

Aura Piccioni

CULTI DOMESTICI  
IN ITALIA  
MERIDIONALE ED ETRURIA.

SCHNELL † STEINER

# 1. INTRODUZIONE.

## 1.1 CONSIDERAZIONI PRELIMINARI SUI CULTI PUBBLICI E PRIVATI.

*...est enim pietas iustitia adversum deos.*

(Cic., *Nat. Deor.*, I, 116)

Nel 390 a.C., in pieno assedio di Roma da parte dei Galli, Caio Fabio Dorsuone uscì dalla cittadella fortificata e attraversò il campo nemico, recando con sé i *sacra*, con l'intento di raggiungere il Quirinale per compiere un sacrificio in onore degli antenati nel luogo di culto della sua famiglia<sup>1</sup>: in quel frangente, oltre che di un gesto coraggioso, Dorsuone si rese anche protagonista di un atto estremo di *pietas* e tornò alla rocca indenne, in quanto il desiderio di onorare gli dèi e gli antenati lo aveva preservato da qualsiasi male.

Questo esempio mette in risalto l'ideale della persona virtuosa e della sua *pietas*, termine genericamente affine per significato al greco *eusebeia*. Il concetto di *pietas* inglobava una serie di comportamenti che conferivano dignità all'uomo antico: con questo termine, infatti, si intendevano non solo le manifestazioni di devozione nei confronti degli dèi, ma anche il desiderio di onorare i propri antenati. La *pietas* costituiva il fulcro attorno al quale ruotavano le responsabilità dell'uomo *pius*, quei comportamenti che lo rendevano veramente uomo e, nello stesso tempo, parte integrante di una comunità. All'opposto stava l'*impietas*, l'*asebeia*, quella serie di atteggiamenti con cui vengono caratterizzati i Proci, p. es., i quali meritavano la giusta punizione e si attirarono l'ira degli dèi, dal momento che, facendosi beffe delle divinità, durante le loro gozzoviglie non si curavano di provvedere ai sacrifici obbligatori<sup>2</sup>.

Neppure una visione per così dire più laica, quale fu quella dell'uomo greco a partire dall'età ellenistica, attestata, tra gli altri, in Teofrasto<sup>3</sup>, riuscì ad intaccare l'originaria carica simbolica positiva, per l'essere umano, che era connessa con la devozione agli dèi.

Ad uno sguardo superficiale, il rapporto tra uomo e divinità potrebbe apparire come essenzialmente formale e tutt'altro che spontaneo, soprattutto per quanto riguarda le pratiche cultuali del mondo romano. Gestì molto precisi, rituali e pratiche, definiti in maniera minuziosa dalla tradizione, scandivano i tempi e i modi del vivere cittadino, creavano il concetto di "collettività", fondavano l'idea di "comunità". Tutto ciò rientrava negli spazi di competenza della religiosità statale. La maggior parte delle attestazioni archeologiche e delle fonti letterarie pervenute per il mondo classico riguarda questo settore della *religio*<sup>4</sup>. Tuttavia, la realtà doveva essere ben diversa ed offriva una vasta gamma di variabili, dettate

1 Liv. V, 46, 1-3; cfr. PIANA AGOSTINETTI 2004, p. 77.

2 SISSA, DETIENNE 2006, p. 54.

3 THPHR., *Ch.* XVI.

4 Cfr. SCHEID 2011, pp. 10-45.



dai condizionamenti sociali e culturali. La religiosità domestica romana, cui gran parte del mondo scientifico ha già rivolto il proprio interesse con numerosi studi, p. es. per quanto riguarda l'età repubblicana<sup>5</sup>, risulterà di estrema utilità come punto di partenza e confronto con le scarse testimonianze desumibili dagli altri settori della ricerca approfonditi in questa sede, ovvero il mondo magnogreco, quello etrusco e quello latino arcaico.

Insomma, ridurre ad unità la complessità dei punti di vista religiosi degli uomini antichi sarebbe erroneo e semplicistico: se, infatti, i culti “poliadici”/“statali” rappresentavano il fattore aggregante della città ed erano per questo motivo strettamente legati alla politica, un'espressione altrettanto significativa della religione antica<sup>6</sup> è, allo stesso tempo, da rintracciare nel coagulo di quelle credenze, di quei rituali e di quei sacrifici che trovavano libera espressione nello spazio domestico, le cui tracce sono riconoscibili nelle società umane di ogni tempo e luogo<sup>7</sup>. Per comprendere un culto domestico occorre fondarsi su esempi concreti, analizzando anzitutto la casa<sup>8</sup>, considerata nelle sue componenti fisiche (planimetria, tecnica costruttiva, distribuzione degli ambienti ecc.), per poi concentrarsi su alcuni tipi di materiali in essa rinvenuti, che attestano tale forma di devozione e consentono di distinguere al suo interno diverse tipologie di rituali.

Intento del presente studio è sistematizzare le informazioni desunte dalle fonti archeologiche relative alle pratiche cultuali domestiche nel mondo magnogreco, indigeno del sud Italia, latino ed etrusco, per rintracciare affinità e differenze tra esse e tentare di ricostruire le modalità rituali nelle età arcaica e classica. In generale, per indicare i momenti di cui un culto domestico si componeva, si sono utilizzate le denominazioni di “rito” e “cerimonia”, con cui si intendono azioni di carattere sacro, sia reiterate nel tempo, come, per esempio, quelle relative a riti di fondazione e ri-fondazione, volti a garantire e propiziare la presenza degli dèi all'atto di inaugurazione o di restauro dell'abitazione, quelle riguardanti le libagioni o il culto eroico ecc.; sia azioni puntuali, cioè normalmente non ripetute, come in occasione di una cerimonia funebre ecc.

L'introduzione a questo lavoro si svilupperà attorno a tre domande fondamentali: la prima riguarda la definizione di culto domestico, con l'intento di rendere questa pratica meno sfuggente e di individuarne la categoria religiosa di appartenenza, se quella dei culti pubblici o quella dei culti privati; la seconda domanda si appunta sugli studi riguardanti l'evoluzione architettonica in atto nell'Italia centro-meridionale d'età arcaica; la terza, infine, si concentra sull'opportunità di stabilire parametri, tramite i quali i riti domestici siano riconoscibili.

Punti di partenza utili per la trattazione della tematica in questione sono il volume di Scheid sulla religione romana, pubblica e privata, e l'opera curata da Bodet ed Olyan<sup>9</sup>, che offre nuove interpretazioni riguardanti vari ambiti del mondo greco-romano, e, infine, il libro a

5 Cfr. BASSANI 2017, p. 26.

6 Cfr. BOEDECKER 2012, 229-230, 236-244.

7 Riferimento principale è, qui, VAN GENNEP 2012, p. es. pp. 131-133.

8 Nel presente studio si prenderanno in considerazione per la schedatura esclusivamente contesti dei

quali si abbiano strutture murarie e indicatori funzionali; per i contesti dubbi, si realizzerà un paragrafo integrativo, più generale e meno approfondito.

9 SCHEID 2011; su cui cfr. BASSANI 2017, p. 19; BODEL, OLYAN 2012.



cura di Bassani e Ghedini<sup>10</sup>. Recenti contributi si riferiscono ai culti domestici in diversi luoghi del mondo romano, soprattutto per quanto riguarda l'Italia centrale d'età repubblicana e successiva, la zona vesuviana e le province occidentali dell'impero<sup>11</sup>. Si è, inoltre, intensificato l'interesse, per via dei ritrovamenti archeologici, nei riguardi della religione domestica romana in Grecia, soprattutto per l'epoca imperiale e tardoantica<sup>12</sup>.

## 1.2 PER UNA DEFINIZIONE DI "CULTO DOMESTICO". LE CATEGORIE DI SACRA PUBLICA E PRIVATA.

*Sed patrii servate Lares: aluistis et idem,  
cursarem vestros cum tener ante pedes.  
Neu pudeat prisco vos esse e stipite factos:  
sic veteris sedes incoluistis avi.  
Tunc melius tenuere fidem, cum paupere cultu  
stabat in exigua ligneus aede deus.*  
(TIB. I, 10, 15-20)

Come si definisce un culto domestico? Angelo Brelich, nella sua opera postuma *I Greci e gli dei*, del 1985, dedicò un capitolo a questa espressione della religiosità. A suo avviso, simili riti «rientrano nella categoria particolare di "riti privati". Non sono celebrati dallo Stato, dalla comunità come tale, bensì da singoli individui o famiglie, in quanto essi si svolgono per lo più nell'ambito della casa privata»<sup>13</sup>.

Dal testo di Brelich emerge una distinzione fondamentale, tra "riti domestici", da un lato, e "riti pubblici", dall'altro, e si evince che egli concepisse i culti domestici come una sottocategoria dei riti privati, che si può riassumere nello schema: riti privati > culti domestici.

La contrapposizione culti pubblici/privati è presente già in Dionigi di Alicarnasso<sup>14</sup>, che fornisce una distinzione netta delle tipologie di culto, nominando «τὰ ἱερὰ καὶ τὰ μὲν [...] κοινὰ [...] καὶ πολιτικά, τὰ δὲ ἴδια καὶ συγγενικά», cioè «riti pubblici e statali, privati ed interni alla famiglia».

Anche Festo (245 Lindsay)<sup>15</sup> introduce questo punto di vista: «*Publica sacra, quae publico sumptu pro populo fiunt, quaeque pro montibus, pagis, curiis, sacellis. At privata quae pro singulis hominibus, familiis, gentibus fiunt*». Le parole di Dionigi e Festo, che pongono

10 BASSANI, GHEDINI 2011.

11 Cfr. BASSANI 2007, 106-119; in generale, sulla zona vesuviana, EAD. 2008; EAD. 2017, pp. 26 ssg. Per una storia degli studi sui culti domestici a Roma, vd. *IBID.*, pp. 19-22.

12 Cfr. BONINI 2011, p. 205. A questo contributo si aggiunga quello di SIRANO 2004, relativo alle statue di divinità rinvenute nelle abitazioni private di Cos durante gli scavi italiani, che si riferisce alla religio-

sità domestica d'età romana in Grecia. Non mancano, inoltre, contributi relativi alle problematiche dei culti domestici nell'ambito del mondo minoico: cfr. HALLAGER 2009, p. 110; MURPHY 2009, pp. 11-12.

13 Citazione da BRELICH 1985, p. 75.

14 DION. HAL, *Ant. Rom.* II, 65; cfr. DE MARCHI 2003, p. 17.

15 Cfr. DE MARCHI 2003, p. 17; p. 30, nota 6.



una chiara linea di demarcazione fra i due generi di *pietas*<sup>16</sup>, potrebbero indurre a sostenere un'opposizione netta tra i due nuclei fondamentali del pensiero religioso antico, tra *sacra publica*, riti statali/poliadici, e *sacra privata*, riti di carattere privato/individuale. Normalmente, infatti, si ritiene che i riti pubblici ricadano all'interno della categoria "statali" e che, al contrario, quelli domestici siano da considerare semplicemente "privati". In realtà, l'opposizione risulta assai più sfumata, in quanto, come si avrà modo di constatare, non tutti i culti domestici dell'Italia antica possono essere definiti "privati", come nel caso particolarmente significativo dei "complessi palaziali" dell'Etruria e del Sud della penisola, che sembrano aver coinvolto nelle loro pratiche cultuali non solo la famiglia (*genos*) e, in generale, i membri dell'*oikos*, ma anche persone esterne a tali cerchie<sup>17</sup>. A sostegno di tale tesi può essere, in generale, citato Antifonte<sup>18</sup>, che attesta come la celebrazione di riti potesse essere praticata, all'interno di un'abitazione, insieme a personaggi esterni al *genos*; in questo senso, nei contesti dell'Etruria, del Lazio e del Sud Italia preurbani, anche i culti domestici praticati dalle aristocrazie possono essere interpretati come riti di tipo pubblico, con finalità "politiche" da parte di coloro che li organizzavano. È, dunque, nell'ottica di una "religione della casa", più che di una religione privata, che occorre, a mio avviso, guardare ai culti domestici: si tratterebbe di culti di tipo "misto", che si definiscono "domestici" perché si svolgevano all'interno dell'abitazione o nelle sue immediate vicinanze.

La visione di Brelich appare, invece, monolitica: infatti, una classificazione dei culti domestici come esclusivamente privati è, nel caso dell'età arcaica, forzata, poiché sembra escludere per molti versi la problematizzazione delle realtà archeologica e religiosa antica.

Interrogando l'evidenza archeologica dell'Italia arcaica, ci si renderà conto che essa sembra sfuggire alla riduzione "pubblico/privato": sebbene fossero domestici, si può supporre che i riti coinvolgessero anche membri esterni, nel caso, p. es., dei "palazzi"<sup>19</sup> etruschi di Murlo e Acquarossa<sup>20</sup>, di quelli latini delle *Regiae* di *Gabii* e di Roma<sup>21</sup> e, infine, di quelli indigeni della Magna Grecia di San Vito dei Normanni, Braida di Vaglio, Roccagloriosa e Torre di Satriano<sup>22</sup>, che costituivano i nuclei aggreganti di riferimento, dal punto di vista politico e religioso, delle comunità limitrofe e che assommavano diverse funzioni, sia quella privata, propriamente residenziale, per il *princeps* e la sua famiglia, sia quella pubblica di centro del

16 DE MARCHI 2003, pp. 17, 22-29.

17 Cfr. STOWERS 2012, pp. 5 ssg.; VAN DER TOORN 2012, pp. 20 ssg.; FARAONE 2012, pp. 210-211, 224-225, nota 3. Le definizioni di "family religion" e "domestic religion" sono state superate da quella di "household religion".

18 ANT. I, 16-19, con le dovute distinzioni di epoca e luogo.

19 Forse a ragione interpretati come passaggio intermedio nell'evoluzione da casa a tempio: cfr. GUALTIERI, FRACCHIA 1990, p. 101. Un esempio chiaro in tal senso potrebbe essere costituito dalla residenza aristocratica di *Caere*, per la quale cfr. *infra*, cat. n. 2: ad essa si sovrappose significativamente,

infatti, a pochi decenni di distanza, un tempio. Cfr. MAZARAKIS AINIAN 1997, pp. 286-307, sull'età del Ferro in Grecia: le osservazioni formulate in tale contributo sono interessanti anche nel caso dell'Italia, soprattutto quando si sottolinea il ruolo religioso rivestito dal capo della comunità e si rileva la difficoltà di distinzione tra edificio templare ed abitazione. Questa difficoltà di distinzione si rileva, infatti, anche nell'età arcaica: cfr. GLINISTER 1997, pp. 62-63.

20 Cfr. *infra*, cat. nn. 1, 12.

21 Cfr. cat. n. 22; caso A.

22 Vd. *infra*, cat. nn. 53, 57-58, 60.



potere sulla collettività<sup>23</sup>, o ancora nel caso di quelle che appaiono essere “semplici” residenze aristocratiche (come Conversano, cat. n. 46). In realtà del genere, dunque, sembra necessario scindere il concetto di “rito domestico” dalla categoria dei “*sacra privata*”, postulando una non-identità problematica di idee che finora sono state, troppo spesso acriticamente, associate, e accostare, invece, tale rito domestico ai “*sacra publica*”<sup>24</sup>. Ne risulta un’equazione che rende i culti domestici partecipi di entrambe le sfere del mondo antico, quella pubblica e quella privata: *sacra privata* < culti domestici > *sacra publica*, dal momento che si trattava di una categoria mobile, appartenente ad un sistema aperto, fluido<sup>25</sup>. Sulla base di quanto osservato, si potrebbe, allora, definire un “culto domestico”<sup>26</sup> come l’insieme delle pratiche e delle azioni rituali che si svolgevano all’interno di un’abitazione o nelle sue immediate vicinanze<sup>27</sup>, indipendentemente dalla comunità, tribale o poliadica, su iniziativa di privati, e che comportavano l’utilizzo di oggetti di culto (*sacra*), e di precisi riti, associati a preghiere, inni, invocazioni ecc., destinati agli dèi (del *pantheon* civico, protettori della famiglia o particolarmente cari all’*oikos*), ai defunti<sup>28</sup> o agli antenati<sup>29</sup> (*genos/gens*), oppure a celebrazioni particolari della famiglia (funerali, matrimoni, nascite), senza escludere la partecipazione di personaggi esterni ad essa.

I culti domestici ebbero una vita molto lunga, millenaria, fino all’ultimo editto di Teodosio<sup>30</sup>, con il quale si proibiva a tutti i cittadini dell’impero di esercitare forme di adorazione di idoli e di compiere sacrifici. L’editto colpiva dunque anche i riti praticati all’interno delle abitazioni; la pena per i trasgressori prevedeva addirittura la confisca della casa. Infatti, già nell’Antichità, si era guardato ad essi con sospetto, per via dell’impossibilità di un loro controllo da parte dello Stato/della città e del loro carattere sfuggente. Platone aveva, d’altronde, sollevato un’aspra polemica contro i culti domestici, scorgendo una frattura incolmabile tra essi e la religione ufficiale, dal momento che egli giungeva persino a tacciarli di *asebeia*, preoccupandosi dell’empia deriva culturale e valoriale, cui talvolta, sconfinando in pratiche magiche, rischiavano di andare incontro. Egli ne propose persino l’abolizione, nella sua città ideale<sup>31</sup>.

23 Cfr. asse di WALLACE-HADRILL, 1988, pp. 50-55; sebbene riferite ad epoche successive, valgono anche qui le osservazioni di RÜPKE 2016, p. 225.

24 Nell’età arcaica, come durante la fase orientalizzante, la distinzione tra pubblico e privato non è netta; cfr. AMANN 2010, citazione da p. 33: «Die Bereiche ‘öffentlich’ und ‘privat’ waren in der orientalisierenden Phase noch nicht klar voneinander getrennt und verschwammen miteinander».

25 Cfr. BOWES 2015, pp. 214-216; PARKER 2015, pp. 71-80, particolarmente p. 72.

26 Come fa notare HALLAGER 2009, p. 110, la definizione di “*domestic cults*” sembrerebbe risalire a Nilsson (cfr. NILSSON 1954, pp. 77-85), che sotto tale dicitura intendeva che gli dèi fossero venerati all’interno di abitazioni umane, piccole stanze in una casa o un palazzo.

27 Si rinvia, per tale definizione, ai contributi forniti negli ultimi anni dallo studio sociologico sulla famiglia nell’antichità, che fanno riferimento a una “*household religion*”. Cfr. STOWERS 2012, p. 6; VAN DER TOORN 2012, p. 20; e soprattutto FARAONE 2012, pp. 210-211.

28 Libagioni e banchetti funerari: vd., per Atene, p. es., MORGAN 2010, pp. 160-162, e, per Roma, CHAMPEAUX 2002, pp. 109-111, e SCHEID 2011, pp. 140-153.

29 DE MARCHI 2004, pp. 37-52; MORGAN 2010, pp. 160-162.

30 *Codex Theodosianus* XVI, 10, 12; cfr. PARKER 2015, p. 75.

31 PLAT., *Leg.* 909b-c. L’*asebeia* si esprimeva in tutte le devianze dalla religione ufficiale: cfr. FARAONE 2012, 218-222.



### 1.3 DELIMITAZIONE DEL CAMPO D'INDAGINE.

Altri aspetti da analizzare riguardano la definizione del campo d'indagine e, quindi, l'individuazione di "indicatori funzionali", al fine di riconoscere tracce di culti domestici e stabilire quali criteri potrebbero indirizzare verso una loro identificazione.

Per quanto concerne il primo punto, si è scelto di prendere in considerazione centri etruschi, laziali, magnogreci ed indigeni dell'Italia meridionale tra VI e V sec. a. C., dal momento che sembra sussistere, nella ricerca, come sottolineato anche da Torelli<sup>32</sup>, una vera e propria lacuna, per i culti domestici di questa fase e di tali zone, che il presente studio si prefigge di colmare: simile definizione geografica e cronologica è motivata dal fatto che si tratta di realtà spesso pre- o protourbane<sup>33</sup>, culturalmente vicine, ricche di scambi vicendevoli e per questo tra loro affini. Si è stabilito di tralasciare, in questa indagine, le zone della penisola italica in un certo senso più "arretrate", dal punto di vista urbanistico, e dai caratteri culturali nettamente diversi, p. es. il Nord Italia non etrusco, e anche la Sicilia, che, per quanto estremamente avanzata, risulta essere "un mondo a sé" e oggetto, negli ultimi anni, di numerose ricerche sulla casa e sui culti praticati al suo interno<sup>34</sup>.

Appare legittimo, per quanto si è rilevato, concentrarsi su una porzione ben definita della penisola: quella che si estende dall'estremo Sud di essa fino alle zone dell'Etruria padana, includendo i Greci, le popolazioni italiche della Magna Grecia e, inoltre, gli Etruschi e i Latini.

La scelta dell'età arcaica, in particolare, appare significativa, in quanto in Italia l'arco temporale compreso tra VII e V sec. a. C., dopo le trasformazioni delle età precedenti<sup>35</sup>, presenta una serie di fermenti urbani e sociali, cruciali nello sviluppo degli insediamenti dell'Italia centrale<sup>36</sup>. Se il VI secolo a. C. è considerato l'epoca di massima fioritura per i piccoli centri rurali dell'Etruria meridionale, la situazione dell'Etruria settentrionale sembra differente<sup>37</sup>.

I secoli VII-V a. C. costituiscono un'epoca estremamente complessa e della quale si possiedono testimonianze più scarse rispetto alle età successive. Inoltre, il trapasso dall'età tardo-arcaica a quella classica comportò numerose trasformazioni dal punto di vista sociale, come l'affermarsi della città e le tendenze antioligarchiche emerse alla fine del VI sec., che condussero a veri e propri "stravolgimenti" politici<sup>38</sup>.

In questo quadro socio-politico, descrivere la casa nelle sue componenti strutturali è il primo passo per comprendere il contesto del culto. Quindi, si procederà con l'analisi architettonica nelle varie zone prese in considerazione. In sintesi, si può rilevare come la casa

32 TORELLI 2011, p. 123; cfr. SICA 2002, pp. 107-108 (ringrazio la Dott.ssa Sica per la disponibilità nel fornirmi il suo scritto), ma anche GIARDINO, MEO 2013, p. 198.

33 Sulle particolarità dell'Etruria, cfr. D'AGOSTINO 1998, pp. 125-130. Per quanto riguarda l'Etruria padana, nel presente lavoro sono citati solo casi dubbi, poiché non sembrano emergere sicure evidenze di

culto domestico per il periodo considerato, p. es. a Marzabotto, Spina e Adria (cfr. *infra*).

34 Cfr., p. es., PORTALE 2014, pp. 103-117.

35 Cfr. *infra*, § 5.4 *Società protourbane, sviluppo architettonico e culto domestico*.

36 Cfr. DE ALBENTIS 1998, p. 32.

37 Cfr. MAGGIANI 1990, pp. 30, 36-39, 47.

38 Cfr. PICCIONI 2015, pp. 17-21.



nell'Etruria meridionale del VI sec. fosse di norma costituita da tre vani affiancati, disposti orizzontalmente e preceduti da un vestibolo<sup>39</sup>; non mancavano, tuttavia, esempi di case ad atrio, come emergerà dal catalogo. Durante l'Orientalizzante recente (dal 630 a. C.) è inquadrabile l'inizio della decorazione architettonica fittile per alcune tipologie di edifici<sup>40</sup>. Dagli edifici con planimetria canonica sembrano distinguersi i cosiddetti "palazzi"<sup>41</sup>.

Per quanto riguarda il mondo latino, vi sono attestazioni di case in muratura già intorno alla metà del VII sec. a. C.: anche qui compaiono i complessi palaziali, che emulavano le contemporanee regge etrusche, e le abitazioni rurali di una certa estensione (*villae rusticae*); all'età arcaica risale, inoltre, l'introduzione delle case ad atrio<sup>42</sup>.

Nel Sud Italia, la Messapia è certamente l'area più aperta a fermenti ed innovazioni tecniche, seguita, alla fine del VII secolo, dalla Peucezia, che, comunque, non conosce uno sviluppo in senso poliadico fino al V sec. a. C.<sup>43</sup> I primi edifici in materiali duraturi<sup>44</sup> risalgono, in Messapia, al VI sec. a. C.<sup>45</sup> Da ricordare sono le abitazioni del tipo *Breithaus/Longhouse*<sup>46</sup>.

Presso i popoli dell'Italia meridionale, come in Etruria, si riscontra uno stretto legame tra la collocazione della struttura, la sua complessità architettonica e il livello sociale dei suoi abitanti<sup>47</sup>: un esempio significativo è l'edificio "signorile" che si ergeva sull'acropoli di Monte Sannace, collocato in posizione dominante rispetto alle altre abitazioni dell'insediamento, che trova, in Etruria, un parallelo a Veio<sup>48</sup>.

Una delle tipologie architettoniche più diffuse dalla fine dell'VIII sec. a. C. presso gli Itاليoti era, inoltre, la casa ad *oikos*<sup>49</sup>; in seguito, comparvero tipologie più articolate, come quella a *pastas*<sup>50</sup>.

L'architettura, non solo d'età arcaica, è stata oggetto di approcci molteplici e differenti e la bibliografia al riguardo risulta pressoché sterminata. Con l'affermarsi di una visione più critica delle cause che hanno concorso a determinare la costituzione strutturale delle abitazioni<sup>51</sup>, si è notata un'evoluzione negli interessi degli esegeti moderni, inizialmente concentrati sulle pure forme architettoniche e sulla loro suddivisione tipologica<sup>52</sup>, che spesso si era rivelata fine a se stessa e incapace di illustrare la complessità di tali edifici da differenti prospettive<sup>53</sup>. Infatti, ad una corrente di pensiero che cercava di descrivere la casa e i suoi ambienti e tentava di riconoscerne le funzioni e definirne gli spazi, sforzandosi di far coin-

39 CAMPOREALE 1995, pp. 70-71; CAMPOREALE 1995 a, p. 72; COARELLI 2011, pp. 145-147.

40 ACQUAROSSA 1985, pp. 42-44; COLONNA 1986, pp. 423-425.

41 Cfr. POTTS 2015, p. 31.

42 Cfr. CIFANI 2008, pp. 268-281.

43 CIANCIO 1996, p. 367.

44 RUSSO 1996, p. 71.

45 Cfr. D'ANDRIA 1996, pp. 406-424.

46 CIANCIO 1996, pp. 358-364.

47 RUSSO 1996, pp. 67-68.

48 PROGETTO VEIO 2014, pp. 134-136.

49 BARRA BAGNASCO 1990, pp. 49-50; EAD. 1996, p. 44.

50 Cfr. Barra BAGNASCO 1996, pp. 45-46.

51 Bisogna far attenzione a non scendere in visioni troppo "deterministiche", estreme, della cosiddetta "*space syntax theory*"; cfr. GRAHAME 2000, pp. 24-25.

52 Quello di CARR RIDER 1916 è il primo pionieristico studio archeologico, di impostazione comparativa, sull'abitazione in Grecia dall'età micenea a quella ellenistica; cfr. LANG 1996, pp. 78-94.

53 Su questo punto, cfr. ZOPPI 1991-2, p. 158; SCOTT 1997, p. 53; AULT, NEVETT 1999, p. 44; NEVETT 2007, pp. 5-6; NEVETT 2010, p. 5; DICKMANN 2011, p. 53; TRÜMPER 2011, p. 34.



cidere l'evidenza archeologica con quella delle fonti letterarie<sup>54</sup> e ricorrendo spesso ad una terminologia impropria, se ne contrappone una nuova, che studia l'abitazione e i suoi ambienti sulla base dei reperti in essi rinvenuti<sup>55</sup>, con un procedimento che si potrebbe definire induttivo. Negli studi più recenti, traspare la maturata consapevolezza dell'impossibilità di spiegare le funzioni degli ambienti delle abitazioni antiche a partire da criteri moderni<sup>56</sup>: per esempio, luoghi fissi destinati alla preparazione del cibo (le "cucine") non sembrano attestati nel mondo greco<sup>57</sup>. Le fonti letterarie, peraltro, forniscono un'idea della fluidità dell'utilizzo dei vani, idonei a svolgere diverse funzioni, poiché non caratterizzati da mobilia o da oggetti particolari; questo si può affermare anche grazie a un confronto con l'evidenza archeologica nell'Italia arcaica, dove non si rilevano, salvo poche eccezioni, come Murlo (cat. n. 12), luoghi fissi, destinati ad un esclusivo uso culturale.

Va precisato che le fonti letterarie antiche si concentrano soprattutto sulla casa ateniese di età classica<sup>58</sup> e si riferiscono, dunque, a contesti molto diversi da quelli italici. Gli elementi offerti da tali testimoni servono, di norma, per fornire un'ambientazione e delineare in modo generico il luogo di svolgimento delle vicende<sup>59</sup>.

Dopo l'inquadramento degli aspetti architettonici nei territori analizzati e la sintetica riflessione su una bibliografia di riferimento, vengono illustrati alcuni parametri da tenere presenti per la definizione di un culto domestico<sup>60</sup>:

1. Si segnalano, anzitutto, elementi caratterizzanti, che si possono definire "indicatori funzionali"<sup>61</sup>, ad esempio la presenza di *arulae* o *aediculae/naiskoi*, statuette fittili, particolari sistemi decorativi architettonici, associati ad altri materiali, quali ceramica comune, da fuoco, mensa o dispensa, pesi da telaio<sup>62</sup> ecc., che conferiscano fondatezza all'ipotesi di un culto nell'ambito di un contesto domestico. Va segnalato che indicatori funzionali<sup>63</sup>, interpretabili come indizi di generiche attività culturali in un contesto altrettanto generico, sono elencati prima da De Cazanove e poi da Horsnaes, che ne aggiunge alcuni<sup>64</sup>:

54 Cfr. NEVETT 2007, p. 5.

55 Cfr. GRAHAME 1997, p. 137; NEVETT 1999; MORGAN 2010; NEVETT 2010.

56 JAMESON 1990, p. 172; GEORGE 1997, p. 302; MORGAN 2007, p. 115.

57 TRÜMPER 2011, p. 35.

58 Cfr. *infra*, § 5.1 *Problematiche della casa*.

59 ZOPPI 1991-2, p. 157.

60 POTTS 2015, p. 38. Cfr. BASSANI 2017, pp. 35-45; 75-173.

61 BONINI 2011, pp. 205-207, elenca tra gli "indicatori funzionali" nelle case romane, p. es., mosaici con scene mitologiche o di sacrificio, che potrebbero alludere a pratiche cerimoniali, come fanno anche le lastre architettoniche che saranno qui analizzate.

Cataloghi dei "materiali del sacro" si trovano anche in PORTALE 2014, pp. 108-110; BASSANI 2017, pp. 35-45; 75-173.

62 È difficile stabilire la destinazione dei pesi da telaio in contesti domestici, dove, ovviamente, la funzione primaria di tali oggetti era legata alla tessitura; data la loro limitata occorrenza esplicita come "strumenti del culto", simili oggetti, insieme alle lucerne, non sono stati analizzati tra i "materiali del sacro".

63 Cfr. in proposito RENFREW 1985, pp. 1-4; *Id.* 1994, pp. 47-54, part. p. 51. INSOLL 2005, p. 35, con bibliografia.

64 DE CAZANOVE 1997, pp. 151-154; HORSNAES 2001, pp. 77-79, con bibliografia.

- **Materiali fittili:** terrecotte architettoniche, statuine votive, ceramica miniaturistica;
- **fonti letterarie;**
- **evidenza epigrafica;**
- **resti organici;**
- **edifici (altari ecc.);**
- **oggetti vari nell'ambito di depositi votivi;**

Nei contesti domestici presi in esame in questo contributo si è riscontrata la presenza di:

- a. terrecotte (architettoniche e figurate);
- b. epigrafi;
- c. resti organici (intesi come residui di pasto, che hanno presumibilmente avuto un collegamento con qualche sacrificio);
- d. altari e strutture adibite al culto;
- e. depositi votivi;
- f. ceramica miniaturistica.

Ad essi si possono aggiungere, inoltre:

- g. deposizioni intenzionali di vasi o altri oggetti in teche o fosse;
- h. tombe all'interno o nei pressi delle abitazioni, in determinate circostanze.

Questi materiali costituiscono tracce preziose di ritualità in generale e, nei contesti domestici, indizi rivelatori di culti. Sulla base di tali parametri, si è proceduto ad escludere i santuari palesemente pubblici, indigeni (p. es. Amantea, loc. Imbelli<sup>65</sup>; Ugento<sup>66</sup>; Rivello Colla<sup>67</sup>), greci (p. es. *Persephoneion* di Locri Epizefiri<sup>68</sup>) o etruschi<sup>69</sup>, per quanto tuttavia un riferimento ad essi risulti utile per un confronto dei materiali "sacri" scoperti nelle abitazioni.

2. Un ulteriore criterio per la definizione di un culto domestico può essere considerato il rinvenimento "non sporadico" di questi materiali, ma al contrario l'associazione di essi con strutture riconoscibili nella loro funzione totale o, perlomeno, parziale di abitazioni<sup>70</sup>. Si sono pertanto presi in considerazione soltanto contesti dotati di struttura (quantomeno ipotizzabile nelle sue componenti) + indicatori funzionali domestici + indicatori funzionali del sacro. Un esempio è il sito di Conversano (cat. n. 46)<sup>71</sup>, che fornisce struttura (edificio quadrangolare a quattro vani affiancati + cortile), materiali che valgono come indicatori di funzione domestica (ceramiche comuni, pesi da telaio ecc.) e materiali utili quali indicatori di funzioni sacre (altare nel cortile, residui ossei di pasti rituali, tracce di combustione ecc.). Sono state, quindi, omesse, destinandole ad un paragrafo apposito, località problematiche, in

65 MASTRONUZZI 2005, pp. 35-38.

66 MASTRONUZZI 2005, pp. 119-120.

67 MASTRONUZZI 2005, pp. 92-93.

68 ORSI 1911, pp. 67 ssg.

69 BAGLIONE 2008; BOITANI 2008; COLONNA 2008.

70 Per "parzialità" di funzione abitativa intendo, per esempio, i casi dei già citati "complessi palaziali"; cfr., a titolo di chiarimento, in via preliminare, il volume a cura di STOPPONI 1985.

71 Vd. *infra*, con bibliografia.



cui tracce di culti domestici non siano individuabili con certezza o nelle quali i ritrovamenti si caratterizzino come non associati ad edifici riconoscibili<sup>72</sup>.

Si fa seguire una lista dei siti, suddivisi secondo criteri geografici e culturali, che, in base a determinate caratteristiche, suggeriscono forme di culto domestico<sup>73</sup>:

- I. Insedimenti etruschi: Acquarossa (Lazio); *Caere*, Vigna Parrocchiale (Lazio); Massa Marittima, Accesa (Toscana); Murlo, Poggio Civitate (Toscana); Pisa, Chiarone, Fossa 2, Melorie, Montacchita di Palaia (Toscana); Poggio Buco (Toscana); Prato, Gonfienti (Toscana); Roselle (Toscana); Veio, Macchiagrande e Piazza d'Armi (Lazio);
- II. Insedimenti latini: Ficana; *Lavinium*; Roma, *Regia*, Acqua Acetosa Laurentina, Auditorium flaminio; *Satricum*.
- III. Insedimenti italoti: Caulonia (Calabria); Crotone (Calabria); Elea (Campania); Metaponto, *chora* (Basilicata); *Pithecosa*, Punta Chiarito (Campania); Sibari (Calabria);
- IV. Insedimenti indigeni magnogreci: Altamura (Puglia); Cavallino, fondo Casino (Puglia); Conversano, Castiglione (Puglia); Lavello, Casino e S. Felice (Basilicata); Monte Sannace (Puglia); Muro Leccese (Puglia); Roccagloriosa (Campania); Rutigliano, Bigetti (Puglia); San Vito dei Normanni (Puglia); Serra di Vaglio, Braida e Pianoro (Basilicata); Torre di Satriano (Basilicata).

Per quanto riguarda la struttura, questo studio risulta suddiviso in quattro parti principali: 1. una sezione introduttiva, nella quale vengono analizzati diversi aspetti legati alla casa, ai culti domestici e al loro riconoscimento; 2. un nucleo centrale, che riguarda la schedatura ed il censimento degli insediamenti sopra menzionati, con l'individuazione di materiali significativi; 3. una sezione che tratta dei materiali in relazione al loro utilizzo, ai fini di una ricostruzione delle pratiche rituali; 4. infine, una conclusione a partire dall'evidenza archeologica.

La schedatura si ispira, anzitutto, ad un compendio di Mastronuzzi<sup>74</sup>, che affronta la tematica del culto tra gli indigeni della Magna Grecia tramite la schedatura di ciascun insediamento oggetto di studio, al fine di riconoscerne la tipologia per mezzo degli indicatori funzionali rinvenuti; trae spunto anche dal contributo di M. M. Sica<sup>75</sup>, riguardante le abitazioni di Olinto.

Tra gli studi recenti, si tengono presenti lavori sviluppati secondo svariati criteri (cronologici ed areali), volti alla catalogazione ed all'approfondimento di determinate categorie di "indicatori funzionali", come le arule<sup>76</sup> o le statuette fittili<sup>77</sup> venute alla luce in Magna Grecia e Sicilia.

72 MASTRONUZZI 2005, pp. 82-83.

73 I siti di *Gabii* e Altamura, per via delle loro specifiche problematiche, sono considerati a parte, come "caso A" e "caso B": cfr. *infra*, § 2.1 *Intenzioni* e § 2.7.a *Sepulture infantili, sacrifici e riti di fondazione: Gabii e Altamura (casi A e B)*.

74 MASTRONUZZI 2005.

75 SICA 2002.

76 VAN DER MEIJDEN 1993; SIMONETTI 2001.

77 DEWAILLY 1992.



Per quanto riguarda l'analisi delle abitazioni, si sono tenuti presenti studi riguardanti la Grecia, la Magna Grecia<sup>78</sup> e la casa indigena<sup>79</sup>, così come contributi relativi all'area etrusco-laziale, tra i quali si segnala quello di Cifani<sup>80</sup>, che confronta caratteri tipici dell'architettura romana arcaica con quelli peculiari della penisola italiana<sup>81</sup>, anche per siti per i quali spesso non è facile reperire informazioni<sup>82</sup>.

#### 1.4 CONCLUSIONI: LA CASA E LA RELIGIONE.

Interessante è il fatto che, nell'età arcaica, culti di divinità in origine legati a forme di devozione domestica o comunque privata<sup>83</sup> sembrano essere assurti al ruolo di culti statali o cittadini, come dimostrano diverse fonti archeologiche, presentate nel catalogo che segue. Alcuni esempi generali possono essere costituiti dai culti introdotti a Roma dalle famiglie patrizie<sup>84</sup> o, in ambito greco, da quello di Demeter ad Eleusi, che in origine era strettamente legato e gelosamente riservato al *genos* degli Eumolpidi<sup>85</sup>. Nel caso dell'Italia arcaica, "trasformazioni" e "rivoluzioni culturali" del genere si possono riscontrare in vari insediamenti, sebbene con esiti diversi, dal momento che talvolta il "riuso" e l'adozione delle divinità di una famiglia o di una personalità aristocratica o tirannica comportò la *damnatio memoriae* di quest'ultima e quindi la distruzione del luogo stesso (forse quanto accaduto a Murlo?<sup>86</sup> Cat. n. 12; tuttavia, a Murlo gli dèi privati non furono "raccolti" dalla collettività, dal momento che il palazzo costituiva un centro di potere a sé stante), mentre in altri casi si assistette soltanto alla sua "collettivizzazione". L'esempio più eclatante di adozione di divinità domestiche è senz'altro la *Regia* di Roma (cat. n. 22). È infatti verisimile che il culto di Vesta praticato nella residenza del sovrano sia stato, in seguito alla cacciata dei re, reso "pubblico" e, dunque, "collettivo", come la struttura palaziale, che un tempo costituiva la dimora dei detestati tiranni. Fenomeni analoghi di distruzione e appropriazione collettiva di un luogo in precedenza di carattere domestico possono rintracciarsi rispettivamente anche nell'insediamento latino di *Gabii* e a Montetosto, in Etruria<sup>87</sup>. Probabilmente, qualcosa di analogo, con l'adozione di un culto domestico a culto di un santuario collettivo, si può rintracciare anche a *Caere*, in località Vigna Parrocchiale (cat. n. 2).

78 P. es., FUSARO 1982; BELVEDERE 2000. Per la Magna Grecia, si segnalano i volumi relativi a Locri Epizefiri a cura di M. Barra Bagnasco: *LOCRI EPIZEFIRI* I-V.

79 Per la casa greca e indigena, cfr. contributi in D'ANDRIA, MANNINO 1996.

80 CIFANI 1998; *Id.* 2008.

81 Sono inoltre aumentati gli studi riguardanti l'urbanistica nell'area tirrenica: cfr. D'AGOSTINO 1998, p. 125.

82 In generale, per l'architettura greca ed etrusco-italica, si segnalano i lavori fondamentali di BOËTHIUS 1970, PRAYON 1975, CAMPOREALE 1986, COLONNA 1986, CAMPOREALE 1995 a, HÖPFNER, SCHWAN-

DNER 1994, LIPPOLIS, LIVADIOTTI, ROCCO 2007, BENTZ, REUSSER 2010, HELLMANN 2010.

83 Cfr. *infra*, catalogo e conclusioni.

84 Cfr. DE MARCHI 2004, pp. 17-18.

85 Cfr. POMEROY 1995, p. 76.

86 Cfr. KRÄMER 2020, pp. 201-202.

87 Sull'argomento della *damnatio memoriae* di un luogo domestico e della sua appropriazione da parte della collettività, cfr. *infra*, § 5.4 *Società protourbane...*; per il caso di *Gabii*, cfr. *infra*, § 2.7.a *Sepolture infantili...*, e FABBRI 2015, pp. 188-189; per quanto riguarda nello specifico l'episodio di Montetosto, cfr. COLONNA 1985, p. 195; MICHETTI 2015, pp. 147-150; PICCIONI 2015, pp. 15 ssg.



L'assurgere di una divinità domestica al ruolo di divinità statale o poliadica, del resto, non è un fenomeno prettamente legato all'epoca arcaica, ma si rintraccia già in età più antiche. Per esempio, nel caso di Athena sull'Acropoli di Atene, si osserva come, in origine<sup>88</sup>, la dea fosse la protettrice del re miceneo, del suo palazzo e della sua famiglia<sup>89</sup>. Per l'età minoica si ipotizza, allo stesso modo, l'esistenza di una «Signora del palazzo»<sup>90</sup>.

A prescindere da questo fenomeno, nell'Italia antica, a partire dalla fine dell'età del Ferro, la genesi delle realtà urbane sembra trovare un corrispettivo nella costituzione ed evoluzione dei santuari pubblici<sup>91</sup>. La religione collettiva svolgeva, infatti, un ruolo fondamentale di coesione sociale<sup>92</sup>, come dimostra la costituzione di primitivi nuclei santuariali, nell'Etruria e nel Lazio, già in età antichissime o come attestano anche i più tardi santuari delle stesse aree o delle colonie greche<sup>93</sup>.

Tra VI e V secolo a. C., dunque, non è corretto tracciare un confine netto tra religiosità pubblica e devozione domestica, dal momento che si assistette ad una *Verschmelzung* e, quindi, all'interazione delle due tipologie culturali, che non devono essere concepite come blocchi contrapposti in una loro presunta fissità<sup>94</sup>. In ogni caso, tuttavia, l'*oikos* sembrerebbe affermarsi come nucleo essenziale della società, nella quale la struttura fondamentale di esso si inserisce e viene replicata<sup>95</sup>.

88 SJÖVALL 1931, pp. 24-26.

89 La città si sostituì, quindi, gradualmente alle famiglie aristocratiche nella celebrazione dei culti e dei riti: cfr. SCARPI 1994 a, p. 307.

90 Cfr. SJÖVALL 1931, p. 25; SCARPI 1994, p. 273.

91 Cfr. TORELLI 1986, p. 171. Per un approfondimento della questione, cfr. *infra*, § 5.4 Società protourbane....

92 Cfr. GLINISTER 1997, p. 72.

93 Cfr. GLINISTER 1997, pp. 61-66, 70; POTTS 2015, p. 13.

94 Cfr. GLINISTER 1997, pp. 62-63; BOEDECKER 2012, pp. 229-230.

95 Questa idea risulta in dissenso con quanto scrive PRICE 2002, p. 141, ma in accordo con BOEDECKER 2012, pp. 231-232. Cfr. in proposito SCARPI 1994 a, p. 292, che definisce l'Hestia della casa il centro della vita umana, «centro naturale della vita associata» (citazione *IBID.*).