielaborazioni e alle reinterpretazioni del motivo dell'uccisione del serpente/drigo da parte dell'eroe archetipico indicato dal sintagma *(h'e)g'én-th'ōg'him (Watkins 1995), nei cui schemi sono fatti entrare Ercole e Gerione, la storia di Caco – e fuori dall'area greco-italica Thor, Indra, *Karāsāspa*. Un altro importante ambito è costituito dal motivo del cammino e dei confini – cui appartengono, Pan (con Puşan), Silvano, Hermes.

Rispetto alla riformulazione tentata da Oberlies (2000), Zimmer lancia l'invito a non negligenza il raffronto sul piano linguistico da dove le raffigurazioni di possibili

archetipi antropologici possono trarre la ragione della loro assimilazione (Zimmer 2000).

Resta, tuttavia, implicito che la natura tabuistica nella dimensione del religioso rende la ricostruzione del patrimonio comune estremamente labile. Si consideri, infatti, che sul lato del significante motivazioni che permangono per noi non chiare possono aver indotto a modificare ad arte alcune sequenze sonore che pertanto non vengono più a corrispondere alle attese delle trasformazioni fonologiche. Il livello di garanzia di accettabilità è alzato dalla identificazione di formule lessicali, come è stato ripetutamente mostrato da Campanile e di rimando da Watkins (1995).

Nell'area dell'indoeuropeo, "il signore dei beni agropastorali" riassume e compendia le relazioni fondanti della società che "erano tutte contemporaneamente espresse nella figura dell'ottimate" (Ancillotti, Cerri 1996, p. 179). Questa situazione è rappresentata dal personaggio di Cincinnato: un uomo dedito al culto religioso ma uso alle armi, che al medesimo tempo è un possidente terriero, partecipe di un'economia in cui lo scambio e il negozio ancora avvengono tramite il baratto e alcune forme regolamentate di razzia.

L'acquisizione dei beni mediante il denaro è infatti una pratica con cui si prenderà dimestichezza lentamente, per assumere caratteristiche compiute secondo un corso non coerente. Va verosimilmente attribuita a questo contesto la compresenza nel dio Hermes dell'attività a protezione degli animali, della cura del commercio e della abilità nella sottrazione del bestiame – modificata, con il venir meno della sostenibilità di questa soluzione, nel patronato concesso ai ladri.

Allorquando la misura di metallo comincia a divenire valutabile, nella protostoria del Lazio avviene il passaggio di *pecu* a *peculium* e *pecunia*, spostando il valore originario di **peku-* che corrispondeva a 'ricchezza mobile' (Benveniste 1969, pp. 47-61), come è ben documentato in germanico da got. *faihu*, ant. ingl. *feoh*, ant. a. ted. *fihu*, ant. isl. *fé*.

In Varrone è ancora chiaro il peso economico del bestiame (L.L. V 19, 95 "in pecore pecunia tum pastoribus consistebat") e in tale "moneta" nella Roma antica erano comminate le multe (Festo 220, 22-23 "ovibus duabus multabantur apud antiquos in minoribus delictis, ut in maioribus ambubus"). Questa situazione continuava a protrarsi nonostante che il metallo fosse oramai intro-

dotto come riferimento ufficiale delle transazioni sotto il regno di Numa (713-670), tant'è che la *Lex Aternia Tarpeia*, nel regolamentare, nel 454, l'ammontare delle sanzioni, introduce la scala di equivalenze nella interscambiabilità fra capi di bestiame e assi di bronzo (Peruzzi 1985). Precise informazioni in merito sono fornite da Festo – cf. 129, 8; 220, 22-30; 232, 31-33; 268, 33-36. Il nome del contrassegno del conio legale continua a essere chiamato *nota pecudum*.

Il possesso di terre e di beni mobili, consistente sia in persone, collegate da vincoli di clientela o costrette da varie forme di dipendenza e persino di cattività, sia in animali, resterà a lungo in concorrenza con l'impiego della moneta nei confronti della quale permarrà un senso di diffidenza, perché sarà a lungo considerata un mezzo il cui valore resta alle dipendenze della imprevedibilità degli andamenti finanziari. Ancora nel Medio Evo l'impiego del denaro conoscerà congiunture di regressione, in quanto la disponibilità e la circolarità risultano limitate e varie motivazioni di ordine religioso non sempre ne legittimano la gestione da parte dei banchi.

Fra i fatti che rientrano nei *primordia Urbis*, l'ambito pastorale funge da contesto per lo svolgimento degli avvenimenti degni di considerazione. Si comincia con la centralità della scrofa lavinate, che nel luogo in cui allatta i lattonzoli lascia identificare l'ubicazione della terra destinata al *profugus* troiano e al suo seguito. Si prosegue con l'attenzione protettiva di una lupa, che permette la sopravvivenza del fondatore di Roma. Si conclude con l'intervento del porcaro, che guida il transito dei gemelli nella comunità civile.

Questa fase è rappresentata da un quadro molto ampio, rappresentato dalla letteratura greca e latina e dalla iconografia greco-etrusco-romana (Dardenay 2010), sopravvissuto soltanto per frammenti al lungo processo durante il quale la tradizione trasmessa si trasforma in una narrazione sempre più acculturata, intenta a disfarsi delle tracce della *rusticitas*, per corrispondere al rigore dei canoni dell'ellenismo.

I primordi sono costituiti da un insieme di elementi compositivi del mondo protostorico laziale agricolo-pastorale in procinto di articolarsi nel sistema vicano-paganico.

Vi appartiene l'Ercole conduttore di quella mandria sottratta all'Estremo Occidente. Nel Lazio, dove gli viene

sovrapposta la figura del pastore *Garanus* in Verrio Flacco o *Recaranus sive Hercules* in Sesto Aurelio Vittore, i suoi Elèi sono coinvolti nell'incontro-scontro con gli Aborigeni di Latino e con gli Arcadi di Evandro, dai quali discende lo stesso *subulcus* Faustolo.

Vi sono anche storie per noi ancora semivelate: ruotano attorno a Pico, Fauno, Luperco, Silvano, *Pales*, alle *Nonae Caprotinae* e agli spazi incolti e selvatici. Vi è una costante relazioni con il mondo della rigenerazione produttiva, rappresentato da divinità restate successivamente marginalizzate, come *Consus*, *Semo*, la stessa *Vica Pota*, e gli inferi e lupeschi *Pater Soranus* e *Pater Ditis*.

Rientra qui l'istituzione dei Lupercali e la notizia riportata in Dionigi di Alicarnasso (I 32, 2-3) secondo cui essi riprenderebbero il culto di un più antico *Pán lykaïos* appartenente agli Arcadi. Alla base del greco *Pán* e del sanscrito *Pūṣán-/gen. pūṣṇāḥ* ci sono, rispettivamente, le forme **peh²us-ō(n)* e **ph²us-ō(n)* dal significato di 'dio pastorale'. La radice **peh²-* vale 'proteggere, nutrire il bestiame' (Beekes EDG; West 2007, pp. 281-283; Mallory, Adams 2006, p. 415).

È questo l'ambito delle *antiquae precatōnes* dai composti di conio arcaico – *Saturnuspater*, *Diespiter*, *Lucetius* (Gellio V 12, 2-7) – e dalle formule e dagli stilemi ideologizzati. Va considerato che la trasformazione messa in luce da Belardi (1976) a proposito del concetto di *superstitio* verificatasi nella Roma tardo-repubblicana è andata cambiando dal profondo la visione ideologica ereditata.

Come contrappasso avviene il rafforzamento dell'antico sistema giuridico-sacrale in un codice di regole comportamentali sorrette da istituti appositi e reiterate nella ritualità (Porzio Gernia 2006; Fiori 1996). Vanno aggiunte le istanze richieste dalla riorganizzazione dello Stato romano e dalle necessità pressanti delle famiglie patrizie e ottimiate di garantirsi la co-partecipazione ai momenti fondativi dell'Urbe.

In tale situazione, il tema delle funzioni pastorali, che si configura come un particolare regressivo, appare appartenere a una realtà mal compresa, rispetto alla quale viene a innestarsi il comportamento reattivo.

Nel quadro della espansione nella direzione dell'Occidente, alla ricerca di nuove terre da sfruttare e da colonizzare, rientra come paradigma il viaggio in Spagna di Eracle il quale si prefigge lo scopo di razzare i buoi

del tricefalo Gerione e di sottrargli la riserva di metalli preziosi.

Il massacro del mostro dalle tre teste, sotto sembianze di serpente, di drago e di cane, effettuata dall'eroe archetipico per giungere al recupero del bestiame, rappresenta uno dei miti fondanti (Watkins 1995, pp. 464-468; Lincoln 1981, pp. 103-122). Sulla via del ritorno di Eracle, fra i vari atti di forza che ne scandiscono le tappe, c'è anche l'uccisione del pastore Caco, avvenuta nella campagna romana.

La gratuità della propensione alla violenza non è giustificata dall'obbedienza al decimo degli ἀθλα e sembrerebbe invece motivata dalla necessità di purificare l'estremo lembo dell'Occidente.

In queste lontane terre, la tirannia si rivelava senza limiti e la *hybris* di Gerione era riuscita a costringere a sé la natura, come era dimostrato dal fatto che la avidità per il possesso di cereali, nonostante che fosse una grave mancanza contro Demetra, anziché provocare carestie, portava, per paradosso, a incrementare la produzione, fino a giungere a una quantità di sette e anche più raccolti all'anno – cf. Pomponio Mela III 39 (Piccaluga 1974).

L'impresa civilizzatrice di Eracle riesce finalmente a ripristinare l'ordine nella Spagna e a fissarne i termine estremi e inviolabili, apponendovi le colonne. Il lungo itinerario di ritorno, scandito dalle uccisioni rituali con cui Eracle, comportandosi da *homo necans*, libera il mondo dalle numerose creature mostruose incontrate, avrà la sua conclusione al rientro in Grecia, quando l'intera mandria di Gerione sarà offerta a Hera (Apollodoro II 5, 10).

Si tratta di una "fatica" che rappresenta la lotta estrema contro la genia di giganti. Gerione è infatti discendente del temibile Pontos, e Caco, il quale avendo stabilito la sua base ai piedi del Palatino sottrae agli allevatori laziali i capi di bestiame migliori, è dotato di una forza sovraumana. Secondo la versione di Diodoro (IV 21, 1-7), Eracle intrattiene buone relazioni con gli abitanti del Palatino e con Caco, per scontrarsi, nell'immediato prosieguo del suo itinerario, con i giganti dei Campi Flegrei, sconfitti i quali si trasforma in eroe culturale che insegna alle popolazioni locali a servirsi delle tecniche agricole.

La formazione della saga di Eracle e Gerione è estremamente complessa e la tipologia sembra riprodurre il tema del pastore psicopompo (Croon 1952). L'ampia dilatazione narrativa conosciuta le ha fatto incorporare altre storie omologabili tra le quali quella di Caco, giac-

ché in origine *Cacus* rappresentava con *Caca* un binomio divino (Croon 1952, p. 22).

Il motivo è illustrato da Seneca nell'*Hercules Oetaeus* in cui si ricorda che alla morte del semidio farebbe seguito il ritorno dei giganteschi esseri primordiali. Ma Eracle, come eroe culturale della Spagna, cui veniva sin da Erodoto (II 44, 1-5) assimilato il fenicio-punico Melkart, continua la sua missione anche in Italia dove, dopo esser transitato per le Alpi, sottomette alcune popolazioni locali (Diodoro Siculo IV 19, 4), e alle foci del Rodano già aveva ucciso i figli di Poseidone (Pomponio Mela II, 71).

Il suo modello sarà ricalcato dai futuri grandi condottieri dell'antichità dotati di una prospettiva politica di respiro transnazionale: Alessandro, Annibale, Cesare. Nel nome di Ercole viene giocata la partita della seconda guerra punica. Cornelio Scipione arringa le sue legioni ironizzando sulla supposta sovrapposizione delle figure di Ercole e di Annibale ("utrum Hannibal hic sit aemulus itinerum Herculis, ut ipse fert"), mentre il generale cartaginese ricorda ai soldati che il loro cammino ha avuto inizio proprio "ab Herculis columnis ab Oceano terminisque ultimis terrarum" (Livio XXI 41, 7; 43, 13).

Le espiazioni seguite alle vittorie di Annibale e la inarrestabile rimonta di Roma sono anch'esse collegate con Ercole il quale, secondo la interpretazione di parte romana, ha distolto nel frattempo i suoi favori dal condottiero cartaginese da quando questi è preso da tale tracotanza da osare di aspirare a eguagliarlo. Come conseguenza, il compito di restaurare l'ordine turbato passa ai membri della famiglia degli Scipioni. Conclusasi su suolo africano la guerra, una statua di Ercole sarà rimossa da Cartagine (Plinio *H.N.* XXXVI 39) e, a compensazione, l'Emiliano edificherà per il dio un tempio nel Foro Boario (Plutarco *Politikà paraggélmata* 816c).

Eracle si batte, dunque, contro Gerione e, secondo almeno una versione, contro Caco, in qualità di difensore del cosmo instaurato da Zeus, fondato sulle attività agricolo-pastorali e sulla circolazione dei beni – offerti, bottinati, barattati, commerciati. Questa attività è riassunta e simboleggiata nella conquista e nella preservazione della mandria destinata intatta a Hera. Non a caso, nell'interrogarsi sulla identità della divinità originaria romana chiamata *Hercules*, questo Ercole viene da Bréal assimilato a un aspetto di Zeus (Bréal 1877).

Per Verrio Flacco, il personaggio che nella storia si contrappone a Caco sarebbe un mandriano di nome

Garanus, dotato di una forza incommensurabile: "solus Verrius Flaccus dicit Garanum fuisse pastorem magnarum virium, qui Cacus adflixit" (ap. Serv. *Aen.* VIII 203). Evandro gli consacra l'*Ara Maxima*, rendendolo il garante dei vincoli assunti; successivamente Romolo riconferma il culto (Livio I 7).

Il nucleo dell'abitato posto sul Palatino è fondato da Romolo il 21 aprile, scegliendo la data del capodanno pastorale. Evandro, profugo dal Peloponneso e figlio della profetessa italica Carmenta, è a capo dei pastori arcadi, perché i meriti intellettuali – per cui gli è attribuita l'invenzione dell'alfabeto "venerabilis vir miraculo litterarum" (Livio I 7, 8) – e l'autorevolezza di cui gode esaltano il ruolo fra quei "rudes artium homines".

Il cognome *Silvius* che ha accompagnato il casato dei sovrani di Alba, fino a giungere a Rea Silvia, allude allo spazio che circonda i pascoli e i campi della incipiente civiltà. Romolo e il fratello transitano per questa stessa realtà, sono amorevolmente nutriti da una lupa e sono colti in questo atteggiamento – "ut lingua lambentem pueros magister regii pecoris invenerit" – da "un funzionario del gregge regio", di nome Faustolo, che li affida alla moglie Acca Larenzia (Livio I 4, 2-7). In mezzo a questi pastori i due gemelli iniziano a formarsi e conducono la vita al loro fianco, finché i predoni, rapendoli, li riportano nell'orbita della regalità.

All'interno della relazione di duplicità, la coppia Romolo-Remo si muove in direzioni opposte, imprimendovi una tensione bipolare. Siccome tale condizione mette a rischio l'ordine vigente, essa viene annullata con la ricomposizione dell'unità nella ritualità controllata dei Lupericali, finché la piena coscienza della irrealizzabilità dell'azione congiunta determina il fratricidio che viene a configurarsi come un "peccato antecedente" alla fondazione del nuovo cosmo e necessario presupposto per la sua esistenza (Bianchi 1987, p. 105).

I primi membri della "suodalitas" arvale sono i dodici "figli" di Acca Larenzia. Alla morte di uno di essi viene in sostituzione cooptato Romolo, secondo uno schema di riferimento a un capostipite che, in una suggestiva ipotesi di Rix, si vedrebbe applicato anche al piano originario di altre confraternite paleo-italiche, come quella degli Atiedii (Rix 2009).

Nel farsi politico dell'Italia, esse rappresentano corporazioni religioso-rituali e conviviali-sociali fondate sul contributo privato, indipendenti dalla reti istituzionali

delle nascenti compagini statali, come i vari *collegia* dei Sallii, degli Arvali, degli Aruspici, dei Pontefici, dei Feziali, delle Vestali. Al termine della cerimonia sacra, la comunità si congiunge nella consumazione delle carni macellate non oblate. Ai commensali umbri viene distribuito in questo contesto cerimoniale l'*erūs* (Weiss 2009).

Al medesimo genere appartengono i *Sodales Titii* e i *Luperci*, da Cicerone definiti "fera quaedam sodalitas et plane pastorica germanorum Lupercorum" (*Cacl.* 11, 26), che ugualmente derivano dalla complessità del divenire di strutture conviventi (Prosdocimi 1984). Le stesse festività e le divinità possono appartenere alla sfera della famiglia, come i culti gentilizi – alcuni dei quali da *sacra privata* sono accolti fra i *sacra publica* –, e i culti *Numeria*, *Hostia*, *Domitius*, che erano in origine dedicati agli dei delle famiglie omonime (Heurgon 1942, p. 79).

Rispetto al resoconto di Livio sulla infanzia di Romolo e Remo, appare più denso e preciso quello di Dionigi da Alicarnasso il quale, nel riprendere alla lettera dall'annalistica redatta in greco da Fabio Pittore (I 79, 4; 83, 3), specifica che Faustolo è posto a sovrintendere i branchi di suini di proprietà del re ed è caratterizzato dall'alto lignaggio, ovvero è un ἐπεικῆς ἀνὴρ.

In Aristotele (*Politica* 1308b 29) e in Plutarco (*Politikā paraggēmata* 507c), οἱ ἐπεικῆς valgono gli 'ottimati' che Aristotele oppone a πλῆθος la 'moltitudine'. Quanto alla funzione del sovrintendente (ἦν δὲ τις ἐν αὐτοῖς συνοφορβίων βασιλικῶν ἐπιμελούμενος ἐπεικῆς ἀνὴρ φαιστύλος ὄνομα – I 79, 9), il prefisso *epi-* appare nel miceneo *epikowoi* 'sorveglianti' e, come si vedrà fra breve, nella terminologia pastorale di Omero.

Dionigi di Alicarnasso (I 79, 10) mostra di possedere un giudizio positivo sulla mansione di guardiano di porci. Nell'attribuirgli ai due gemelli, i quali la esercitano seguendo le orme di Faustolo, non manca di sottolineare che essi mostrano un aspetto nobile e fiero. Anche se nel prosieguo della narrazione fornisce una interpretazione razionalizzante (Mora 1995, pp. 177-188), aggiunge ancora Dionigi che Faustolo discende da una delle famiglie arcadi giunte con Evandro. Divenuto l'affidatario dei due orfani, egli incarica della *paideia* civile e militare i suoi consociati di Gabii (Costa 2000, pp. 79-83; Peruzzi 1970), e resterà a essi sempre intimamente legato, fino a ricevere una monumentale sepoltura nel Foro dopo che la tragica lite fra i fratelli ne provoca di rimando la morte (I 84, 3-8; 87, 2 e anche Festo 184, 19-25).

Questa è la posizione condivisa anche da altri Autori romani di trattazioni storiche, fra i quali Lucio Cincio Alimento, Catone, Lucio Calpurnio Pisone (I 79, 4). La versione è ribadita da Strabone, il quale specifica che "Faustolo, porcaro del luogo, [...] deve essere considerato uno dei più potenti (τῶν δυνατῶν τινα) fra gli uomini al servizio di Amulio" (V 3, 2). Plutarco definisce Faustolo "il porcaro di Amulio" (*Rom.* VI 1).

Peruzzi (1998, pp. 12-17 e già 1970, p. 49 no. 1), nel rivalutare la tradizione storiografica antica a proposito dell'importanza tematica della funzione pastorale nel Lazio più antico, rammenta che Tullio Ostilio era stato impegnato da ragazzo nel controllo delle mandrie: "eiusdem adulescentia in pecore pascendo fuit occupata" (*Val. Max.* III 4, 1). Né a questo tirocinio si sottrae il futuro co-regente della Roma romulea, il sabino Tito Tazio, il quale aveva espletato il medesimo incarico: "magnaque pars Tatio rerum erat inter ovis" (*Prop.* IV 1, 30).

Con il fratello Faustino, Faustolo rimanda a una saga costruita attorno al doppio genetico, collocata nell'ambiente del Lazio agricolo-pastorale costituitosi in unità vicano-paganiche protette dalla dea *Vica Pota* (Carandini 1997, pp. 206-208).

Faustino è certamente una manifestazione del re ancestrale Fauno, figlio di Pico e padre di Latino, con il quale potrebbe condividere la medesima ontologia lessicale in allusione alla nozione di 'positività' – cf. lat. *faveo*. Tuttavia è pur sempre presente l'alternativa di un'affinità con il nome dei *Dauni*.

A partire da W.F. Otto, è stato più volte ipotizzato di identificare i due personaggi, sebbene varie cautele siano state avanzate da Momigliano (1969, pp. 455-485). È indubbio che la sua natura selvaggia lo fa assimilare a *Inuus*, assieme al quale è coinvolto nei rituali dei Lupercali, a *Pales* e a *Silvanus*. Inoltre gli aspetti oracolari, le relazioni con il culto dei morti e del sole lo pongono accanto a *Indiges* quale divinità ancestrale.

Riguardo alla dea *Pales* non si dispone di molte informazioni: siccome si trova anche al maschile (*Arnobio adv. gen.* III 40, 2) ed è talvolta al plurale, come nella ricorrenza dedicata a *Palibus duobus* del 7 luglio, si può ritenere che la sua figura fosse più complessa. Tuttavia è sicuro che questa dea protegge gli allevatori (cf. l'espressione *pastoria Pales*) e gli animali (*Arnobio* III 23, 3 e cf. *Ovidio F.* IV 721-782). Il 21 aprile sono celebrati i *Palilia/Parilia* per la purificazione del bestiame e il Natale

di Roma viene dal 121 fatto coincidere con tale data. La festa era unita in un trittico con *Fordicidia* del 15 aprile e *Robigalia* del 25.

I dati fin qui raccolti assumono ulteriore pregnanza se sono riportati all'impianto dimostrativo basato sull'*Odissea*. Si consideri inoltre che l'indagine condotta trasversalmente alle culture indoeuropee mostra che questa specificità funzionale compare in alcune saghe che ci giungono dal medio evo irlandese e gallese e dalla letteratura antico-nordica.

È pertanto possibile ipotizzare che si è di fronte a una specializzazione dell'esercizio di un istituto giuridico che appare essere stato a fondamento del complesso della distribuzione del potere nell'età protostorica e pre-politica ben conservata almeno nello spazio indoeuropeo occidentale (Poli 1992; 1997; 2009; 2011).

Pur estrapolando le informazioni da un testo in cui il mitologema preistorico è offuscato dal superamento storico-sociale delle istituzioni, i libri XIII-XXIV dell'*Odissea* permettono di riconoscervi l'attualizzazione dell'esercizio di una procedura arbitrale, atta a ricomporre le controversie dinastiche, che è affidata al guardiano dei porci Eumeo.

La materia di cui Eumeo è responsabile tratta il riconoscimento della regalità che, in questo diritto consuetudinario arcaico ed embrionale, trova in lui, in quanto è terzo fra le parti in causa, colui che ne permette l'aggiudicazione. L'arbitraggio condotto nell'ambito della contesa indetta fra i pretendenti è la garanzia, per la società ammessa a partecipare agli avvenimenti programmati nella sala del banchetto, circa la regolarità delle procedure e il rispetto della tradizione, ovvero di quei requisiti che assicureranno l'aggiudicazione della carica regale a un monarca in grado di garantire al popolo giustizia e, di conseguenza, prosperità (XIX 107-114).

La proiezione mitica di Eumeo è anticipata già dal luogo della sua nascita (XIV 403-483), sconosciuto ai mortali e descritto in termini di una dimensione ultraterrena, e prosegue nella capacità di collocare i maiali affidatigli da Ulisse, prima di partire per Troia, all'interno del porcile edificato secondo i riferimenti numerici a un anno lunare-solare (Bader 1989, p. 146). In *Odissea* XIV 13-22, in ognuna di dodici stalle è ospitato un branco composto da 50 femmine, mentre 360 maschi sono disposti tutt'intorno. I numeri 12 e 50 ritornano nell'*Inno a Ermete*. Per garantire la sicurezza, Eumeo, qui definito

órkhámos andrôn, ha addestrato quattro cani che sono in relazione con le stagioni.

Omero agisce sulla materia narrativa intervenendo con l'adeguamento dei ruoli dei personaggi, per ottenere un repertorio consono alle aspettative dell'uditorio. Il porcaro Eumeo è pertanto rappresentato come un servo del Palazzo. Tuttavia, il suo agire resta consequenziale alla originaria funzione che si trova in diversi atteggiamenti di solidarietà o di distacco rispetto agli altri due pastori, quello di bovini e quello di ovini, i quali mostrano di essere inseriti, rispettivamente, nella sfera militare e nel campo produttivo (Poli 1984).

La totalità concorde di questa società è prefigurata nel sacrificio da Ulisse offerto a Poseidone che, per disposizione di Tiresia, è composto da un ariete, un toro, un maiale (XI 131 e XXIII 278). Se lo si ritroverà come il *τριττός* di epoca classica – su cui cf. anche Demostene *contra Aristocr.* 68 – assume nell'*Odissea* un valore esemplare nel momento in cui l'indebita interferenza dei Proci ha portato allo sconvolgimento dell'ordine prestabilito.

L'azione della conquista del potere da parte di Ulisse si sviluppa su di una linea strategica che si snoda in parallelo all'impegno di Eumeo. Egli è il 'macellatore' (*mágeiros*) di carni consacrate agli dèi al quale spetta, primo fra tutti, di accogliere a Itaca Ulisse, ancora sotto mentite spoglie, ricevendolo con la "porzione di riguardo", per poi introdurlo nella sala del banchetto dove da anni si erano indebitamente insediati i Proci. Rientra fra i suoi compiti quello di arbitrare la tragica ordalia dell'arco: l'incarico di sovrintendere al corretto svolgimento delle procedure della competizione viene affidato a Eumeo dalla stessa Penelope (XXI 80-82), senza che tale atto faccia nulla eccepire agli altrimenti rissosi Proci.

L'eccezionalità della figura del porcaro è posta in risalto dall'epitesi che si esprime attraverso formule che rimandano a qualifiche proprie della classe giuridico-sacerdotale. Il porcaro si trova a essere definito *dios* 'divino' nel sintagma *dios hyphorbós* 'divin porcaro', ricorrente 18 volte, e nel sintagma antroponimico vocativo *dí'Eúmaie* 'divin Eumeo!', per altre 4 volte. In 6 ricorrenze gli è attribuito l'epiteto epico *órkhámos andrôn* 'guida di uomini'.

La raffigurazione odisseaica distingue una tripartizione pastorale per la quale, se le cure rivolte ai suini denotano l'interesse per l'apparato istituzionale, la custodia dei bovini comporta la gestione militare e la proprietà di ovini assicu-

ra la sicurezza economica. All'interno di questa specializzazione, il livello giuridico-sacerdotale – rappresentato da Eumeo – tende a conservare e mira a ristabilire il principio della gerarchia costituita, avvalendosi dell'appoggio delle armi – il bovaro Filezio – e opponendosi a qualsiasi tentativo di mutamento sociale in senso allargato, che è invece sollecitato dal pastore di pecore – Melanzio.

C'è pertanto una intesa fra le prime due funzioni che non impedisce l'osservazione di comportamenti divergenti all'interno del medesimo binomio. Alla decisa volontà di Eumeo di restare a Itaca per controllare la situazione minacciata dai pretendenti appoggiati da Melanzio, si contrappone l'intenzione di Filezio di abbandonare l'isola per sottrarre loro il bestiame (XX 217-223); rispetto alla soluzione in chiave di legittimità istituzionale ricercata da Eumeo, emerge la scelta di Filezio per la restaurazione violenta (XVII 240-245; XX 238-239; XXI 203-204); al piano d'azione elaborato da Eumeo per intrappolare i proci, Filezio imprime vigore all'azione per renderla letale (XXI 240-241).

La facoltà del sovrintendere viene attribuita ad ambedue come è possibile dedurre dalle formazioni sintagmatiche *hyôn epíouros* e *boôn epiboukólos* in cui i composti con il prefisso ἐπι- denotano l'autorità e l'interesse degli attori. La stessa Atena avvicina Ulisse in incognito, travestitasi da giovane *epibôtôr mêlôn*, il cui aspetto induce a ritenerlo di nobile lignaggio (XIII 222-223).

La coppia mostra una forte coesione in altre circostanze. Una pari commozione accomuna il pastore di porci e quello di bovini alla vista dell'arco e delle frecce del loro signore (XXI 82-83) e la stessa concertazione li porta a catturare Melanzio (XXII 180-193), anche se spetterà al solo Eumeo pronunciare la condanna per il tradimento (XXII 195-199).

Sul piano lessicale, la simbiosi è marcata dall'uso del duale – *â deiló* "voi due miserabili!" (XXI 86), *tó* "quei due" (XXII 187) –, e viene espressa dalla formula "bovaro e porcaro" nelle varianti *ámpho boukólos edè syphorbós* "ambedue, il bovaro e il porcaro" (XXI 188-189) e *kai boukólôn edè sybóten* "sia il bovaro sia il porcaro" (XXIV 359, 363).

L'analisi dei testi ci propone un capovolgimento di situazioni sociali che non riusciremmo a seguire se ci appoggiassimo sulla sedimentazione di età storica. La modi-

fica nel prestigio dello status sottesa alle cariche pastorali si colloca in una più profonda trasformazione da cui viene interessato tutto l'evo protostorico e di cui si può ricostruire un processo linguistico-culturale appartenente a una dimensione caratterizzata dall'ontologia lessicale prossima a quella pastorale.

L'antroponimo *Servius* e il termine *servus* denotano in origine valori positivi, rapportati alle azioni del 'preservare, assicurare, presidiare, osservare' comprese dal verbo *servo* e presenti nel teonimo *Iuppiter Servator* e nella icastica formula religiosa riportata nell'umbro *salua seritu* (**servitōd* – cf. Meiser 1986, p. 192). A Catone essa era nota come *salva servassis* (R.R. 141, 3) che prelude al latino cristiano *salvare*.

Alle variazioni della radice **swer-/ser-/wer-* (IEW 910; Rix LIV 483-484, 626 da cui gr. ὄρνιται e lat. *vereor* – cf. Bader 1971) e alle sue espansioni si riportano numerosi moduli lessicali e sintagmatici dai quali è possibile ricostruire il valore iniziale indoeuropeo del 'custodire' che in latino è stato sconvolto dalle modificazioni semantiche conseguenti ai capovolgimenti sociali.

L'ambito della sfera di azione di tali 'guardiani' è documentato dall'av. *pasuš-haurvōš spā* 'cane posto a protezione del gregge' e *viš-haniš-haurvaiti* 'a protezione del villaggio' che, pur non implicando un parallelismo nella formazione fra il ved. *harva-* e il lat. **serwo-*, perché sono avvenute per vie indipendenti e non omologabili (Benveniste 1932), sono a riprova del potenziale semantico di cui ogni lingua ha potuto servirsi.

Un importante ulteriore tassello nella composizione di questa rete di relazioni è fornito dal risultato della linea interpretativa proposta da Franchi De Bellis (1988, pp. 83-87) e Marchese (1997) in merito al sintagma *pru-pukid svrrunēi* del r. 2 del Cippo di Abella. Nell'inserire *svrrun-* fra i derivati della radice **swer-*, gli si attribuisce il significato di una carica magistratuale delegata alla stipula della intesa fra le parti (Abella e Nola).

Come è stato anche segnalato da Giulio Facchetti nella discussione tenutasi a margine della presente relazione, l'antropologia giuridica romana è venuta a conformarsi con una marcata categorizzazione delle specializzazioni dei diversi stati di relazione del *civis Romanus* con il mondo esterno al suo spazio politico. Come conseguenza di profonde modifiche, questo ha prodotto una serie di slittamenti a catena riflessi nella terminologia tecnica (Sterckx 1992, pp. 63-64).

Se *hostis* è lo straniero in qualità di ospite, questo titolo sarà omologato a quello di *peregrinus* in quanto ambedue "erant pari iure cum populo Romano" (Festo 416, 2-5). Le persone nei cui confronti permane uno stato di reale o di supposta ostilità, dal momento che con esse non è stata stipulata alcuna forma di pattuizione privata o pubblica, sono in origine dichiarate *perduelles* e successivamente, per innovazione del latino, *hostes* (Prosdociami 1996b, pp. 286-288).

Questa situazione è ben delineata da Varrone allorché esemplifica i cambi di significato "ut hostis: nam tum eo verbo dicebant peregrinum qui suis legibus uteretur, nunc dicunt eum quem tum dicebant perduellem" (L.L. V 1, 3) ed è materia di riflessione lessicale presentata ai giuristi "quod nos hostes appellamus, eos veteres perduelles appellabant" (Dig. 50, 16, 234).

Più complesso, invece, appare il processo avviatosi in *servus* come traspare dalle incertezze di Livio circa la nobiltà di natali o dalle notizie sull'origine servile o comunque dubbia presso altri Autori a riguardo del sesto re, Servius Tullius, il cui *praenomen* rimanda a questa qualifica.

Fra tale contrasto di versioni, acquista peso la tradizione che vuole Servio generato da Ocresia, una donna nobile di Corniculum, condotta in schiavitù a Roma e messa al servizio di Tanaquilla, la moglie di Tarquinio Prisco.

Le condizioni del concepimento, avvenuto attraverso l'unione con un fallo improvvisamente manifestatosi nel fuoco da lei accudito (cf. in Ovidio "hic inter cineres obsceni forma virilis/ aut fuit aut visa est, sed fuit illa magis/ iussa foco captiva sedet: conceptus ab illa/ Servius a caelo semina gentis habet" - F. VI 631-634) e la comparsa attorno al capo del bimbo di un'aureola di fuoco (cf. in Plinio "inde et in tegis cubanti ei puero caput arsisse" - H.N. XXXVI 204) sono indizi riguardanti la natura supernaturale della creatura. Essa, dunque, rientra nella tipologia 'dei figli del Focolare' (παίδες ἀφ' ἑστίας) cui appartengono, in Grecia, Meleagro e Demofonte (Vernant 1965, p. 97-143), e nel periodo di passaggio fra il sistema vicano-paganico al protourbano dei Latini e di Roma, gli eroi fondatori Ceculo, Caco, Romolo e appunto Servio Tullio.

Le fiamme di Vesta ardono nel fuoco vicino al *penus*, la fossa con il prezioso contenuto che fra le mura domestiche è rappresentato dalle granaglie, ma che nel tempio della dea, sorto nel complesso romuleo del Foro-Arce-Campidoglio, è costituito dal *fascinus*, il membro maschile (Carandini 2006).

Il padre di questo "divin bastardo" (Carandini 2010) può pertanto essere identificato in Vulcano o, come ritiene Plinio, nel *Lar familiaris*. Sempre Plinio associa al prodigio di questa nascita anche l'istituzione dei *Compitalia* - cf. anche Festo sulla partecipazione degli schiavi alle cerimonie, 460, 32-36.

È quindi una congettura lecita quella espressa da Rix (1994), quando afferma che il significato di "servo" deve essere stato di 'sorvegliante, pastore', per passare poi all'attestato 'servo, schiavo' fra il 700 e il 450 e così porsi accanto a *famulus* - un termine pan-italico, come è mostrato dall'osco *famel*.

Anche se non siamo in possesso di dati sufficienti a illustrare le relazioni all'interno della sfera dei non-liberi e quindi delle diverse specializzazioni nella fascia della servitù e della schiavitù, che divengono meno oscure soltanto a ridosso dell'ultimo secolo della Repubblica, si riesce tuttavia a delineare un quadro lessicale e culturale coerente.

In questa ottica appare poco produttivo il riferimento all'etrusco (Thomsen 1980; Benveniste 1932) quando, per altro, l'antichità della famiglia lessicale è anche provata da *servitus* (Ernout e Meillet LELL 619-621).

Si potrebbe ancora specificare che l'epoca serviana, all'incirca fra il 578 e il 539, appartiene alla prima fase e pertanto, nel riferirsi a essa, le fonti posteriori non possono che essere disorientate.

Si è di nuovo di fronte a una difficoltà interpretativa, simile a quella mostrata da Omero nei confronti della funzione giuridico-religiosa di Eumeo, da cui ci si illude di sfuggire risolvendosi a ricondurla alla sfera servile.

Accanto alla situazione che è stata ricavata dal poema omerico, ulteriori preziose informazioni sono riposte in alcuni testi di Platone.

La pastorizia che in *Politeia* II 373 è considerata, insieme con l'agricoltura, lo spazio vitale e primario per lo sviluppo dello Stato diverrà nel *Politico* materia di un mito dalla sapienza antichissima, tramandato da parte dei Saggi in sparsi relitti provenienti da una costruzione perfetta (ἐν μύθου σχήματι), cui ci si accosta grazie a un'abile rielaborazione dei dati restituiti dalla trasmissione della tradizione - cf. anche su questa procedura Aristotele XII *Metafisici* 1074b.

La dimostrazione che quella del governo è un'arte concernente la dimensione della socialità all'interno

del gruppo, "una cura comune di creature viventi in gregge" (261d), rende somigliante il politico "a colui che sovrintende a una mandria di cavalli o che pascola un gregge" (ἰπποφορβῶ τε καὶ βουφορβῶ μᾶλλον προσεικότα).

Il *Politico* opera dicotomicamente, per riuscire a isolare di volta in volta il gruppo di pertinenza: "con ulteriore taglio, si perviene nel gregge bipede a una sola porzione, quella dedicata al pascolo di uomini. Siamo così allo scopo della nostra ricerca" (267c).

In questo quadro sistematico, Platone fa emergere le figure di monarchi-pastori di origine ultraterrena, di "divini pastori" (τὸ σχῆμα τὸ τοῦ θείου νομέως – 275c, 276d), di cui viene a essere delineato il profilo nel mito dell'età di Crono, per riuscire a distinguerli dagli omologhi umani. Nella sovrapposizione delle creature umane a quelle animali, al re spetta il titolo di "pastore e allevatore unico del gregge umano" (268c) e, come si rileva nel *Teeteto*: "quando sente elogiare un tiranno o un re crede di sentir felicitare un pastore (ἔνα τῶν νομέων), quale un porcaro, un capraro, un bovaro" (174d).

In una cultura ancora permeata di arcaismo, Platone propone un impianto dimostrativo finalizzato a mostrare (275b ἵνα ἐνδειχῆται) la relazione decrittabile nei *palaioi λόγοι* fra i contenuti dei *mýthoi* e le definizioni dei *lógoi* (Migliori 1996, pp. 222-230), per ridurre alla logica della politica le dimostrazioni pre-politiche, fondate sulla osservazione del mondo zoologico e sulle necessità bio-naturali ignare del margine di scelta: "arte pastorale; di questa una è la politica la quale si prende cura d'un certo gregge che abbiamo appunto determinato" (267d).

Questo schema tratto dall'ambito pastorale è un'argomentazione di una operazione diairetica solidale a tutto il dialogo, che si serve per ulteriori argomentazioni anche del modello del tessitore, con il fine di aprire la discussione sulla complessità delle distinzioni nella politica e nelle attività sociali nelle quali la sfera della relazionalità con gli esseri viventi rimanda, ancora una volta, alla funzione pastorale (Migliori 1996, pp. 243-254).

Dopo aver dimostrato che quella del politico è un'arte che ha come obiettivo il governo del gruppo (258b3-267c5), per un articolato processo di successive divisioni dicotomiche si perviene alla specificazione dell'oggetto secondo il seguente percorso:

animali in gruppo
acquatici (264d) terrestri

volatili (264d) deambulanti
dotati di corna (265b-c) privi di corna

ibridi (265d) non incrociati
quadrupedi (266b-c) bipedi δίπους

piumati (266e) implumi

La classificazione produce una definizione improntata al rigore che la via più rapida, che vi è pure menzionata come possibile alternativa secondo i passaggi «animali in gruppo>terrestri>bipedi>implumi», non avrebbe certamente assicurato.

La distinzione fra bipedi e quadrupedi è illustrata da un paragone geometrico nel distinguere le due specie "con la diagonale e con la diagonale della diagonale" (266a).

In 266b, l'uomo, 'il bipede', è comparato alla diagonale del quadrato, cioè alla diagonale che è radice di un quadrato di due piedi. Infatti, giocando sulla duplicità semantica di *dýnamis* 'potenza' e 'quadrato' e di *poús* 'parte anatomica' e 'unità di misura', un quadrato avente un piede come lato avrà, per conseguenza del teorema di Pitagora, un'area di due piedi quadrati che corrispondono alla potenza motoria di un bipede. Se si porta a due piedi la misura del lato, ottenendosi per progressione geometrica il doppio, si raggiungerà la potenza dei quadrupedi.

L'affinamento delle distinzioni in 266a giunge a dividere "la parte domestica e vivente in gregge dal genere animale, tranne due specie, ché la razza dei cani non può essere annoverata fra le bestie allevate in gregge". La dicotomia è a questo punto esaurita tranne che per due specie dalle quali, tolto il cane, resta accanto all'uomo l'animale "maggiormente nobile e adattabile", ovvero il porco (266c γένει τῶ τῶν ὄντων γεννησιότατῳ καὶ ἄμα εὐχερεστάτῳ – Shorey 1917).

Pertanto il 'divin pastore' è assimilato al porcaro, anche se questi, nell'epoca del *lógos* farà: "una figura ridicola, in quanto concorre con il branco e gareggia con l'uomo [questi è il porcaro] che più degli altri si è esercitato nella adattabilità" (πρὸς τὸν εὐχερῆ βίον – 266 c-d).

Già nella *Politeia* si individua la Città dei Porci (372d ὄντων πόλιν), nella quale il suino porta la definizione di

animale più nobile e adattabile. In essa, compito del porcaro è condurre il gruppo a superare i bisogni primitivi e primari di questa fase minimale, ma essenziale al soddisfacimento di ogni necessità, per raggiungere esigenze più elevate per il tramite della ἀνθρωπονομική che è per metafora la difficile arte di pascolare gli uomini.

È ben noto in proposito che se la lingua omerica aveva l'epiteto regale ποιμὴν λαῶν, l'intera area indoeuropea conosce una serie formulare piuttosto ampia: ved. *gopá jánasya*, ant. ing. *folces hyrde*, ant. irl. *tír dianad buachail* 'paese di cui Egli (=Dio) è pastore'. La equipollenza fra il mondo umano e quello animale è completa ed è riconoscibile in altre equazioni: rispetto a Λαοκόων 'Colui che bada al popolo' si ha "Προκόων 'Colui che bada ai cavalli'.

La necessità di controllare lo sviluppo delle attività in una società indirizzata verso la Città dell'Opulenza spinge all'istituzione dei *phylakes* e alla ideazione della *paideia* che viene affidata agli specialisti, ovvero ai filosofi, perché il potere politico, posto davanti alla complessità della distribuzione del lavoro, non può oramai più riferirsi alla convenzione naturale delle origini, ma deve far ricorso a una precisa capacità derivante dalla conoscenza di una tecnica applicativa dei principi e delle virtù. In tal modo sono, però, recisi i rapporti con la fase originaria.

La correlazione fra l'uomo e l'animale risultava pertanto immediatamente percepibile. Tale condizione è palpabile nell'istituto del *ver sacrum*.

Anche se a Roma si conosce, dopo la sconfitta al Lago Trasimeno, una transumanza di solo bestiame (Capdeville 2009, p. 79 no. 7), quello che in proposito interessa qui sottolineare è che la normale consuetudine rituale dell'emigrazione prodottasi durante il *ver sacrum* implica la consacrazione a un dio degli animali-uomini e dei prodotti agricoli generati nello specifico e medesimo segmento temporale (*ver*). Tutti insieme, i viventi vengono a essere coinvolti in un'azione di moto verso l'esterno che è addirittura prefigurata in Paolo Diacono come una "sciamatura" dall'alveare originario: "sed cum crudele videretur pueros ac puellas innocentes interficere, perductos in adultam aetatem velabant atque ita extra fines suos exigebant" – cf. Festo 519, 33-520, 1-2.

L'impiego del verbo *exigere* riporta, infatti, a *examen*, 'moltitudine' in quanto 'sciame' deriva da **ek-s-ag-men* di cui, se non oramai più Paolo Diacono, l'Autore dell'antica fonte poteva avere sentore.

Il picchio, il volatile collegato a Marte, interviene a collaborare con la lupa nel sostenere i gemelli figli di quel dio – cf. Ovidio *F. III* 37-38, 53-54, Plutarco *Rom. IV* 2-3. Per conseguenza, diviene l'eponimo dei *Picentes* e si trova associato con il miele (Capdeville 2009, pp. 82-86), il prezioso prodotto di un alveare in attività.

È possibile aggiungere ancora un paio di brevi considerazioni. È noto che il popolo migrante tende ad assumere l'etnonimo dall'animale totemico che funge da guida ed è stato in proposito suggerito che l'espressione *piquier martier* – *TI Vb* 8-18 e cf. in *H.N.* X, 40 e XXV, 29 *Picus Martius* – alluda a una migrazione di Piceni verso Gubbio (Capdeville 2009, pp. 114-122). Quanto all'azione nutritiva del picchio ci si dovrebbe interrogare su quanto a lungo si sia preservata la conoscenza di questa sua specificità, giacché nella Galleria Nazionale dell'Umbria (di Perugia), una tempera di Giovanni Boccati che risale al 1448 ca., detta *La Madonna dell'orchestra*, raffigura il Gesù bambino imbeccato appunto da questo uccello.

La Bader ha messo in chiaro la struttura compositiva del nome del picchio in greco, δρῶν, che s'inserisce in una limitata serie di nomi mitici e di epiclesi divine il cui secondo elemento deriva da **ok*'- 'sguardo' e il primo è collegato alla 'quercia'. Si ha quindi **dru-ok*', la cui formazione si trova allineata con **dru-wid*'- 'colui che sa attraverso la quercia', ovvero con la denominazione celtica per il 'druida' (Bader 1989, pp. 79-85).

La sacralità del picchio è in correlazione con la quercia, l'albero "sacro dei pastori" verso cui si dirige Romolo vittorioso, per porvi accanto, secondo il racconto di Livio, il primo dei templi romani: "ibique ea cum ad quercum pastoribus sacram deposuisset, simul cum dono designavit templo lovis finis cognomenque addidit deo" (I 10, 5-7).

Nei pressi di questo tempio capitolino sorge anche il sacello della *Fortuna Viscata* e della *Fortuna Primigenia vicina Tonanti* che riporta al lit. *Perkúnas*. Il vischio è anch'esso sacro e alla sua raccolta erano deputati i druidi. Ma la quercia produce le ghiande che si offrono ai maiali come il cibo più immediato; una loro specie è in latino denominata *iūglans* – "haec glans optima et maxima a love et glande est appellata" (*L.L.* V 21, 102) – cui in greco equivale, appunto, δισβύλανος.

Si sta oramai sostanziando la definizione giuridico-sacrale italica rispetto ai processi attuati in Grecia e a Roma. Il cippo di Tortora di sec. VI e la lastra di Rocca gloriosa di sec. IV-III rendono possibile la proposta di un

quadro di continuità in area italyca, basato su criteri culturali ma anche su un registro linguistico tecnicamente fornito, che si allontana dalle trasposizioni cui il Cippo Abellano e la *Tabula Osca Bantina* ci avevano abituati (Pocchetti 2009).

La dicotomia bipedi-quadrupedi *dupursus peturpursus* di TI Vlb 10-11 riflette una tassonomia indoeuropea collegata con la mozione come indice di vitalità (Lazzeroni 1997; 1998). La lessicalizzazione per il 'quadrupede' è ben documentata: miceneo *qe-to-ro-po-[d]*, gr. τετράπους, ant. ind. *cátuspad-*, toc. B *stwerpew*, lit. *keturkõjis*, alb. *shtazë*.

È stata definita una sopravvivenza (Prosdocimi 1978, pp. 625-626). Essa tuttavia nell'Italia antica si allaccia con l'altra formula ricorrente *veiro ~ pequo* di TI Vlb 13 e in *pastores pecuaque* di Catone, che continua con l'auspicio che "siano conservati salvi" (*salua seritu* e *salva servassis*), per trovare il raccordo con il mito entrato nella procedura diairetica di Platone. Ritorna poi lessicalizzata in avestico come *pasu vira* 'ricchezza della comunità' e in indiano come *virapsá* 'abbondante in uomini e animali'.

Nonostante che i contesti di applicazione possano essere differenti – familiare in Catone, comunitaria a Gubbio, filosofico-politico in Platone –, la struttura resta la medesima e può essere assunta come topica per successive elaborazioni – cf. Ovidio *M.* I 286: "pecudesque virosque". Il greco integra con sinonimi: προβάτοις [...] ἀνθρώποις – Esiodo *Op.* 558. Gli uomini e gli animali si equivalgono nella nozione, per essere sul piano del valore considerati beni patrimoniali al pari degli averi in metallo e in prodotti agricoli. In greco ἀνδράποδα indica il bottino, indifferentemente dalla sua identità (Lazzeroni 1997).

Anche se è una questione qui aliothra, si vuole ricordare che la indoeuropeicità di molti elementi subisce un travisamento interpretativo molto profondo a motivo delle spinte evolutive impresses nell'Italia antica dalle necessità politico-sociali.

Nonostante questo, superando i filtri frapposti dalle diverse stratificazioni, Enrico Campanile ha mostrato la possibilità di indagare la persistenza di segmenti preistorici inseriti in un contesto narrativo tendente alla loro razionalizzazione (Campanile 1988).

Né va ignorato che, più di recente, si è assistito nell'ambito del trifunzionalismo a una revisione della mappatura delle relazioni che mette a fuoco aspetti intermedi provocati dalla organizzazione dualistica delle funzioni.

Nelle *Tabulae*, la triade *serfia* composta da Marte, *prestota*, *tursa*, è da Prosdocimi agganciata all'aspetto cererico con connotazioni marziali.

Questa nuova interpretazione è sostenuta soprattutto dall'approfondimento della ricerca sui rituali di fondazione nei quali, nell'eliminare per sacrificio cruento uno dei membri della coppia di fratelli, permane il riflesso dell'originario dramma cosmogonico in cui la terza funzione è connessa con la prima.

Appartengono a questo mito, oltre a Romolo e Remo, Yama e Manu in India e i germani Tuisto e Manno in Tacito. Se ne hanno tracce in due nomi: quello del gigante nordico *Ymir*, nutrito prima della cosmogonia dalla vacca primigenia *Auðumla*, e nella capitale della provincia dell'Ulster *Emain Macha*, dove *emon*, e con esso *Ymir*, corrisponde ad ant. ind. *yamá*, lit. *jūmis*, lat. *geminus*.

Durante la processione di iniziazione dei misti di Eleusi, ciascuno dei fedeli si dirige verso il mare accompagnandosi con un porcellino (cf. anche Platone *Politeia* II 378a) che funge da emblematica vittima animale per i riti cererici di Demetra e della 'figlia del Cielo' Kore-Persefone. Si tratta di una divinità aurorale assimilabile alla vedica *usás-* e come questa associata alle mucche e al miele – cf. l'epiteto μελίβοια con RV III 31, 11 e cf. l'interpretazione dell'omerico (ἐν) νυκτός ἀμολγῶ secondo la linea Lazzeroni-Melazzo-Watkins (Watkins 2009).

In occasione delle Tesmoforie, le 'raccoltrici' (ἀντλήτριαι) hanno l'incarico di far cadere in una caverna un porcellino assieme ad altri oggetti simboleggianti la fertilità. Nei viaggi mistici, così come nel transito finale verso l'Aldilà, il fedele è identificato con il maiale, tant'è che il branco affidato all'altisonante e polimorfo (ἐριβρεμέτης e πολυμόρφος – cf. *Inno orfico a Demetra* 29, 8) porcaro Eubuleo – un nome che corrisponde all'epiteto 'prudente, accorto' attribuito a Zeus e a Dioniso – precipita in una voragine apertasi nel suolo, rimettendo in atto quanto accaduto a Persefone.

L'immagine pastorale delle divinità psicopompe sembra essere molto antica. Negli *Hymni Magici* è attestato l'epiteto βουφορβή 'allevatrice di buoi' riferito a Persefone (3, 26) ed Ermes è ἐλατήρ βοῶν 'conduttore di buoi'. In Pindaro, Ade guida i morti per un avvallamento nel terreno come se costituissero una mandria (cf. *Ol.* IX 33-35). Per altro, nell'*Iliade* Ade ha come epiteto κλυτόπῳλος 'dai celebri destrieri'.

Eubuleo, fratello di Trittolemo 'Triplice guerriero', è una divinità psicopompa, associata in un'iscrizione di Eleusi a *Theós* e a *Théa* - cf. il rilievo di Locrateide. In latino *porca* denota, oltre alla femmina del suino, anche il 'rialzo di terra fra due solchi'. Il doppio valore entra nella pragmatica del rituale, dove si impone che una *porca praecidanea* sia offerta a Cerere prima di iniziare la mietitura e a Giano e a Giove siano presentate focacce votive (*struem [...] fertum ommoveto* - cf. Catone R.R. 134 1).

Gellio parla di una *porca hostiae succidaneae* e di *porca praecidanea* da offrire al termine dei lavori nei campi (IV 6). Prosegue poi Catone con quelle cerimonie concepite per tagliare e ripulire il bosco e con quelle per purificare i terreni per le quali è offerto un maiale e si dispone la *suovitautilia* (139 e 141: *porco piaculo facito [...] suovitautilia [...] sive circumagi sive circumferenda censeas uti cures lustrare*).

Il segnale che indicherà ai profughi guidati da Enea il luogo del loro futuro stanziamento è rappresentato dall'apparire di una bianca scrofa sgravata di trenta immacolati lattonzoli attaccati alle sue poppe. Questo è il messaggio preannunciato dal vate Eleno in *Eneide* III 389 ("*is locus urbis erit: requies ea certa laborum*"), che è dato come prossimo al compimento dal dio Tiberino in VIII 42-48 e si realizza in VIII 81-83.

La sua sacralità rende il porcello idoneo a essere sacrificato all'atto della stipula dei patti. Viene offerto in TI IIb durante la cerimonia per *Dius Fidius Sancus* 'Giove il Garante' e a Roma è abbattuto nel momento in cui viene patrato l'accordo del combattimento fra Orazi e Curiazi - cf. Livio I 24 "[*Spurio Fusio*] *suem percussit*" - ed è ucciso a sanzione del patto di alleanza fra Romani e Sabini - cf. *Aen.* VIII 641 "[...] *et caesa iungebant foedera porca*" (Ancillotti, Cerri 1996, pp. 58, 147-48).

La equipollenza nelle offerte sacrificali fra carne e cereali, che è alla base dello scambio proporzionale, è messa in chiaro da TI IIb, Vb 8-18 ed è rafforzata dall'iscrizione di Mevania/Bevagna dove agli *homonus duir puri far eisurent* "due uomini che faranno la questua del farro" corrispondono i *cvestur farariur* nella funzione magistraturale di riscuotere i tributi in cereali (Rocca 1996, pp. 73-75; Prosdocimi 1984).

Nelle terrecotte delle iuvile di Capua, i motivi ornamentali ricorrenti sono il porcello, il tondo e la protome umana. Se quest'ultima può essere posta in relazione con il ciclo calendariale, le altre due rimandano alla

rappresentazione figurata dell'avvenimento sacrificale composto dalla vittima cruenta, ricorrente nell'iscrizione epigrafica come *sakrasias* 'sacrificio dell'animale', e dalla offerta cereale, detta *kersnasas* 'offerta cerealicola' (Franchi De Bellis 1981, pp. 44-48).

L'operazione del *sakrasias* è espressa anche da *sakriss sakrafir* e *sakrim fakiiad* e denota il sacrificando, ovvero, nello specifico, il porcello. Ricorda Varrone (R.R. II 1, 20) che ancora per Plauto i maialini con dieci giorni di vita, risultando adatti per il sacrificio, sono *puri* e *sacres* (Prosdocimi 1996a, pp. 575-79; Franchi De Bellis 1981, pp. 63-65, 217-18; cf. anche Coli 1958, p. 13).

Il solenne atto di verità nel mondo indiano è sempre sancito dalla presenza di "bestiame, cereale, oro" (Watkins 1987, pp. 305-308).

La sintesi fra l'aspetto pastorale e quello agricolo è completa e rappresenta lo stato normale nell'economia dei popoli indoeuropei che possedevano una tecnologia sviluppata sia in ambito pastorale sia agricolo.

A tale situazione rimanda la pratica intensificatasi nel mesolitico del disboscamento e del contenimento arbustivo per ignicoltura cui possono succedere l'allevamento e l'aratura con coltivazione (Forni 1992, p. 51). Tale risultato ha lasciato nella lingua poetica indoeuropea la potente metafora dei 'buoi rossi', che il canone vedico riporta a Indra (*gávavarusá*), ispirata dall'immagine di buoi che assumono su di sé il colore del fuoco arso sui campi che stanno arando (Maggi 1983).

La civiltà appenninica si rapporta ai beni territoriali sin dal sec. XV a.C. e la quantità di frammenti ossei di suini, bovini, ovini nell'area della rocca posteriore di Gubbio documenta l'attività cultuale descritta nelle tavole (Ancillotti, Cerri 1996, p. 116). Totalmente superata risulta, dunque, la prospettiva di collegare la prima attività al nomadismo e la seconda alla sedentarietà.

Ovidio ricorda che l'alimentazione nel Lazio antico fosse tutt'altro che variata ed era caratterizzata dal consumo dell'animale che, usato per i riti alla Terra e a Cerere (F. IV 663-672), forniva nutrimento con la sua carne e con le interiora rendeva propizio il sottosuolo che ripagava con fave e farro (F. VI 179-180).

Uno dei dodici dèi invocati dal *flamen* nel corso della cerimonia dedicata a Cerere (*sacrum ceriale*) ha il nome trasparente di *Inporcitor* in quanto è "qui porcas in agro facit arando. Porca autem est inter duos sulcos terra emi-

nens" – cf. Festo 96, 3-4. La funzione del *porculator* è a sostegno del *subulcus* nel prendersi cura dei porcelli appena nati (Benveniste 1969, p. 31).

Nel sistema descritto a Gubbio e, comunque sia, nell'insieme della documentazione italica manca ancora la valorizzazione della figura del pastore come divinità e come rispettiva funzione giuridica. Una serie di indizi vanno tuttavia emergendo.

Ballester ha proposto per *vereiia*, *couehriu*, *φερεγαίης* un'ipotesi etimologica basata sull'evoluzione che da 'ramo' – cf. *virga* – passa a 'mandria' e ad 'assemblea, istituzione politica o militare' e attribuisce all'epiclesi di Giove ad Agnone **uer(e)hasi(o)s* il significato di 'pastore' e quindi di 'guida, re' (Ballester 1993).

Aldo Prosdocimi (1995, pp. 66-68) ha lanciato la proposta, che ha accolto l'assenso di Luciano Agostiniani (2009, pp. 40-42), di isolare nella prima riga della iscrizione del Mendolito *εποασκα*, interpretabile come 'nutritore di cavalli', in riferimento anche a una carica sociale.

Si tratterebbe quindi di una formazione parallela ai noti *ἵπποτρόφος*, *ἵπποφορβός* che tuttavia troverebbe una spiegazione alternativa se si seguisse la diversa segmentazione proposta da Rix e ripresa da Vincent Martzloff nel corso del presente Convegno.

In appoggio della interpretazione avanzata da Prosdocimi vengono le importanti osservazioni di Maria Pia Marchese (2005) sulla trasformazione funzionale operata a Roma della figura di Castore dove compare dissociato da Polluce. Egli ha acquisito la prerogativa di essere un 'domatore di cavalli' (cf. *Od.* XI 300 *ἵπποδάμος*) e, in quanto tale, interviene a protezione della classe degli *equites* come appare evidente in occasione della battaglia del Lago Regillo.

Del resto nella procedura delle TI si delineano la distinzione e la specializzazione fra le offerte animali. La terna grabovia davanti alle porte di Gubbio ha i buoi come vittime. Il sacrificio deve seguire un protocollo rigido che fa divieto di offrire tori a Giove per il quale sono previsti manzi castrati (Campanile 1993).

La terna per la quale si sacrifica dietro alle porte, composta da Trebu, Tefro, Fisovio Sancio, riceve *sif gomiaf* e *feliof* 'porche gravide' (cf. anche Janda 2006) e 'porcelli lattanti' e ancora *hapinaf* da Prosdocimi catalogata nel novero dei suini femmine nonostante la vulgata interpreti come *agnas* (Prosdocimi 1989, p. 489).

Il microsistema composto da Pomono Popdico (*puemune pupriike*) e Vesuna di P.P. (*vesuna-*) sembra appartenere a un rituale con valenze anche cererarie (Prosdocimi 1989, p. 497). Lo stesso Prosdocimi ritiene che gli etimi siano molto incerti. Propone per Popdico un collegamento con il medesimo termine di *κυκλικός* (e ved. *cakrá* 'cerchio') riferentesi alla periodizzazione annuale o mensile – cf. *lunula* 'luna crescente' nello specchio etrusco del Museo di Baltimora – e accetta la vulgata nel rimandare Pomono al latino Pomona.

Va a questo punto riconsiderato il vecchio suggerimento di Ugo Coli (1958, pp. 13-14) secondo cui il dio *puemune* – cf. il sabino *Poimunien* ' nel [tempio di] Pomono' – accompagnato da *pupriçe* (TI III-IV) andrebbe riportato alla famiglia lessicale per 'pastore' – gr. *ποιμήν*, lit. *piemuō* < **po(i)-* (Buck 1988 § 3.18). Quindi "il dio-pastore, che suona la zampogna da lui stesso inventata" ammesso, però, che *pupriike* possa essere connesso con *ποπιύζω* 'schiocco la lingua, soffio in uno strumento' e in tal senso sarebbe assimilabile a Pan, divinità che era ben radicata in Italia come *Silvanus* – cf. anche l'etr. *Selvans*. Valgono però le considerazioni di Ancillotti e Cerri (1996, pp. 187, 403).

La spiegazione di *puemune* proposta da Ancillotti e Cerri (1996, pp. 187-188) vede in questo dio oramai lateralizzato una divinità della vegetazione. Sarebbe, quindi, 'L'accrescitore' sulla base di **poimen-* 'nutrimento, latte materno' (cf. questa base in IEW 793), in parallelo con **pimo-* 'grasso', cui l'epiteto *pupriçe*, da **po(l)plo-*, aggiungerebbe l'idea di 'pienezza'. Il risultato finale verrebbe a essere 'L'accrescitore rigoglioso', ovvero il pastore nel ritmo della stagionalità e nel rispetto del scadenze calendariali, secondo quello schema su cui viene da Eumeo disposto il suo branco di porci.

Per tornare all'attributo, Calderini vi riconosce un derivato da *poplo-*, quindi un *popliko-* 'del popolo' – con passaggio *l > i* –, pur non nascondendo la perplessità circa l'adeguatezza di tale significato per un dio agreste (Calderini 2006, pp. 334-340).

La spiegazione di *pupriçe* come **k^wek^wl-iko-*, allusiva della circolarità, suggerita nuovamente da Prosdocimi (Prosdocimi 1996a, p. 543), è ripresa da Weiss (Weiss 2010, p. 235) e da José L. García Ramón in questo Convegno, per sottolineare la dimensione della stagionalità quale attributo delle divinità, ovvero di *puemune* e di *vesuna-*.

Mi si permetta di rammentare, circa il circuito da preferire, che la paredra, la dea *vesune puemunes pupriçes*, può essere ricondotta all'etimo **wet-(e)s-ōnā* che, già da Rix pro-

posto nel significato di 'Herrin des Jungviehs' Rix (1996, p. 355), viene invece da Weiss accettato nella segmentazione ma accostato al nome dell'anno (cf. gr. ἔτος) e reso come 'Signora dell'anno'. Tuttavia non va taciuto che l'elemento *vesuna-* può essere ricondotto a **wesu-ōna-* 'La benefica' e che altrettanto legittimamente potrebbe continuare la base **wes-* 'luminosità' (WOU 852-853) e valere 'fuoco, tramonto' come in *Vesta, Vesper, Vesuvius, Ἑστία, Ἑσπερία*.

Non si deve disgiungere la stagionalità dalla fertilità implicita nel ciclo agricolo-pastorale. Pur in un difficile reticolo di relazioni – cf. van Windekens (1986, p. 89) e Beekes EDG, ma, più possibilisti, Chantraine DELG, de Vaan EDL –, *vesuna-* rientrerebbe fra i nomi che, nel gravitare nell'orbita delle denominazioni per i bagliori ammalianti dell'Occidente, scaturiscono dal discorso argomentativo impiantato da Domenico Silvestri sulla igricoltura (Silvestri 2001, e cf. anche la sua relazione a questo Convegno).

A questa stessa base appartiene il nome germanico del punto cardinale dell'Occidente. Si consideri che **west-* è un modulo morfo-sintattico, inizialmente in funzione avverbiale, ampliato con il deittico spaziale *-t-* derivato da **-et-/ot-* il cui valore viene ulteriormente caratterizzato da estensioni in **-er-/or-*: **wes-et-/ot- ~ wes-et-/ot-er-/or-*, cf. ant. ing. *wes-t* rispetto ad ant. isl. *ves-t-r* e alle forme, divenute in seguito aggettivali, in *-rōn-*, come ant. ing. *weste-m-e*, ant. sass. *west-rōn-i* 'occidentale' (Shields 2008).

Il punto cardinale opposto, quello per l'Oriente, continua con **aust-rōn-* il nome dell'aurora che dal cristianesimo verrà usato per indicare la Pasqua.

Nell'incertezza del significato di *puemune* (WOU 593-594), ma a seguito delle argomentazioni addotte sulla funzione pastorale, appare ora lecito ricollegarsi alla vecchia ipotesi del Coli cui tangenzialmente si accosta la congettura di Ancillotti e Cerri.

Ha mostrato Benveniste (1935, pp. 167-169) che la radice **peh³(j)-* 'prendersi cura di, proteggere, sorvegliare' (Rix LIV 416-417), nell'ammettere la suffissazione in *-y-*, può ampliarsi nel tema in *-w-*: **peh³-y-u->*pōyw->πῶϋ/-εος* 'gregge' e in ant. ind. *pāyū-*, av. *pāyu-* 'guardiano' < **pōy-ew-*. L'articolazione verbale riposa su **peh³->*pō-*: ant. ind. *pāti-* 'badare' da dove *gopā* 'bovaro', mentre in quella nominale il tema **pōy-* si abbrevia quando davanti a consonante *-y-* si vocalizza; da qui **pō-i-mēn* (mic. *pome/-no, ποιμήν*).

Davanti all'allargamento *-w-r-*, la radice mostra il grado zero: **pə-i-w-r̥ > *pī-wr̥ > πῖαρ* 'grasso animale', av. *pīvaḥ-* ant. ind. *pīvas-* 'lardo'; con l'allargamento *-w-n-* si

produce l'agg. *πίρων/πίρον/πίρειρα* omerico per 'grasso' – dell'animale e della terra –, ant. ind. *pīvan-/pīvari* 'opulento'; dalla base **pī-* deriva *πιμελή* 'grasso del maiale' (cf. anche de Vaan EDL 466).

Il celtico parte da **φē-* per dare **φē-tu->* ant. irl. *íath* 'terra' e con ampliamento in *wr̥+yō-* produce *íriu* 'terra, mondo' – sul tipo *γῆ πείρα* cui, anche se con difficoltà, potrebbe collegarsi ant. irl. *Ériu*, gallese *Iwerddon* 'Irlanda' – Matasović EDP-C 131 e Mallory, Adams 2006, p. 261, ma cf. IEW e DELG 2009.

Pertanto il 'grasso animale' è propriamente e consequenzialmente collegato con l'animale produttore. Per un'analogia cf. ved. *gáuh* /gen. *góh* 'manzo' e arm. *kov* 'vacca' rispetto ad arm. *kogi*, toc. B *kewiye* (< **g^wow-io-* IEW 482-483; Wodtko et al. 2008, pp. 189-195), 'appartenente al grasso della mucca' > 'burro'.

Diego Poli

Università degli Studi di Macerata
poli-rild@unimc.it

BIBLIOGRAFIA

- Agostiniani, L. 2009, *L'iscrizione della porta urbana del Mendolito*, in *La città italica* (Atti del II Convegno Internazionale sugli Antichi Umbri, Gubbio 25-27 settembre 2003), edd. A. Ancillotti, A. Calderini, Jama, Perugia, pp. 35-52.
- Ancillotti, A. 1993, *Considerazioni sul testo iguvino*, in *Oskisch-Umbrisch. Texte und Grammatik* (Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft und der Società Italiana di Glottologia vom 25. bis 28. September 1991 in Freiburg), ed. H. Rix, Reichert, Wiesbaden, pp. 1-25.
- Ancillotti, A., Cerri, R. 1996, *Le tavole di Gubbio e la civiltà degli Umbri*, Jama, Perugia.
- Bader, F. 1971, *Vocabulaire et idéologie tripartite des indo-européens: la racine *swer- 'veiller sur' en grec*, BSL'66, pp. 139-211.
- Bader, F. 1989, *La langue des dieux, ou l'hermétisme des poètes indo-européens*, Giardini, Pisa.
- Ballester, E.N. 1993, *La branche, le troupeau, l'assemblée: remarques sur une évolution lexicale italique*, in *Oskisch-Umbrisch. Texte und Grammatik* (Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft und der Società Italiana di Glottologia vom 25. bis 28. September 1991 in Freiburg), ed. H. Rix, Reichert, Wiesbaden, pp. 207-218.
- Belardi, W. 1976, *Superstitio*, Istituto di Glottologia, Roma.
- Benveniste, E. 1932, *Le nom de l'esclave à Rome*, REL' 10, pp. 429-440.
- Benveniste, E. 1935, *Origines de la formation des noms en indo-européen*, Adrien-Maisonneuve, Paris.

- Benveniste, E. 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Minuit, Paris.
- Bianchi, U. 1978, *Gli dèi delle stirpi italiche*, in *Popoli e civiltà dell'antica Italia*, VII, ed. M. Pallottino et al., Biblioteca di Storia Patria, Roma, pp. 195-236.
- Bianchi, U. 1987, *Twins*, in *The encyclopaedia of religion*, XV, ed. M. Eliade, Harper & Brothers, New York-London, pp. 99-107.
- Bréal, M. 1877, *Mélanges de mythologie et de linguistique*, Hachette, Paris.
- Buck, C.D. 1988, *A dictionary of selected synonyms in the principal Indo-European languages: A contribution to the history of ideas*, The University of Chicago Press, Chicago, London.
- Calderini, A. 2006, *Sull'epiteto Fisica di Venere e Mefite e su alcuni derivati sabellici da teonimo in *-iko- ed *-àno-*, in *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, I, ed. R. Bombi et al., Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 315-357.
- Campanile, E. 1983, *Le Restsprachen e la ricerca indoeuropeistica*, in *Le lingue indoeuropee di frammentaria attestazione/ Die indogermanischen Restsprachen* (Atti del Convegno della SIG e della Indogermanische Gesellschaft, Udine 22-24 settembre 1981), ed. E. Vineis, Pisa, pp. 211-226.
- Campanile, E. 1988, *Tradizione storiografica romana e ideologia indoeuropea*, in *Alle origini di Roma* (Atti del Colloquio tenuto a Pisa il 18 e 19 settembre 1987), ed. E. Campanile, Giardini, Pisa, pp. 9-16.
- Campanile, E. 1993, *Zur Interpretation der askischen Inschrift Ve. 187*, in *Sprachen und Inschriften des antiken Mittelmeerraums* (Festschrift für Jürgen Untermann zum 65. Geburtstag), ed. F. Heidermanns et al., Inst. f. Sprachwiss. der Univ. Innsbruck, Innsbruck, pp. 47-51.
- Campanile, E., Letta, C. 1979, *Studi sulle magistrature indigene e municipali in area italica*, Giardini, Pisa.
- Capdeville, G. 2009, *A proposito delle tradizioni sulla fondazione delle città umbre*, in *La città italica* (Atti del Convegno Internazionale sugli Antichi Umbri, Gubbio 25-27 settembre 2003), edd. A. Ancillotti, A. Calderini, Jama, Perugia, pp. 77-122.
- Carandini, A. 1997, *La nascita di Roma: dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Einaudi, Torino.
- Carandini, A. 2006, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750-700/675 a.C.)*, Einaudi, Torino.
- Carandini, A. 2010, *Re Tarquinio e il divino bastardo. Storia della dinastia segreta che rifondò Roma*, Rizzoli, Milano.
- Coli, U. 1958, *Il diritto pubblico degli Umbri e le Tavole Eugubine*, Giuffrè, Milano.
- Costa, G. 2000, *Sulla preistoria della tradizione poetica italica*, Olschki, Firenze.
- Croon, J.H. 1952, *The herdsman of the dead: Studies on some cults, myths and legends of the ancient Greek colonization-area*, Budde, Utrecht.
- Dardenay, A. 2010, *Les mythes fondateurs de Rome. Images et politique dans l'Occident romain*, Picard, Paris.
- Fiori, R. 1996, *Homo Sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Jovene, Napoli.
- Forni, G. 1992, *Problemi di convergenze linguistico-archeologiche nelle indagini sulle origini dell'agricoltura euro-mediterranea: metodologie e applicazioni*, 'Quaderni di Semantica' 13, pp. 3-58.
- Franchi De Bellis, A. 1981, *Le iovile capuane*, Olschki, Firenze.
- Franchi De Bellis, A. 1988, *Il cippo abellano*, Quattro Venti, Urbino.
- Gerschel, L. 1958, *Varron logicien*, 'Latomus' 17/1, pp. 65-72.
- Heurgon, J. 1942, *Etude sur les inscriptions osques de Capoue dites iúvilas*, Les Belles Lettres, Paris.
- Janda, M. 2006, *Beiträge zu den Iguvinischen Tafeln. I: gomiai im umbrischen Tieropfer*, 'Sprache' 46/2, pp. 236-241.
- Lazzeroni, R. 1997, *Etimologia e semantica del greco ἀνὸρᾶποδοῦν*, in *Scritti scelti di Romano Lazzeroni*, edd. T. Bolelli, S. Sani, Pacini, Pisa, pp. 237-244 [orig. 1970].
- Lazzeroni, R. 1998, *Il movimento come vita: una tassonomia vedica e iguvina*, in Id. *La cultura indoeuropea*, Laterza, Roma, Bari, pp. 13-24 [orig. 1975].
- Lincoln, B. 1981, *Priests, warriors, and cattle. A study in the ecology of religions*, UCP, Berkeley, Los Angeles, London.
- Maggi, D. 1983, *I buoi rossi di Indra e l'indovinello di mago Salomone*, in *Problemi di sostrato nelle lingue indoeuropee*, ed. E. Campanile, Giardini, Pisa, pp. 117-147.
- Mallory, J.P., Adams, D.Q. 2006, *The Oxford introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European world*, OUP, Oxford-New York.
- Marchese, M.P. 1997, *Osco prupukid sverrunel*, 'Quaderni del Dipartimento di Linguistica dell'Università di Firenze' 8, pp. 1-6.
- Marchese, M.P. 2005, *Note sul nome e i nomi dei Dioscuri nell'Italia antica*, in *Italica ars. Studi in onore di Giovanni Colonna per il premio "I Sanniti"*, ed. D. Caiazza, Libri Campano-Sannitici, Piedimonte Matese/CE, pp. 219-233.
- Meiser, G. 1986, *Lautgeschichte der umbrischen Sprache*, Inst. f. Sprachwiss. der Univ. Innsbruck, Innsbruck.
- Migliori, M. 1996, *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*, Vita e Pensiero, Milano.
- Momigliano, A. 1969, *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- Mora, F. 1995, *Il pensiero storico-religioso antico: autori greci e Roma*, Bretschneider, Roma.
- Oberlies, T. 2000, *Pūsans Zahnlücken und Hermes' Vorliebe für Backwerk: ererbte Strukturen des Pantheons der rgedischen Religion*, in *Indoarisch, iranisch und die Indogermanen* (Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen), edd. B. Forssman, R. Plath, Reichert, Wiesbaden, pp. 369-387.
- Peruzzi, E. 1970, *Le origini di Roma*, I, Valmartina, Firenze.
- Peruzzi, E. 1985, *Money in early Rome*, Olschki, Firenze.
- Peruzzi, E. 1998, *Civiltà greca nel Lazio preromano*, Olschki, Firenze.
- Piccaluga, G. 1974, *Minutal. Saggi di storia delle religioni*, Ate-neo, Roma.

- Pocchetti, P. 2009, *Lineamenti di tradizioni 'non romane' di testi normativi*, in *L'Umbro e le altre lingue dell'Italia mediana antica* (Atti del I Convegno Internazionale sugli Antichi Umbri, Gubbio 20-22 settembre 2001), edd. A. Ancillotti, A. Calderini, Jama, Perugia, pp. 165-248.
- Poli, D. 1984, *La funzione del "mediare" in Eumeo*, *AION(ling)* 6, pp. 285-312.
- Poli, D. 1992, *Le divin porcher: un essai de comparaison*, *EC* 29/2, pp. 375-382.
- Poli, D. 1997, *La peculiare "ricerca" nella tradizione gallese, in Scribthair a ainm n-ogaim. Scritti in memoria di Enrico Campanile*, II, edd. R. Ambrosini et al., Pacini, Pisa, pp. 799-808.
- Poli, D. 2009, *Un arcaismo nella cultura dell'alto Medio Evo: la figura del porcaro nelle letterature celtico-insulari*, in *Medioevo folklorico: intersezioni di testi e culture* (Atti del Convegno, Macerata 4-6 dicembre 2007) (= *L'Immagine Riflessa. Testi, Società, Culture* 18), edd. M. Bonafin, C. Cucina, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 317-331.
- Poli, D. 2011, *Riflessi germanici delle funzioni pastorali indoeuropee*, in *Lettura di Heliand*, edd. V. Dolcetti Corazza, R. Gendreau, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 154-169.
- Porzio Gernia, M.L. 2006, *La fides fra divino e umano*, in *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, III, ed. R. Bombi et al., Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 1403-1419.
- Prosdocimi, A.L. 1978, *L'Umbro*, in *Lingue e dialetti dell'Italia antica*, VI, ed. A.L. Prosdocimi, Biblioteca di Storia Patria, Roma, 585-787.
- Prosdocimi, A.L. 1984, *Questura italica e questura romana*, *AIV* 97, 1983-84, pp. 169-190.
- Prosdocimi, A.L. 1989, *Le religioni degli Italici*, in *Italia. Omnium terrarum parens*, ed. G. Pugliese Carratelli, Scheiwiller, Milano, pp. 477-545.
- Prosdocimi, A.L. 1995, *Filoni indeuropei in Italia. Riflessioni e appunti*, in *L'Italia e il Mediterraneo antico* (Atti del Convegno della SIG, Fisciano-Amalfi-Raito 4-6 novembre 1993), II, ed. A. Landi, Giardini, Pisa, pp. 11-164.
- Prosdocimi, A.L. 1996a, *Tavola di Agnone. Una interpretazione*, in *La Tavola di Agnone nel contesto italico* (Atti del Convegno di Studio, Agnone 13-15 aprile 1994), ed. L. Del Tutto Palma, Olschki, Firenze, pp. 435-630.
- Prosdocimi, A.L. 1996b, *Curia, Quirites e il 'sistema di Quirino'* (*Populus Quiritium Quirites II*), *'Ostraka'* 5/2, pp. 243-319.
- Prosdocimi, A.L. 2009, *Il ciclo lustrale (TI VIb 48 - VIIa = Ib 10-45; VIIb)*, *Appunti 1978-2009*, in *La città italica* (Atti del II Convegno Internazionale sugli Antichi Umbri, Gubbio 25-27 settembre 2003), edd. A. Ancillotti, A. Calderini, Jama, Perugia, pp. 199-402.
- Rix, H. 1994, *Die Termini der Unfreiheit in den Sprachen Alt-Italiens*, Steiner, Stuttgart.
- Rix, H. 1996, *Capua*, *REI* 61, pp. 352-357.
- Rix, H. 2009, *Un'associazione eugubina di più di duemila anni fa*, in *L'Umbro e le altre lingue dell'Italia mediana antica* (Atti del I Convegno Internazionale sugli Antichi Umbri, Gubbio 20-22 settembre 2001), edd. A. Ancillotti, A. Calderini, Jama, Perugia, pp. 19-26.
- Rocca, G. 1996, *Iscrizioni umbre minori*, Olschki, Firenze.
- Rocca, G. 2003, *Ideology and lexis: Umbrian uhtur, Latin auctor*, in *Proceedings of the fourteenth annual UCLA Indo-European Conference* (Los Angeles November 8-9 2002) [= *JIES Monograph* 47], ed. K. Jones-Bley et al., Institute for the Study of Man, Washington/DC, pp. 173-187.
- Shields, K. 2008, *Some comments about early Germanic cardinal direction words*, *HSF* 121, pp. 219-225.
- Shorey, P. 1917, *A lost platonic joke*, *CPh* 12/3, pp. 308-310.
- Silvestri, D. 2001, *Per una etimologia del nome Italia*, in *Il mondo enotrio tra VI e V secolo a.C.* (Atti dei seminari napoletani - 1996-1998), edd. M. Bugno, C. Masseria, Loffredo, Napoli, pp. 207-238.
- Sterckx, C. 1992, *Les sept rois de Rome et la sociogenie indo-européenne*, *Latomus* 51/1, pp. 52-72.
- Thomsen, R. 1980, *King Servius Tullius: A historical synthesis*, Gyldendal, Copenhagen.
- Vernant, J.-P. 1965, *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Maspéro, Paris.
- Watkins, C. 1987, *'In the interstices of procedure'. Indo-European legal language and comparative law*, in *Studien zum indogermanischen Wortschatz*, ed. W. Meid, Inst. f. Sprachwiss. der Univ. Innsbruck, Innsbruck, pp. 305-314.
- Watkins, C. 1995, *How to kill a dragon: aspects of Indo-European poetics*, OUP, New York-Oxford.
- Watkins, C. 2009, *The milk of the dawn cows revisited*, in *East and West. Papers in Indo-European studies*, edd. K. Yoshida, B. Vine, Hempen, Bremen, pp. 225-239.
- Weiss, M. 2009, *Umbrian erus*, in *East and West. Papers in Indo-European studies*, edd. K. Yoshida, B. Vine, Hempen, Bremen, pp. 241-264.
- Weiss, M. 2010, *Language and ritual in Sabellic Italy: The ritual complex of the third and fourth Tabulae Iguvinae*, Brill, Leiden.
- West, M.L. 2007, *Indo-European poetry and myth*, OUP, Oxford-New York.
- van Windekens, A.J. 1986, *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, Peeters, Leuven.
- Wodtko, D.S. et al. 2008, *Nomina im indogermanischen Lexikon*, Winter, Heidelberg.
- Zimmer, S. 2000, *Nachbemerkung zum Beitrag von Thomas Oberlies*, in *Indoarisch, iranisch und die Indogermanen* (Arbeitstagung der Indogermanischen Gesellschaft vom 2. bis 5. Oktober 1997 in Erlangen), edd. B. Forssman, R. Plath, Reichert, Wiesbaden, pp. 389-391.