APPIUS ALCE
LA GEMMA FIORENTINA CON RITO SALIARE E LA PRESENZA DEI CLAUDII IN ETRURIA

(Con la tav. XX f.t.)

A Mauro Cristofani
in memoriam

Nel Museo Archeologico di Firenze, con il numero di inventario 14400[1], si conserva una gemma giustamente famosa (*tav.* XX *a*; *figg.* 1, 3), una sardonica che reca incise un'iscrizione etrusca ed una scena figurata, nella quale da lunghissimo tempo si è riconosciuta una rappresentazione del rito saliare[2] compiuto da due personaggi in marcia, unanimemente interpretati come salii, intenti a trasportare a

---

[1] Cfr. A. FURTWÄNGLER, *Die antiken Gemmen*, Leipzig-Berlin 1900, I, tav. 22, 64; W. HELBIG, *Sur les attributs des Saliens*, in *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres* XXXVII, 1905, p. 14, fig. 6; R. BLOCH, *Une tombe villanovienne près de Bolsena et la danse guerrière dans l'Italie primitive*, in *Mél* LXX, 1958, tav. VI, 1; A. ALFÖLDI, *Die Herrschaft der Reiterei in Griechenland und Rom nach dem Sturz der Königen*, in *Gestalt und Geschichte. Festschrift K. Schefold*, Bern 1967, p. 38, fig. 9 e tav. 13; G. M. A. RICHTER, *The Engraved Gems of the Greeks, Etruscans and Romans* II, London 1971, p. 16, n. 16 bis; W. MARTINI, *Die etruskische Ringsteinglyptik*, Heidelberg 1971, p. 72, n. 210; E. PERUZZI, *Aspetti culturali del Lazio primitivo*, Firenze 1978, p. 56, tav. I; G. COLONNA, *Virgilio, Cortona e la leggenda etrusca di Dardano*, in *AC* XXXII, 1980, pp. 3-4; T. SCHÄFER, *Zur Ikonographie der Salier*, in *JdI* XCV, 1980, p. 364, fig. 20; P. ZAZOFF, *Die antiken Gemmen*, München 1983, tav. 70, 6; M. TORELLI, *La religione*, in G. PUGLIESE CARRATELLI (a cura di), *Rasenna*, Milano 1986, p. 221, fig. 146; R. TURCAN, *Religion romaine* (*Iconography of Religions* XVIII) II, Leiden 1988, p. 19, n. 16, tav. 9; G. COLONNA, *Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'*ancile *dei salii*, in *AC* XLIII, 1991, p. 88, fig. 24; E. BORGNA, Ancile *e* arma ancilia, in *Ostraka* II, 1993, pp. 10-11, fig. 2.

[2] Sui salii, v. HELBIG, *cit.*, pp. 205-276; G. WISSOWA, *Religion und Kultus der Römer*[2], München 1912, pp. 555-559; G. CIRILLI, *Les prêtres danseurs de Rome*, Paris 1913; T. R. GEIGER, in *RE* I A, 1920, cc. 1874-1984, *s.v. Salii*; R. BLOCH, *Sur les danses armées des Saliens*, in *AnnalesEcSocCiv* 1958, pp. 706-715; ALFÖLDI, *cit.*, pp. 13-47; P. DE FRANCISCI, *Variazioni su temi di preistoria romana*, Roma 1974, pp. 102-132; PERUZZI, *cit.*, pp. 53-78; J. MARTINEZ PINNA, *Los origenes del ejercito romano*, Madrid 1981, pp. 128-141; M. TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984, pp. 106-113; ID., *Riti di passaggio maschili in Roma arcaica*, in *MEFRA* CII, 1990, pp. 93-106; COLONNA, in *AC* XLIII, *cit.*, pp. 55-122.

*

spalla una pertica cui sono sospesi sei *ancilia*, le copie del prodigioso scudo fatto scendere dal cielo da Marte, approntate dal mitico *faber* Mamurius Veturius e custodite nella *Regia*. L'iconografia della scena è virtualmente identica a quella di un'altra gemma conservata a Berlino[3] (*fig.* 2), tranne che per due dettagli, entrambi di notevole importanza, come avremo modo di vedere. Sulla gemma di Berlino i due protagonisti, di aspetto giovanile, recano un abbigliamento militare completo di elmo; sulla gemma fiorentina i due personaggi, che a differenza degli altri due sono forniti di lunga barba, appaiono vestiti di corta tunica, sulla quale, come ci attesta la riproduzione del Gori (*fig.* 3), figura un mantello, ornato in un caso di un tritone e nell'altro di una figura di capricorno, mentre in luogo dell'elmo recano sulla testa un *velum*. Il particolare è lungi dall'essere di fantasia, data la natura sacrale della cerimonia rappresentata sulle gemme, di cui diremo subito appresso e che doveva concludersi con una qualche forma di *sacrum*, come adombra la seconda, importante differenza fra le due gemme, la situla a punta recata dal primo dei personaggi della pietra di Berlino e assente invece da quella di Firenze.

fig. 1

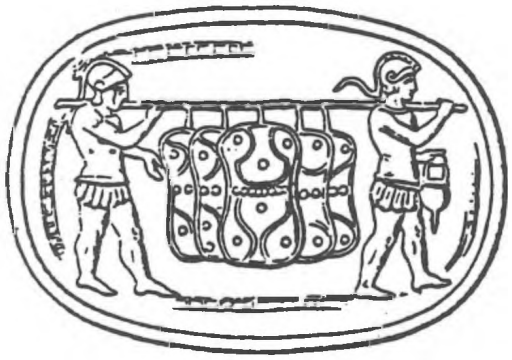

fig. 2

La fonte principale sull'abbigliamento e sul rituale dei salii è un noto passo di Dionigi di Alicarnasso[4], che suona così: «la loro festa è celebrata al modo delle Panatenee e si svolge a spese pubbliche sull'arco di molti giorni nel mese di Marzo nel

---

[3] FURTWÄNGLER, *cit.* (nota 1), tav. 22, 62; G. Q. GIGLIOLI, *Due monumenti inediti del Museo Lateranense*, in *RendPontAcc* XXVI, 1949-51, p. 99, fig. 4; BLOCH, *cit.* (nota 1), tav. VI, 2; ALFÖLDI, *cit.* (nota 1), p. 38, fig. 10; SCHÄFER, *cit.* (nota 1), p. 364, fig. 21; BORGNA, *cit.* (nota 1), p. 10, fig. 1.

[4] DION. HAL. II, 70, 2: «ἑορτὴ δ' αὐτῶν ἐστι περὶ τὰ Παναθήναια τῷ καλουμένῳ Μαρτίῳ μηνὶ δημοτελὴς ἐπὶ πολλὰς ἡμέρας ἀγομένη, ἐν αἷς διὰ τῆς πόλεως ἄγουσι τοὺς χοροὺς εἵς τε τὴν ἀγορὰν

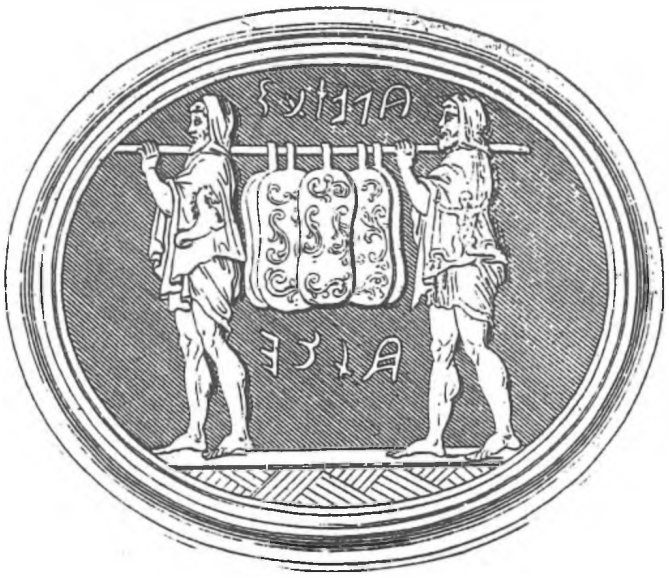

fig. 3

Foro, nel Campidoglio e in molti altri luoghi pubblici e privati. Essi (*scil.* i salii) indossano vesti variopinte cinte di mitre di bronzo, sopra le quali, appuntate da fibule, sono delle tebenne trapunte di rosso e orlate di porpora, dette *trabeae* (una veste tipica dei Romani, segno di particolare distinzione); sulla testa recano *apices*, alti copricapi desinenti a forma di cono, che i Greci chiamano *kyrbasiai*. Alla cintola recano una spada e nella mano destra stringono una lancia o un bastone o

---

καὶ τὸ Καπιτώλιον καὶ πολλοὺς ἄλλους ἰδίους τε καὶ δημοσίους τόπους, χιτῶνας ποικίλους χαλκαῖς μίτραις κατεζωσμένοι καὶ τηβέννας ἐμπεπορπημένοι περιπορφύρους φοινικοπαρύφους, ἃς καλοῦσι τραβέας (ἔστι δ' ἐπιχώριος αὕτη Ῥωμαίοις ἐσθὴς ἐν τοῖς πάνυ τιμία) καὶ τὰς καλουμένας ἄπικας ἐπικείμενοι ταῖς κεφαλαῖς, πίλους ὑψηλοὺς εἰς σχῆμα συναγομένους κωνοειδές, ἃς Ἕλληνες προσαγορεύουσι κυρβασίας. παρέζωνται δ' ἕκαστος αὐτῶν ξίφος καὶ τῇ μὲν δεξιᾷ χειρὶ λόγχην ἢ ῥάβδον ἤ τι τοιοῦθ' ἕτερον κρατεῖ, τῇ εὐωνύμῳ κατέχει πέλτην Θρᾳκίαν· ἡ δ' ἐστὶ ῥομβοειδεῖ θυρεῷ στενωτέρας ἔχοντι τὰς λαγόνας ἐμφερής, οἵας λέγονται φέρειν οἱ τὰ Κουρήτων παρ' Ἕλλησιν ἐπιτελοῦντες ἱερά. καί εἰσιν οἱ Σάλιοι κατὰ γοῦν τὴν ἐμὴν γνώμην Ἑλληνικῷ μεθερμηνευθέντες ὀνόματι Κουρῆτες, ὑφ' ἡμῶν μὲν ἐπὶ τῆς ἡλικίας οὕτως ὠνομασμένοι παρὰ τοὺς κούρους, ὑπὸ δὲ Ῥωμαίων ἐπὶ τῆς συντόνου κινήσεως. τὸ γὰρ ἐξάλλεσθαί τε καὶ πεδᾶν σαλίρε ὑπ' αὐτῶν λέγεται. ἀπὸ δὲ τῆς αὐτῆς αἰτίας καὶ τοὺς ἄλλους ἅπαντας ὀρχηστάς. ἐπεὶ κἀν τούτοις πολὺ τὸ ἅλμα καὶ σκίρτημα ἔνεστι, παράγοντες ἀπὸ τῶν Σαλίων τοὔνομα σαλτάτωρας καλοῦσιν. εἰ δὲ ὀρθῶς ὑφείληφα ταύτης αὐτοῖς τὴν προσηγορίαν ἀποδιδοὺς ἐκ τῶν γιγνομένων ὑφ' αὐτῶν ὁ βουλόμενος συμβαλεῖ. κινοῦνται γὰρ πρὸς αὐλὸν ἐν ῥυθμῷ τὰς ἐνοπλίους κινήσεις τοτὲ μὲν ὁμοῦ, τοτὲ δὲ παραλλάξ, καὶ πατρίους τινὰς ὕμνους ᾄδουσιν ἅμα ταῖς χορείαις. χορείαν δὲ καὶ κίνησιν ἐνόπλιον καὶ τὸν ἐν ταῖς ἀσπίσιν ἀποτελούμενον ὑπὸ τῶν ἐγχειριδίων ψόφον, εἴ τι δεῖ τοῖς ἀρχαίοις τεκμηριοῦσθαι λόγοις, Κουρῆτες ἦσαν οἱ πρῶτοι καταστησάμενοι».

qualcosa di simile, mentre nella sinistra imbracciano uno scudo di tipo tracico, che rassomiglia ad uno scudo a losanga con i lati rientranti, come si dice sia quello recato dai Greci quando compiono i riti sacri dei Cureti. E, a mio avviso, i salii, se si traduce la parola in greco, sono cureti, i quali, essendo *kouroi*, ossia giovani, sono così da noi chiamati dal nome della loro età, mentre i Romani li chiamano *salii* dal loro vivace movimento. Infatti saltare in avanti e di lato viene da loro detto *salire*; per lo stesso motivo chiamano *saltatores* tutti gli altri danzatori, facendone derivare il nome da quello dei salii. Tutti quelli che lo vogliono possono dedurre la giustezza o meno delle mie informazioni da ciò che essi fanno. E infatti, così armati, si muovono ritmicamente al suono del flauto, talora tutti insieme, talora a turno, e danzando cantano alcuni inni tradizionali. Se dobbiamo basarci sui racconti antichi, questa danza e questo movimento e il rumore prodotto dalla percussione dei loro strumenti sugli scudi ha avuto origine dai Cureti». Molto simile a questa lunga descrizione è quella di Plutarco nella vita di Numa[5]: «I salii sono stati denominati non, come alcuni dicono fantasiosamente, da un tal Salio di Samotracia, o di Mantinea, il quale avrebbe inventato la danza armata, bensì dalla danza 'a salti' compiuta dai salii attraversando la città, quando nel mese di Marzo prendono gli scudi sacri. Per l'occasione indossano delle tunichette purpuree, sopra le quali portano larghi giustacuori, sul capo recano elmi pure di bronzo e battono gli scudi con piccole daghe. Ma il bello della danza consiste nel giuoco dei piedi: i salii li muovono deliziosamente, eseguendo delle strane e complicate evoluzioni, in un tempo veloce e serrato, con forza e agilità».

In queste fonti greche il rito viene sostanzialmente fatto consistere in una danza armata, simile a quella dei Cureti, nella quale gli *ancilia* sono al braccio dei salii. Questa ricostruzione tuttavia sembra in conflitto sia con le rappresentazioni delle due gemme e con la terza ed ultima figurazione dei riti saliari, un frammento di rilievo della primissima età imperiale, purtroppo molto sommario, entrato nelle collezioni vaticane nel 1937[6] (*tav.* XX*b*): nel fregio si riconosce una *pompa* di magistrati togati, preceduti, oltre che da un littore pure togato e armato di *fasces* e – sembra – di un *baculum*, da due personaggi, i quali, rappresentati come nella gemma di Firenze *capite velato* (il primo dei due è andato perduto) e vestiti di abito civile, nel caso specifico una toga, recano sulle spalle una pertica da cui pendono degli *ancilia*, di cui due soli sono conservati. Il fregio, secondo l'assai verosimile ricostruzione di T. Schäfer, decorava una *sella curulis* marmorea, un manu-

---

[5] PLUT., *Numa* 13, 7-8: «Σάλιοι δ' ἐκλήθησαν οὐχ, ὡς ἔνιοι μυθολογοῦσι, Σαμόθρακος ἀνδρὸς ἢ Μαντινέως ὄνομα Σαλίου πρώτου ἐνόπλιον ἐκδιδαξάντος ὄρχησιν, ἀλλὰ μᾶλλον ἀπὸ τῆς ὀρχήσεως αὐτῆς ἁλτικῆς οὔσης, ἣν ὑπορχοῦνται διαπορευόμενοι τὴν πόλιν, ὅταν τὰς ἱερὰς πέλτας ἀναλάβωσιν ἐν τῷ Μαρτίῳ μηνί, φοινικοῦς μὲν ἐνδεδυμένοι χιτωνίσκους, μίτραις δὲ χαλκαῖς ὑπεζωσμένοι πλατείαις, καὶ κράνη χαλκὰ φοροῦντες, ἐγχειριδίοις δὲ μικροῖς τὰ ὅπλα κρούοντες ...».

[6] SCHÄFER, *cit.* (nota 1), pp. 364-370, figg. 22-24; ID., Imperii insignia: sella curulis *und* fasces, Mainz a. R. 1989, pp. 241-242, tav. 24.

fatto di un tipo che proprio il lavoro di Schäfer ha dimostrato essere di regola pertinente al monumento funerario di un magistrato, il quale con la rappresentazione dell'attributo specifico della sua carica, intendeva sottolineare il proprio ruolo di magistrato dell'*urbs*, se il monumento era situato nei dintorni di Roma, o di magistrato municipale o coloniale, se appartenente ad un sepolcro posto altrove nell'impero: nel caso specifico la rarissima raffigurazione della processione saliare aveva la funzione esplicita di sottolineare il rango di patrizio del defunto, essendo notoriamente quello saliare un sacerdozio rimasto per sempre vietato ai plebei, un fatto sul quale avremo modo di tornare avanti.

Poiché la tradizione rappresentativa romana è centrata sulla volontà di raffigurare i momenti più significativi dei riti politico-religiosi della città[7], dobbiamo escludere che sulle due gemme e sul rilievo vaticano potesse figurare un banale trasporto degli *ancilia* senza implicazioni cerimoniali di sorta. Occorre dunque trovare una spiegazione più coerente sia con questa forma della rappresentazione che con le notizie delle fonti letterarie. Se andiamo a considerare anche la tradizione romana, il quadro diviene subito molto più solenne o addirittura formulare, con una particolare insistenza su aspetti molto diversi da quelli messi in risalto dalle fonti greche. Il solo testo che possa stare accanto a quelli di Dionigi e di Plutarco è il passo nel quale Livio ricorda l'istituzione del sacerdozio dei salii da parte di Numa[8]: «salios item duodecim Marti Gradivo legit, tunicaeque pictae insigne dedit et super tunicam aeneum pectori tegumen; caelestiaque arma, quae ancilia appellantur, ferre ac per urbem ire canentes carmina cum tripudiis sollemnique saltatu iussit». È evidente che la tradizione romana descrive la festa come «arma ... ferre ac per urbem ire», una definizione che fa il paio con l'altra, altrettanto laconica, di squisita natura formulare e perciò stesso rituale, che compare nel calendario di Filocalo alla data del 9 del mese di marzo come «arma ancilia movent»[9], espressione stereotipica che non a caso concorda con le formule ricorrenti per la stessa cerimonia in altre fonti latine come «ancilia moventur»[10] e le fonti greche traducono letteralmente come «τὰ ὅπλα ... κινεῖν»[11] o come «ἡ κίνησις τῶν ὅπλων» del molto ufficiale Giovanni Lido e di altri testi[12]. Le nostre scarse informazioni sia letterarie che figurate non consentono di affermare in maniera recisa se questo rito descritto come «arma movent» sia da identificare con la più famosa e perciò stesso più descritta *saltatio* saliare accompagnata dal popolo tutto: «praesul amptruet inde, ut vulgus redamptruet inde», come suona la più vivida descrizione di questa *saltatio* e della parteci-

---

[7] V. M. Torelli, *Typology and Structure of the Roman Historical Reliefs*[2], Ann Arbor 1992.

[8] Liv. I, 20, 4.

[9] *Fast. Philocal.*: cfr. *II* XIII 2, 421, *ad d. Mart. 9.*

[10] Liv. XXXVII, 33.

[11] Johann. Lyd., *de mens.* III, 22.

[12] Johann. Lyd., *de mens.* IV, 34; cfr. IV, 49, 55 e 60; v. anche Phot., *Amphil.* 134: «... ὅπλων κίνησις ...»; Dion. Hal. II, 70, 5: «... κινοῦνται ... τὰς ἐνοπλίους κινήσεις ...» e «... κίνησιν ἐνόπλιον ...».

pazione popolare che ad essa si accompagnava, offertaci da un frammento di Lucilio conservato da Festo [13]. Alcune testimonianze letterarie appaiono suggerire una distinzione tra la danza dei salii e il trasporto processionale delle armi sacre. Uno dei testi più significativi per la questione è il già citato passo di squisita natura antiquaria di Livio [14], nel quale lo storico parla appunto di un *ferre et per urbem ire*; anche un passo di Valerio Massimo [15], relativo all'*exemplum* di *pietas* fornito da L. Furius Bibaculus, pretore tra il 227 e il 218 a.C., sembra indicarci questa stessa strada: «L. Furius Bibaculus ... qui praetor a patre suo collegi saliorum magistro iussus sex lictoribus praecedentibus arma ancilia tulit, quamvis vacationem huius officii honoris beneficio haberet». Da entrambe i testi sembra addirittura di poter cogliere una distinzione tra le due cerimonie, quello dell'*ancilia ferre* e quello del *per urbem ire canentes*: saremmo insomma dinanzi due distinti riti dei salii, un *arma ferre/movere* come azione distinta dal *saltare*. Analogamente alcuni altri luoghi, pur se di natura poetica, sembrano indicare che accanto all'*amptruatio* dei salii il rito consistesse proprio nel portare sulle spalle la pertica con gli scudi appesi, che essi, cantando il *carmen saliare* ed eseguendo la loro *saltatio*, colpivano con piccoli bastoni o corti pugnali, gli ἐγχειρίδια μικρά del testo plutarcheo o lo stesso ἐγχειρίδιον che Dionigi di Alicarnasso poco più avanti descrive come «λόγχη ἢ ῥάβδος ἤ τι τοιοῦθ' ἕτερον». Se Plutarco, il quale, per sua esplicita ammissione, attinge alla buona antiquaria di Giuba [16], parla di una danza compiuta «attraversando la città», dopo «aver preso su (ἀναλάβωσιν)» gli scudi, i passi poetici sono assai chiari, a cominciare da alcuni versi della *Pharsalia* di Lucano [17]: «sic illa profecto / sacrificio cecidere Numae, qua lecta iuventus / patricia cervice movet, spoliaverat auster / aut boreas populos ancilia nostra ferentes». Le parole sono infatti inequivocabili: l'attività dei salii è descritta con i termini di *patricia cervice* e di *movet*, dove è evidente il ruolo esercitato nel *ferre ancilia nostra* dalla *cervix*, ossia dal collo, dal quale pendono gli *arma ancilia* che la *lecta iuventus movet*. Ancora più esplicita è l'altra brevissima menzione dello stesso Lucano [18]: «... et salius laeto portans ancilia collo ...», dove fin troppo eloquente è l'insistenza sul fatto che i salii portano con il collo gli *ancilia*. Lo stesso concetto esprimono i versi delle *Silvae* di Stazio [19]: «... humeris quatere arma Quirinus. / Qui tibi iam tenero permisit claudere collo / nubigenas clipeos intacta caedibus aera», dove per celebrare il rango di salio del giovane destinatario del poema si dice esplicitamente che sono gli *humeri* a *quatere* gli *arma* (scil. *ancilia*), fatto ulterior-

[13] Lucil. fr. 320 Marx (= 323 Krenkel) *ap.* Fest. 9 L.

[14] Liv. I, 20, 4.

[15] Val. Max. I, 1, 9.

[16] *Ibidem* 13, 7.

[17] Lucan., *Phars.* IX, 477-480.

[18] Lucan., *Phars.* I, 603.

[19] Stat., *silv.* V, 2, 129-131.

mente sottolineato che gli scudi venuti dal cielo (i *nubigenae clipei*) vengono fermati al tenero collo (*tenero... claudere collo*).

L'insieme della pertica e degli *ancilia* ad essa appesi sono in buona sostanza un tema tanto forte e tanto evocativo sul piano cerimoniale da comparire, con evidente intento allusivo e simbolico, sulla decorazione dell'esterno delle pareti della *Regia* nel Foro Romano (*tav.* XX*c*; *fig.* 4) pertinente alla ricostruzione di Domizio

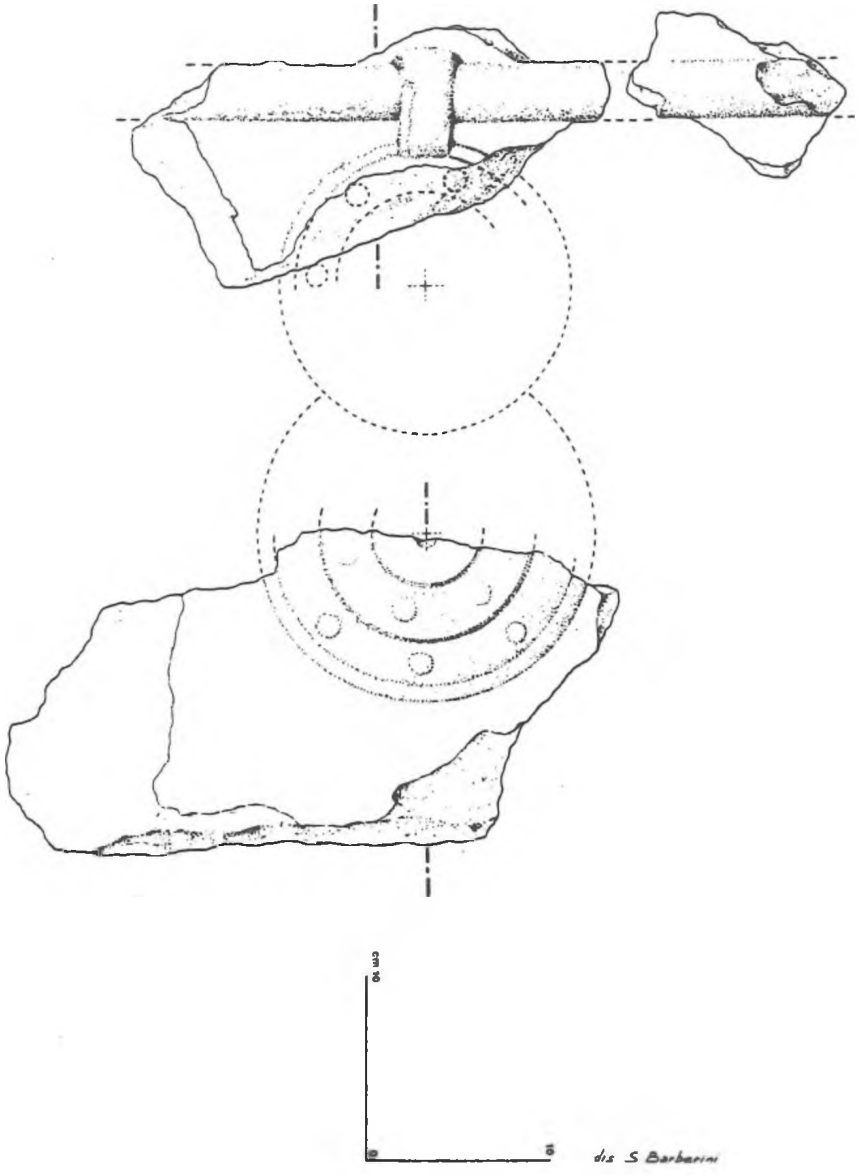

fig. 4

Calvino nel 36 a.C.[20], dall'edificio cioè nel cui *sacrarium Martis* erano conservati gli *ancilia* e donde partiva (e dove terminava) la cerimonia degli *arma ancilia movere*. Questa è dunque la parte del rituale che appare fondamentale per la mentalità romana e come tale degna di essere oggetto di rappresentazione: *arma ferre ac per urbem ire canentes* è appunto quello che le due gemme e il rilievo vaticano ci mostrano. Le fonti greche insistono invece sul confronto con la pirrichia che rende intellegibile il rituale ai loro occhi: Dionigi, interessato per scelta politica a mostrare l'identità greca dell'arcaismo romano[21], addirittura si spinge al confronto di natura genetica con i Cureti, per lui illuminante perché sacerdozio giovanile come quello dei salii. Ma il confronto dello storico greco è in sé fuorviante, come dimostra un altro luogo dello stesso Dionigi[22], situato poche righe dopo il lungo brano sopra trascritto e che, come vedremo fra poco, è di capitale importanza per comprendere le discrepanze tra le tre raffigurazioni di riti saliari qui discusse: «fra i molti scudi, che i salii portano e dei loro aiutanti recano appesi a pertiche, uno dicono sia caduto dal cielo». Secondo Dionigi dunque gli *ancilia* sono «portati» (φοροῦσι) dai salii, ma alcuni «aiutanti» (ὑπηρέται τινές) «recano in giro» (κομίζουσι) gli stessi scudi «appesi a pertiche» (ἠρτημένας ἀπὸ κανόνων). Questo scenario risulta molto più aderente all'insieme dei dati delle nostre fonti iconografiche. Il rito dell'*ancilia ferre* e quello del *per urbem ire canentes* sono una cosa sola: l'*amptruatio* saliare non va dunque immaginata primamente, seguendo pedissequamente l'interessata suggestione di Dionigi, come una pirrichia simile a quella dei Cureti, e cioè come una danza individuale compiuta da individui armati di tutto punto (ma vedremo che poteva anche esserla), quale ci è stata tramandata da più di una rappresentazione delle pirrichie dei Cureti[23], bensì piuttosto nella maniera raffigurata dalle nostre due gemme e dal rilievo vaticano. In altre parole, i salii, da soli o insieme ai loro 'aiutanti' (di cui diremo subito appresso) entravano nel *sacrarium Martis* della *Regia* e a coppie afferravano la pertica (Dionigi, Plutarco) dalla quale pendevano due o più scudi; quindi, postasi la medesima pertica sulle spalle, procedevano per l'*urbs* cantando, percuotendo gli scudi con bastoni o daghe (gli ἐγχειρίδια delle fonti greche) ed eseguendo una *saltatio* che tutti o quasi i commentatori moderni descrivono facendo uso del termine antico di *(red)amptruatio* attribuito specificatamente alla danza dei salii, e questo fino al momento in cui gli *ancilia* non venivano riposti[24]. La danza stessa viene così ricostruita come una *saltatio* compiuta facendo un salto in avanti e all'indietro, o sul lato destro e poi sul

---

[20] COLONNA, in *AC* XLIII, *cit.* (nota 1), pp. 91-94, figg. 30-31.

[21] V. sul tema il fondamentale saggio di E. GABBA, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley-Los Angeles-Oxford 1991.

[22] DION. HAL. II, 71, 1: «ἐν δὲ ταῖς πέλταις, ἃς οἵ τε Σάλιοι φοροῦσι καὶ ἃς ὑπηρέται τινὲς αὐτῶν ἠρτημένας ἀπὸ κανόνων κομίζουσι, πολλαῖς πάνυ οὔσαις μίαν εἶναι λέγουσι διοπετῆ».

[23] V. R. LINDNER, in *LIMC* VIII, 1997, pp. 736-741, *s.v. Kouretes*.

[24] SUET., *Otho* VIII, 3: «motis necdum conditis ancilibus», il 14 marzo secondo TAC., *hist.* I, 90.

lato sinistro, e ciò al valore specifico dei verbi usati da Dionigi per descrivere il 'ballo' (τὸ γὰρ ἐξάλλεσθαί τε καὶ πεδᾶν) e soprattutto in base alla seguente glossa di Festo[25]: «Redantruare dicitur in saliorum exultationibus: "cum praesul amptruavit", quod est, motus edidit, ei referuntur invicem motus». In realtà la *(red)amptruatio,* descritta da quel lemma di Festo e dal frammento di Lucilio poc'anzi ricordato (non a caso trasmessoci da quel medesimo lemma di Festo), si riferisce al movimento che il popolo compieva seguendo la processione dei salii, dei quali ripeteva in maniera inversa le mosse. Il *terminus technicus* della danza saliare è invece il verbo *amp-truare*, collegato con la voce *trua* (e diminutivo *truella*), 'mestolo, cucchiaio per girare liquidi', e perciò con la giostra equestre funeraria detta *lusus Troiae*[26], come si ricava dal lemma festiano or ora ricordato (che peraltro cita lo stesso *carmen saliare*) e da un altro luogo dello stesso Festo, purtroppo conservato solo nell'Epitome di Paolo[27]: «andruare id est recurrere a Graeco verbo ἀναδρομεῖν venit; hinc et drua vocata est». La strana danza dei salii trova ottimi confronti a livello etno-folklorico: cito qui fra i molti quello più vicino, anche per possibili connessioni di significato, quello dei Mamutones di Mamoiada in Sardegna, una danza di personaggi mascherati e vestiti di pelli con corone di campanacci legate al corpo, che attraversano la cittadina con un movimento assai simile a dei salti in avanti e di lato e con uno strepito prodotto dalle campane non troppo diverso da quello che dovevano emettere gli *ancilia* percossi dai salii con i loro ἐγχειρίδια: la somiglianza tra la danza popolare di Mamoiada, della quale non sfuggono né i caratteri fortemente iniziatici né l'evidente valore profilattico, e quanto si ricava sull'aspetto e sul significato complessivo del rito saliare è a dir poco impressionante.

Ma, ad onta della capziosa e fuorviante identificazione dei salii con i Cureti, tutta la descrizione di Dionigi del rito saliare e in particolare il passo che menziona gli «aiutanti» (ὑπηρέται) sono dirimenti per altri due aspetti del problema complessivo dello svolgimento e del significato del 'trasporto degli *ancilia*', da leggere come un rito «simile alle Panatenee (così ancora una volta Dionigi)», ossia come una vera propria processione attraverso la città di tipo tutto particolare. Innanzi tutto il trasporto degli *ancilia* durava per un periodo assai lungo, un mese secondo Polibio[28], e assumeva la forma di una lunga processione, interessando

---

[25] FEST. 334 L, *s.v. redantruare.*

[26] V. M. MENICHETTI, *La pirrichia dell'eroe: a proposito di un'anfora del Pittore dell'Eptacordo*, in *Ostraka* VII, 1998, in stampa.

[27] PAUL. *Fest.* 9 L., *s.v. andruare*: la voce originaria *antruare* è stata forse cambiata in *andruare* per piegarla alle esigenze paretimologiche dell'antiquario, come si ricava dal tenore dello stesso lemma qui citato nel testo.

[28] POLYB. XXI, 13, 11-13: «τοῦτο δ' ἔστιν, καθάπερ ἡμῖν ἐν τοῖς περὶ τῆς πολιτείας εἴρηται, τῶν τριῶν ἕν σύστημα, δι 'ὧν συμβαίνει τὰς ἐπιφανεστάτας θυσίας ἐν τῇ 'Ρώμῃ συντελεῖσθαι τοῖς θεοῖς:

*

così tutta la città, con *stationes* in luoghi particolari, secondo i *Fasti Praenestini*[29] il Comizio, secondo Giovanni Lido, il Campo Marzio[30], secondo Dionigi il Foro, il Campidoglio e altri luoghi pubblici e privati della città[31], tra i quali, come vedremo appresso, figurava anche l'Aventino: giusta le tre immagini del rito in nostro possesso, tutto ciò meglio si accorda con la rappresentazione del rito come una processione e dunque come un 'trasporto'. Questo 'trasporto' in particolare poteva essere eseguito, evidentemente con chiaro valore cerimoniale, dai salii in persona o da 'aiutanti' (ὑπηρέται).

Ma ciò non significa che il rituale fosse solo quello del trasporto degli *ancilia*, fatto dai salii o dagli 'aiutanti', che pure aveva il ruolo agli occhi dei Romani di incarnare tutta la cerimonia dell'*arma movent*. È possibile anche che nel corso delle lunghe cerimonie dell'*amburbium* si potessero avere momenti nei quali gli scudi, tolti dalla pertica, venissero presi al braccio dai salii e percossi a suon di musica con una *saltatio* particolare del *praesul* o di tutto il *collegium*, cosa che ha finito con il provocare la reazione di Dionigi, il quale li ha potuti così assimilare ai Cureti. Proprio i già citati *Fasti Praenestini* ne sono una dimostrazione assai concreta, quando affermano che il giorno delle *Quinquatrus* «[salii] faciunt in Comitio saltu / [adstantibus po]ntificibus et trib(unis) celer(um)»: l'esibizione particolare del *saltu facere* dei salii avviene in luoghi specifici (nella ricorrenza delle *Quinquatrus*, il Comizio), ma il rito generale resta l'*amburbium* dell'*arma ferre ac per urbem ire*, che è appunto quello oggetto di rappresentazioni. In secondo luogo, sempre lo stesso passo di Dionigi prova che quel trasporto degli *ancilia* può essere fatto dai salii in persona o con l'ausilio degli 'aiutanti': la gemma di Berlino, che mostra due armati di tutto punto, riproduce i salii, anche se ne ha aggiornato il tipo di armamento, mentre la gemma di Firenze, al pari del rilievo del Vaticano, presenta il rito nella versione eseguita da quegli 'aiutanti' di cui ci parla Dionigi. In particolare, il tipo di abbigliamento, una veste riccamente trapunta come quella dei salii ed una velatura del capo, sembra qualificarli come *ministri*. Un confronto per questo abbigliamento ci viene dalla nota 'Base dei Vicomagistri' dal palazzo della Cancelleria di Roma, nella quale, dopo la sfilata delle vittime e dopo i due suonatori, figurano quattro personaggi che, recando statuette di Lares Augusti e del Genius Augusti, procedono a piedi scalzi, vestiti come i due personaggi della gemma di Firenze, ossia muniti di corta tunica priva di cinta e dal capo velato: in essi

---

... τριακονθήμερον μὴ μεταβαίνειν κατὰ τὸν καιρὸν θυσίας, ἐν ᾗ ⟨ποτ'⟩ ἂν χώρᾳ καταληφθῶσιν [οἱ σάλιοι οὗτοι]».

[29] *II* XIII, 2, 426, *ad diem 19 Mart.*; cfr. VARRO, *l. L.* V, 85: «salii ab saltitando, quod facere in comito (in comitiis, *codd.*) in sacris quotannis et solent et debent».

[30] JOHANN. LYD., *de mens.* IV, 34.

[31] La colazione fatta dai salii nel tempio di Marte Ultore, nota da SUET., *Claud.* 33, è ovviamente un'innovazione augustea, come l'inclusione del nome di Augusto stesso (e poi degli altri imperatori) nel *Carmen saliare* menzionata nelle *Res Gestae*: cfr. GEIGER, *cit.* (nota 2), c. 1892.

vanno riconosciuti, non come ho a suo tempo proposto dei *pueri riciniati*[32], ma dei *ministri*, ossia dei coadiutori di rango inferiore, perlopiù servile, ossia degli ὑπηρέται come afferma Dionigi.

Possiamo dunque concludere che le gemme di Firenze e di Berlino, assieme al frammento di *sella curulis* oggi ai Vaticani, pertinente al monumento funerario di un magistrato patrizio di età imperiale, sono le uniche rappresentazioni pervenuteci dall'antichità del rituale *arma ancilia per urbem ferre* e dell'*amptruatio* saliare, la cui sostanza magico-religiosa consisteva proprio in questo trasporto degli *ancilia* a spalla, eseguito a suon di musica e con un passo di danza speciale detto dell'*amptruatio*. Prima di passare al tema dell'epigrafe, centrale per questa nota non meno della rappresentazione del rito dei salii, è opportuno commentare l'altro particolare della rappresentazione della gemma berlinese diverso da quella fiorentina, e cioè la situla recata dal primo dei due salii. La situla costituisce un segnale prezioso per comprendere il carattere della festa che i due salii della gemma di Berlino stanno celebrando con la loro danza. La festa in questione è l'*Armilustrium*, una festa sulla quale siamo assai poco informati, ma che, grazie alle pochissime notizie pervenuteci[33], possiamo descrivere come una *lustratio* degli *arma ancilia* (e quindi, per la funzione stessa dei riti saliari, simbolicamente delle armi tutte) compiuta sull'Aventino il 19 ottobre. Da tempo si è giustamente riconosciuto[34] nell'*Armilustrium* una festa del ritorno dalla guerra, in coppia con l'*Equus October* celebrato il 15 dello stesso mese[35]. Mentre purtroppo il lemma di Festo è conservato solo in epitome in una forma assai poco eloquente[36] e Giovanni Lido confonde l'*Armilustrium* con la festa celebrata con le danze saliari il primo giorno di marzo[37], la nostra fonte più ampia, Varrone, ne parla in due luoghi differenti, prima definendo l'*Armilustrium* «ab ambitu lustri locus; idem Circus Maximus dictus, quod circum spectaculis aedificatus ubi ludi fiunt, et quod ibi circum metas fertur pompa et equi currunt»[38] e poi «ab eo quod in Armilustrio armati sacra

---

[32] M. Torelli, in R. Bianchi Bandinelli - M. Torelli, *L'arte dell'antichità classica* 2. *Etruria e Roma*, Torino 1976, Arte Romana, n. 83.

[33] V. A. Degrassi, in *II* XIII, 2, 523-524.

[34] Ricostruzione già sostenuta da G. Wissowa, *RE* II, 1895, c. 1189; cfr. anche ad es. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, pp. 119-121, il quale significativamente ne tratta nel paragrafo '*Heimkehr vom Feldzug*'.

[35] Su questa festa v. ora F. Coarelli, *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della repubblica*, Roma 1997, pp. 61-73.

[36] Paul. *Fest.* 17 L: «Armilustrium festum erat apud Romanos, quo res divinas armati faciebant ac, dum sacrificarent, tubis canebant».

[37] Johann. Lyd., *de mens.* IV, 34: «Θεραπεύεται δὲ ὁ Ἄρης ἤχοις ὅπλων καὶ σάλπιγξι, καὶ διὰ τοῦτο αὐτῷ τὴν πρώτην ἑορτὴν (*scil.* del mese di marzo) ἐπετέλουν οἱ Ῥωμαῖοι, καλοῦντες αὐτὴν Ἀρμιλούστριον οἱονεὶ καθαρμὸν ὅπλων, μὴ χείματος μὴ ἑτέρας τινὸς περιστάσεως εἰργούσης τὴν κίνησιν τῶν ὅπλων ἐπὶ τοῦ Ἄρεος πεδίῳ».

[38] Varr., *l. L.* V, 153.

così tutta la città, con *stationes* in luoghi particolari, secondo i *Fasti Praenestini*[29] il Comizio, secondo Giovanni Lido, il Campo Marzio[30], secondo Dionigi il Foro, il Campidoglio e altri luoghi pubblici e privati della città[31], tra i quali, come vedremo appresso, figurava anche l'Aventino: giusta le tre immagini del rito in nostro possesso, tutto ciò meglio si accorda con la rappresentazione del rito come una processione e dunque come un 'trasporto'. Questo 'trasporto' in particolare poteva essere eseguito, evidentemente con chiaro valore cerimoniale, dai salii in persona o da 'aiutanti' (ὑπηρέται).

Ma ciò non significa che il rituale fosse solo quello del trasporto degli *ancilia*, fatto dai salii o dagli 'aiutanti', che pure aveva il ruolo agli occhi dei Romani di incarnare tutta la cerimonia dell'*arma movent*. È possibile anche che nel corso delle lunghe cerimonie dell'*amburbium* si potessero avere momenti nei quali gli scudi, tolti dalla pertica, venissero presi al braccio dai salii e percossi a suon di musica con una *saltatio* particolare del *praesul* o di tutto il *collegium*, cosa che ha finito con il provocare la reazione di Dionigi, il quale li ha potuti così assimilare ai Cureti. Proprio i già citati *Fasti Praenestini* ne sono una dimostrazione assai concreta, quando affermano che il giorno delle *Quinquatrus* «[salii] faciunt in Comitio saltu / [adstantibus po]ntificibus et trib(unis) celer(um)»: l'esibizione particolare del *saltu facere* dei salii avviene in luoghi specifici (nella ricorrenza delle *Quinquatrus*, il Comizio), ma il rito generale resta l'*amburbium* dell'*arma ferre ac per urbem ire*, che è appunto quello oggetto di rappresentazioni. In secondo luogo, sempre lo stesso passo di Dionigi prova che quel trasporto degli *ancilia* può essere fatto dai salii in persona o con l'ausilio degli 'aiutanti': la gemma di Berlino, che mostra due armati di tutto punto, riproduce i salii, anche se ne ha aggiornato il tipo di armamento, mentre la gemma di Firenze, al pari del rilievo del Vaticano, presenta il rito nella versione eseguita da quegli 'aiutanti' di cui ci parla Dionigi. In particolare, il tipo di abbigliamento, una veste riccamente trapunta come quella dei salii ed una velatura del capo, sembra qualificarli come *ministri*. Un confronto per questo abbigliamento ci viene dalla nota 'Base dei Vicomagistri' dal palazzo della Cancelleria di Roma, nella quale, dopo la sfilata delle vittime e dopo i due suonatori, figurano quattro personaggi che, recando statuette di Lares Augusti e del Genius Augusti, procedono a piedi scalzi, vestiti come i due personaggi della gemma di Firenze, ossia muniti di corta tunica priva di cinta e dal capo velato: in essi

---

... τριακονθήμερον μὴ μεταβαίνειν κατὰ τὸν καιρὸν θυσίας, ἐν ᾗ ⟨ποτ'⟩ ἂν χώρᾳ καταληφθῶσιν [οἱ σάλιοι οὗτοι]».

[29] *II* XIII, 2, 426, *ad diem 19 Mart.*; cfr. VARRO, *l. L.* V, 85: «salii ab saltitando, quod facere in comito (in comitiis, *codd.*) in sacris quotannis et solent et debent».

[30] JOHANN. LYD., *de mens.* IV, 34.

[31] La colazione fatta dai salii nel tempio di Marte Ultore, nota da SUET., *Claud.* 33, è ovviamente un'innovazione augustea, come l'inclusione del nome di Augusto stesso (e poi degli altri imperatori) nel *Carmen saliare* menzionata nelle *Res Gestae*: cfr. GEIGER, *cit.* (nota 2), c. 1892.

vanno riconosciuti, non come ho a suo tempo proposto dei *pueri riciniati*[32], ma dei *ministri*, ossia dei coadiutori di rango inferiore, perlopiù servile, ossia degli ὑπηρέται come afferma Dionigi.

Possiamo dunque concludere che le gemme di Firenze e di Berlino, assieme al frammento di *sella curulis* oggi ai Vaticani, pertinente al monumento funerario di un magistrato patrizio di età imperiale, sono le uniche rappresentazioni pervenuteci dall'antichità del rituale *arma ancilia per urbem ferre* e dell'*amptruatio* saliare, la cui sostanza magico-religiosa consisteva proprio in questo trasporto degli *ancilia* a spalla, eseguito a suon di musica e con un passo di danza speciale detto dell'*amptruatio*. Prima di passare al tema dell'epigrafe, centrale per questa nota non meno della rappresentazione del rito dei salii, è opportuno commentare l'altro particolare della rappresentazione della gemma berlinese diverso da quella fiorentina, e cioè la situla recata dal primo dei due salii. La situla costituisce un segnale prezioso per comprendere il carattere della festa che i due salii della gemma di Berlino stanno celebrando con la loro danza. La festa in questione è l'*Armilustrium*, una festa sulla quale siamo assai poco informati, ma che, grazie alle pochissime notizie pervenuteci[33], possiamo descrivere come una *lustratio* degli *arma ancilia* (e quindi, per la funzione stessa dei riti saliari, simbolicamente delle armi tutte) compiuta sull'Aventino il 19 ottobre. Da tempo si è giustamente riconosciuto[34] nell'*Armilustrium* una festa del ritorno dalla guerra, in coppia con l'*Equus October* celebrato il 15 dello stesso mese[35]. Mentre purtroppo il lemma di Festo è conservato solo in epitome in una forma assai poco eloquente[36] e Giovanni Lido confonde l'*Armilustrium* con la festa celebrata con le danze saliari il primo giorno di marzo[37], la nostra fonte più ampia, Varrone, ne parla in due luoghi differenti, prima definendo l'*Armilustrium* «ab ambitu lustri locus; idem Circus Maximus dictus, quod circum spectaculis aedificatus ubi ludi fiunt, et quod ibi circum metas fertur pompa et equi currunt»[38] e poi «ab eo quod in Armilustrio armati sacra

---

[32] M. Torelli, in R. Bianchi Bandinelli - M. Torelli, *L'arte dell'antichità classica* 2. *Etruria e Roma*, Torino 1976, Arte Romana, n. 83.

[33] V. A. Degrassi, in *II* XIII, 2, 523-524.

[34] Ricostruzione già sostenuta da G. Wissowa, *RE* II, 1895, c. 1189; cfr. anche ad es. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, pp. 119-121, il quale significativamente ne tratta nel paragrafo '*Heimkehr vom Feldzug*'.

[35] Su questa festa v. ora F. Coarelli, *Il Campo Marzio. Dalle origini alla fine della repubblica*, Roma 1997, pp. 61-73.

[36] Paul. *Fest.* 17 L: «Armilustrium festum erat apud Romanos, quo res divinas armati faciebant ac, dum sacrificarent, tubis canebant».

[37] Johann. Lyd., *de mens.* IV, 34: «Θεραπεύεται δὲ ὁ Ἄρης ἤχοις ὅπλων καὶ σάλπιγξι, καὶ διὰ τοῦτο αὐτῷ τὴν πρώτην ἑορτὴν (*scil.* del mese di marzo) ἐπετέλουν οἱ Ῥωμαῖοι, καλοῦντες αὐτὴν Ἀρμιλούστριον οἱονεὶ καθαρμὸν ὅπλων, μὴ χείματος μὴ ἑτέρας τινὸς περιστάσεως εἰργούσης τὴν κίνησιν τῶν ὅπλων ἐπὶ τοῦ Ἄρεος πεδίῳ».

[38] Varr., *l. L.* V, 153.

faciunt, nisi locus potius dictus ab his; sed quod de his prius (*scil.* il luogo precedente) id ab ludendo aut lustro, id est quod circumibant ludentes ancilibus armati»[39]. Il secondo luogo varroniano è assai importante non solo perché ci assicura che il rito dell'*arma ancilia movent* veniva celebrato anche in questa circostanza del mese di ottobre, ma soprattutto per il fatto che situa in maniera certa la celebrazione sull'Aventino. Ora da Plutarco[40] sappiamo che nel medesimo luogo dell'Aventino detto *Armilustrium* Romolo aveva fatto seppellire il suo *consors regni* Tito Tazio: «Romolo, riportato (a Roma) il corpo di Tazio, lo seppellì con tutti gli onori e giace ancora presso l'Armilustrium sull'Aventino». La cerimonia ci appare così più chiara. Il rito di ottobre è sul piano strutturale diverso da quello di marzo, anche se è di questo assolutamente simmetrico. E infatti il rito saliare dell'*arma ancilia movent* di marzo appare svolgersi tutto nel cuore della città: e infatti il 1 marzo i salii traggono gli *ancilia* dalla *Regia*, il 19 di marzo, in occasione delle *Quinquatruus*, festa parallela dal punto di vista calendariale all'*Armilustrium* del 19 ottobre, sono nel centro del Foro, dove, come abbiamo visto, danzano nel Comizio, e infine il 23 di marzo nella festa del *Tubilustrium*, conclusiva del ciclo[41], compiono la *lustratio* delle *tubae* nell'*atrium Sutorium*; quest'ultimo edificio con ogni probabilità va ricercato nell'area centrale della città, dove in genere si collocano gli *atria* con funzioni pubbliche[42], dall'*atrium Maenium* all'*atrium Licinium*, passando per l'*atrium Minervae*, gli *atria septem* e l'*atrium Libertatis*, e più in particolare sull'*Argiletum*, zona dove la tradizione conosce le botteghe dei *sutores*[43] e dove si situa un altro di questi *atria*, l'*atrium Licinium*.

In poche parole, mentre la serie delle feste saliari di marzo ha come centro il cuore politico e sacrale della città, *in primis* il Foro (e forse il Campidoglio), la festa dell'*Armilustrium* vede il suo svolgimento sul colle dell'Aventino, che per definizione e per lunghissimo tempo è stato considerato esterno alla città, come ci insegna la sua inclusione nel pomerio solo all'epoca di Claudio; le due serie di festi-

---

[39] *Ibidem* VI, 22.

[40] PLUT., *Rom.* 23, 3: «Ὁ δὲ (*scil.* Romolo) τὸ μὲν σῶμα τοῦ Τατίου κομίσας ἐντίμως ἔθαψε καὶ κεῖται περὶ τὸ καλούμενον Ἀρμιλούστριον ἐν Ἀουεντίνῳ».

[41] Su questo ciclo di feste, v. M. TORELLI, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma 1984, pp. 50-77; per il *Tubilustrium*, v. WISSOWA, *cit.* (nota 2), pp. 144, 557; W. EHLERS, in *RE* VII A, 1939, cc. 755-756; LATTE, *cit.* (nota 34), pp. 117-118; A. DEGRASSI, in *II* XIII, 2, 429.

[42] V. le relative voci in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, Roma 1993, pp. 132-142, *ss.vv.*

[43] E. TORTORICI, *ibidem*, p. 137, *s.v.*; ad una collocazione dell'*atrium Sutorium* sul Palatino pensa A. DEGRASSI, in *II* XIII, 2, 429, sulla base della notizia relativa al prodigioso trovamento del lituo di Romolo fatto sul Palatium (CIC., *de div.* I, 17, 30) tra le rovine della *Curia Saliorum* distrutta dall'incendio gallico, scoperta riferita dai Fasti Prenestini al 23 di marzo, ma che però non è necessariamente collegata all'*Atrium Sutorium*; su questo 'miracoloso' ritrovamento e sulle sue ovvie implicazioni d'ordine politico v. M. TORELLI, *Il sacco gallico di Roma*, in *I Galli e l'Italia*, Catalogo della mostra, Roma 1978, pp. 226-228.

vità di marzo, il periodo dal 1 al 9 e poi dal 19 al 23, hanno la funzione di preparare la città alla guerra con riti che partono giustamente dal centro, mentre le feste di ottobre, sia l'*Equus October* (in cui però, per quanto ci è dato di sapere, non erano coinvolti i salii) che l'*Armilustrium*, concludono il ciclo simbolico della guerra ed hanno come scenario luoghi posti ben all'esterno della città, in piena coerenza con la simbologia di 'ritorno'. Il rito dell'*Armilustrium* in particolare si qualifica come una *lustratio armorum*, una purificazione delle armi resa necessaria dalla contaminazione da esse quando nel corso della guerra si sono macchiate di sangue. Ma c'è di più: come ha visto M. Menichetti esaminando la tradizione del mondo greco[44], anche nel rituale romano esiste un rapporto tra la pirrichia e il funerale eroico e regale: non solo l'*amptruatio* eseguita dai salii ha luogo là dove in cui si situava la mitica tomba dell''altro re', Tito Tazio, idealmente opposta alla tomba di Romolo posta al centro del *Comitium*, altro polo delle *saltationes* saliari e luogo geometrico dell'identità cittadina, ma appare legata a tombe ambedue appartenenti a re morti di morte violenta, per mano l'uno dei *Laurentes*, l'altro dei *patres*, almeno secondo una versione del mito romuleo. Tutta quest'area dell'Aventino, dove si celebrava l'*Armilustrium*, appare sotto tale profilo significativa. Non solo il sito dell'*Armilustrium* doveva essere in qualche modo individuato in termini monumentali[45], dal momento che i cataloghi regionarii aprono le liste dell'Aventino appunto con il lemma '*Armilustrium*', ma sappiamo anche che nel luogo dove si celebrava questo rito saliare era sorto un *vicus*, detto appunto *vicus Armilustri*, a noi noto dalla celebre *basis Capitolina* con la lista dei *vici* urbani[46] e da due altre epigrafi relative a *magistri vici*[47]. La collocazione della tomba di Tito Tazio è anche per altri motivi gravida di significati. Il sepolcro del re sabino, come ci informa Varrone[48], sorgeva in quel luogo, perché lì era un boschetto di alloro, tagliato per la costruzione di un *vicus* o perché (e il nesso paretimologico tra il boschetto e gli uccisori di Tito Tazio è fin troppo evidente) il re sarebbe stato ucciso dai *Laurentes*: «In ⟨Aventi⟩no Lauretum ab eo quod ibi sepultus est Tatius rex, qui ab Laurentibus interfectus est». Analoga notizia fornisce Festo[49], il quale afferma: «Tatium occisum ait Lavini ab amicis eorum legatorum, quos interfecerant Titini latrones; sed sepultum in Aventinensi laureto». Di siffatto boschetto Dionigi[50], che in questo come in altri casi appare dipendere dalle *Antiquitates populi Romani* di Varrone, parla come di un residuo dell'originaria selva che copriva il colle, all'ori-

---

[44] MENICHETTI, *cit.* (nota 26).

[45] V. M. ANDREUSSI, in *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, I, *cit.* (nota 42), pp. 126-127, *s.v.*

[46] *CIL* VI 975 = *ILS* 6073.

[47] *CIL* VI 802 = *ILS* 3306; VI 31069.

[48] VARRO, *l. L.*, V, 152.

[49] FEST. 496 L.

[50] DION. HAL. III, 43, 1-2: «τότε μὲν ὕλης παντοδαπῆς μεστὸς ἦν (*scil.* l'Aventino), πλείστης δὲ καλλίστης δάφνης, ἐφ' ἧς Λαυρῆτον ὑπὸ Ῥωμαίων καλεῖται τόπος τις ἐπ' αὐτοῦ».

gine del nome di due *vici* adiacenti al *vicus Armilustri*, il *vicus Loreti maioris* e il *vicus Loreti minoris*, attestati entrambi dalla *basis Capitolina*[51]: di qui si traeva l'alloro non solo per le purificazioni[52], ma anche per i sacrifici *ad Aram Maximam*[53], anche se, secondo Macrobio[54], quest'uso sembra nato, a suo avviso come il boschetto, «molto dopo la fondazione di Roma». L'*Armilustrium* era un edificio o comunque una realtà architettonicamente definita, come lascia supporre la menzione che ne viene fatta nei Cataloghi Regionarii; anche sul piano cultuale l'associazione del complesso dell'*Armilustrium* con la tomba di Tito Tazio doveva avere un qualche significato, se dobbiamo a questa tomba collegare il misterioso sacerdozio dei *sodales Titii*, a noi noto, al pari di quello dei *Fratres Arvales*, grazie ad un *repêchage* di Augusto, il quale non a caso ricorda la propria appartenenza ad ambedue i collegi nelle *Res Gestae*[55]. I *sodales Titii*, un sacerdozio che compare nei *cursus* senatorii della prima età imperiale, da Augusto fino al II sec. d.C., costituivano un collegio originariamente dedito al culto eroico di Tito Tazio, un culto di natura funeraria come tutte le *sodalitates*, a partire proprio da quella dei *Fratres Arvales*[56]: anche se attribuisce la fondazione del sacerdozio allo stesso Tito Tazio per «conservare i culti sabini», Tacito[57] lo menziona a proposito della fondazione del collegio dei *sodales Augustales*, di cui quello dei *sodales Titii* sarebbe stato il modello: «idem annus (*scil.* 14 d.C.) novas caerimonias accepit addito sodalium Augustalium sacerdotio, ut quondam Titus Tatius retinendis Sabinorum sacris sodalis Titios instituerat». In realtà il confronto, che Tacito deve aver tratto dagli *acta senatus*, ha ragion d'essere solo se nel proporlo come esempio ad un senato probabilmente poco convinto, Tiberio, assai esperto di antiquaria sacerdotale, come dimostra il suo comportamento in occasione della fondazione delle *supplicationes* e dei *ludi magni* per la salute della madre Livia nel 22/23 d.C. [58], intendeva far mostra di agire nei confronti del defunto Augusto come Romolo nei confronti di Tito Tazio: e in effetti le due *sodalitates* in età giulio-claudia sono rivestite spes-

---

[51] *CIL* VI 975 = *ILS* 6073.

[52] PLIN., *N.H.* XV, 138: «durat et in urbe impositum (*scil.* nomen) loco, quando Loretum in Aventino vocatur ubi laurus silva fuit. Eadem purificationibus adhibetur».

[53] SERV. *Aen.* VIII, 276: «Varro enim rerum humanarum docet in Aventino institutum lauretum, de quo proximo monte decerpta laurus sumebatur ad sacra».

[54] MACROB., *Sat.* III, 12, 3: «constat quidem nec lauro sacrificantes apud aram Maximam coronari, sed multo post Romam conditam haec consuetudo sumpsit exordium, postquam in Aventino lauretum coepit virere: quam rem docet Varro humanarum libro secundo».

[55] Su questi *repêchages*, v. J. SCHEID, *Romulus et ses frères. Le college des Frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma 1990, pp. 679-732.

[56] *Ibidem*, pp. 18-26, a proposito di GELL., *N. A.* VII, 7, 8.

[57] TAC., *Ann.* I, 54.

[58] *Ibidem* III, 64: cfr. M. TORELLI, *La* 'valetudo atrox' *di Livia del 22 d.C., l'*'Ara Pietatis Augustae' *e i calendari*, in *AnnUnivPerugia*, n.s. I, 1977-78, pp. 179-183.

sissimo insieme dallo stesso personaggio[59], per essere poi, a partire dall'età flavia, sempre attribuite ad individui diversi. Si ha l'impressione che questa 'sabinità' della *sodalitas* dei *Titii* presentata da Tacito sia il frutto di una ricostruzione domizianea, quando i *sodales Titii* si trasformano in una *sodalitas* parallela ed antitetica dei *sodales Augustales*, un collegio 'sabino' insomma diverso dai latini *Augustales*[60]. In questa prospettiva di valorizzazione dei 'sabinismi' della tradizione religiosa romana di età domizianea, visibile anche nelle scelte operate per la collocazione di culti e monumenti di carattere sacro da parte di Domiziano[61], riesce più comprensibile l'ipotesi formulata molti anni or sono da J. W. Crous[62] circa la possibile pertinenza ad una costruzione identificabile con l'*Armilustrium* dei due splendidi pilastri marmorei databili ad epoca flavia, decorati con cataste di armi, oggi agli Uffizi a Firenze, ma scoperti nei pressi di S. Sabina, a pochi metri di distanza cioè dal luogo di ritrovamento dell'iscrizione dei *magistri vici Armilustri* *CIL* VI 31069.

Tornando appunto alla topografia del luogo, il trovamento di *CIL* VI 31069, di cui abbiamo appena detto, ci dice che la collocazione del *compitum* del *vicus* è da ricercare nell'area della chiesa di S. Alessio; il percorso della via antica è stato da Lanciani[63] identificato con una grande strada romana, di cui sono stati visti molti tratti di basolato e che appare ricalcata dalla moderna via di S. Sabina, mentre il *vicus Loreti maioris* e il *vicus Loreti minoris*, certamente contigui fra loro e al *vicus Armilustri*, anche se di difficile identificazione nella topografia dell'Aventino, vanno ricercati in alcuni dei varii tratti di basolato scoperti in epoca moderna in più punti dell'Aventino e caratterizzati da un andamento ortogonale alla strada antica che il Lanciani identificava con il *vicus Armilustri*. È significativo che l'area del boschetto di alloro abbia ospitato alcuni dei templi costruiti da *viri triumphales* di epoca mediorepublicana, tra i quali il tempio di Vortumnus edificato da M.

---

[59] Cfr. ad es. Nerone Gemello (*CIL* VI, 913 = *ILS* 182), Claudio prima di assurgere all'impero (*CIL* V, 24 = *ILS* 198), L. Volusius Saturninus *cos.* 3 d.C. (*CIL* III, 2975 = *ILS* 923) e il noto delatore Fabricius Veiento (*ILS* 1010).

[60] C'è da chiedersi addirittura se i *sodales Titii* non siano divenuti tutt'uno con i *sodales Flaviales Titiales*, in una logica tutta flavia della valorizzazione della dinastia in chiave sabina, fatto evidente in ogni manifestazione del culto imperiale dei Flavii, a partire dalle fondazioni dei templi dinastici, da quello dei due *divi*, Vespasiano e Tito, difronte a quello del Divo Giulio nel Foro a quello della *gens Flavia* sul Quirinale sul luogo della casa natale di Domiziano: ma la cosa richiederebbe tutt'altro genere di indagine. Sull'argomento del culto imperiale flavio voluto da Domiziano e sui suoi 'sabinismi', v. M. Torelli, *Culto imperiale e spazi urbani in età flavia. Dai rilievi Hartwig all'arco di Tito*, in *L'Urbs-Espace urbain et histoire, Actes du colloque international*, Roma 1987, pp. 563-582.

[61] V. nota precedente.

[62] J. W. Crous, *Florentiner Waffenpfeiler und* Armilustrium, in *RM* XXXVIII, 1933, pp. 1-119, ma partic. 28-32 (provenienza) e 37-72 (*Armilustrium*).

[63] R. Lanciani, *Forma Urbis Romae*, Roma 1892, tav. XXXIV.

Fulvio Flacco per la presa di Volsinii[64]. Non è il caso che qui mi dilunghi a commentare il significato di tutte queste associazioni di riti, di luoghi e di monumenti. Malgrado la perdita di molti suoi elementi strutturali originarii, la tomba regia dell'Aventino e il rituale trionfale ad essa collegato, inclusa la *saltatio* dei salii e financo i giuochi celebrati nel sottostante Circo Massimo, sono realtà strettamente associate fra loro sul piano ideologico e cerimoniale, a lungo conservatesi nelle pratiche rituali romane: è interessante porre questo complesso di luoghi 'eroici' e di riti saliari dalle squisite valenze trionfali a confronto con la realtà ideologica del Campo Marzio, dove pure troviamo tombe regie, riti trionfali e giuochi (celebrati nel *Trigarium*) e che ancor più di quello aventinense sarà marcato nei secoli fino alla fine dell'impero da analoghe valenze cerimoniali di natura funeraria e trionfale[65]. Alla luce di tutte queste considerazioni possiamo formulare una spiegazione anche per il dettaglio della gemma di Berlino non congruente con la scena rappresentata sulla gemma di Firenze, e cioè la situla a punta nella mano del salio che guida la danza: la presenza del recipiente vuole alludere all'una o all'altra delle due *lustrationes* compiute dai salii (o addirittura ad entrambe), a quella della festa del *Tubilustrium* il 23 di marzo, o a quella della festa dell'*Armilustrium* il 19 ottobre.

Ma la gemma di Firenze, con la sua enigmatica iscrizione etrusca *Appius alce*[66], caratterizzata da varie anomalie epigrafiche e onomastiche, dalla *s* retrograda[67] alla inusitata geminazione consonatica della *p* di *Appius* e fino alla presenza di un prenome romano in un testo etrusco, ci dice ancora qualcosa in più. Molti anni or sono il compianto M. Cristofani[68], nel garantirci della lettura che qui viene riferita, così si esprimeva: «quel che colpisce maggiormente è che nel nome appare la geminazione, ignota, a quanto sembra, all'etrusco. È questo un elemento

---

[64] La sua collocazione *in Loreto maiore* è accertata da FEST. 228 L; oltre che da Festo, il tempio è ricordato solo dai calendarii (*II* XIII, 2, 494-496). Non ha fondamento l'ipotesi di A. MERLIN, *L'Aventin dans l'antiquité*, Paris 1906, pp. 104-105, secondo il quale accanto al tempio di Vortumno sorgeva il tempio di Conso, edificio contemporaneo al tempio di Vortumno e opera di Papirio Cursore; l'ipotesi nasce dal fatto che Festo nel sullodato passo li menziona insieme. Chiaramente però Festo li associa solo perché sta parlando di pitture trionfali presenti nei due templi e caratterizzate dal dettaglio antiquario della toga trionfale non *picta*, ma *purpurea*. Sul tempio di Vortumnus e Fulvio Flacco, v. M. TORELLI, *Il donario di M. Fulvio Flacco nell'area di S. Omobono*, in *Quaderni dell' Istituto di Topografia Antica dell'Università di Roma* V, 1968, pp. 71-75.

[65] Cfr. M. TORELLI, *Topografia e iconologia. Arco di Portogallo,* 'Ara Pacis', 'Ara Providentiae', 'Templum Solis', in *Ostraka* I, 1992, pp. 105-131.

[66] *CII* 111 = *CII* 2578 bis = *CIL* IX, 6716, 2 = *TLE* 777 = RIX, *ET* OI 3.1.

[67] Il tratto della *s* retrograda trova buoni confronti nelle tradizioni scrittorie orientalizzanti di Caere e del mondo latino, con qualche rara presenza anche a Veio (G. BAGNASCO GIANNI, *Oggetti iscritti di epoca orientalizzante in Etruria*, Firenze 1996, pp. 405-407), e in quell'area appare in qualche modo conservata: cfr. ad es. l'iscrizione (a suo tempo da me edita: *StEtr* XXXVII, 1969, p. 324) da Veio, Casale Pian Roseto (RIX, *ET* Ve 0.8), che tuttavia potrebbe essere anche latina del IV sec. a.C. iniziale.

[68] M. CRISTOFANI, in *REE* XLI, 1973, p. 159.

per considerare il nome latino trascritto in lettere etrusche e non integrato al sistema etrusco. La presenza di *u* anziché *o* (in quest'età ci attenderemmo Appios) è appunto l'esito della scrittura etrusca che ignora la *o*. Sorge a questo punto un interessante problema di carattere storico, dal momento che l'incisore è un latino, *Appios*, che ha raffigurato un soggetto di ambiente latino in una città dell'Etruria meridionale».

Cristofani, pur considerando il testo come una firma del *gemmarius*, laddove con tutta certezza si tratta di un'iscrizione di dono[69], aveva colto l'essenza del problema storico-religioso, storico-culturale e storico *tout court* posto dalla gemma, iscritta in etrusco ma da parte di un latino. Non sappiamo se l'Etruria abbia mai conosciuto l'istituto dei salii con i relativi rituali, anche se la circostanza è assai probabile[70]: la questione, ai fini dell'interpretazione del significato storico della gemma, è relativamente ininfluente, dal momento che l'oggetto, essendo da considerare come un dono di un latino ad un etrusco, può benissimo raffigurare un soggetto non etrusco, anche se personalmente sono incline a ritenere che l'Etruria ha conosciuto un sacerdozio dalle caratteristiche simili a quelle dei romani salii. In questo senso è da respingere l'ipotesi formulata da G. Q. Giglioli[71] di una reiscrizione della gemma nel corso del I sec. a.C., contraria ad ogni evidenza paleografica ed epigrafica, oltre che storica, offerta dal nostro manufatto.

In realtà la prospettiva in cui dobbiamo porci è di tipo sostanzialmente diverso da quella finora assunta nei tentativi di spiegazione complessiva della gemma. Partendo dalla cronologia del pezzo, possiamo notare con soddisfazione che gli studiosi appaiono concordi[72] nel porla nel IV-III sec. a.C. Il fatto che i due protagonisti della scena appaiano barbuti, ci assicura del fatto che la gemma è stata incisa prima dei decenni iniziali del III sec. a.C., quando l'uso della barba diventa eccezionale: la cosa notoriamente è dimostrata da due fatti concomitanti, e cioè dall'arrivo a Roma dalla Sicilia, intorno al 300 a.C., dei *tonsores* e con loro della moda del taglio della barba[73], e dall'uso del *cognomen* Barbatus, il quale, at-

---

[69] Per il significato della radice **al-* con il valore di "donare, dare" etc., v. gli esempi RIX, *ET* Ta 3.5 (*alce vel tiples*), Fa 3.3 (*-alike apa mini kara*), Fa 3.1 (*mi aliqu auvilesi ale spura θev-alθia*), Cr 3.4-8 (*mi spurieisi teiθurnasi aliqu*); sui *verba donandi*, v. ora B. SCHIRMER, *I verbi etruschi* mul(u)vanice *e* tur(u)ce: prolegomena *per una determinazione di semantica ed impiego*, in *ParPass* XLVIII, 1993, pp. 38-56; per *aliqu* in particolare, v. S. MARCHESINI, *Studi onomastici e sociolinguistici sull'Etruria arcaica: il caso di Caere*, Firenze 1997, p. 94.

[70] Si veda per questo il cinerario di Bisenzio, sul quale figurano una o forse due pirrichie di carattere funerario: v. M. TORELLI, *Rango e ritualità nell'iconografia italica più antica*, in *Ostraka* V, 1996, pp. 358-359 (= *Il rango, il rito e l'immagine*, Milano 1997, pp. 33-37).

[71] GIGLIOLI, *cit.* (nota 3), pp. 97-98.

[72] Cfr. note 1, 57 e 58.

[73] VARRO, *r. r.* II, 11, 10 (da cui PLIN., *N. H.* VII, 211); l'uso si collega ad una tradizione che si voleva stabilita da Alessandro: cfr. A. MAU, in *RE* III 1, 1897, c. 31 sg., *s.v. Bart.*

*

testato per P. Cornelius Scipio Barbatus *cos.* 299 a.C. costituisce una prova dell'eccezionalità del tratto della barba. Possiamo ora fare un ulteriore passo in avanti, costituito dal significato profondo della rappresentazione incisa sulla gemma fiorentina. Non c'è dubbio che il carattere di autorappresentazione posseduto dall'oggetto-gemma/scarabeo è di per sé evidente, per la funzione stessa di sigillo posseduto da questo genere di manufatti, pensati per esprimere su altri oggetti o su documenti il possesso o la volontà dell'individuo autore dell'impressione, il quale intende essere riconosciuto proprio grazie all'impressione e alle immagini o ai simboli in essa rappresentati. In questo senso la gemma fiorentina si affianca ad una non piccola serie di sigilli su gemme o scarabei con scene di sacrificio o di rappresentazione di sacerdote, come il noto scarabeo con raffigurazione di aruspice ed iscrizione *natis*[74], ossia *haruspex*, che intendono esplicitamente alludere alla funzione sacerdotale del possessore. In altre parole, il possessore era membro del collegio dei salii e come tale ha inteso autorappresentarsi con la scena raffigurata sulla gemma.

Possiamo ora compiere il passo finale e tentare di identificare l'originario possessore della gemma. In questo ci aiuta un luogo di Macrobio, nel quale si ricorda che, contrariamente all'uso corrente, che voleva la *exauguratio*, ossia l'uscita dal collegio dei salii di quanti dovevano rivestire o il flaminato o magistrature *cum imperio*, un Appio Claudio sarebbe rimasto salio fino alla vecchiaia: «sed quid loquor de histrionibus cum Appius Claudius, vir triumphalis, qui salius adusque senectutem fuit, progloria obtinuerit quod inter collegas optime saltitabat?»[75]. A causa della sua relativa eccezionalità, documentata dalla prassi ancora seguita in epoca imperiale, come provano i fasti epigrafici del collegio dei salii Palatini, dove ricorre continua la nota dell'*exauguratio* di singoli membri e della loro sostituzione per cooptazione[76], la circostanza è apparsa all'antiquaria romana del tutto eccezionale e come tale è stata registrata. Due episodi documentati dalla tradizione storica, quello di Scipione Asiatico salio ancora nel 190 a.C.[77] e quello sopra ricordato di L. Furius Bibaculus, che pur essendo pretore e dunque legalmente esonerato dal partecipare ai riti della confraternita saliare, vi avrebbe preso parte obbedendo all'ordine del padre, *magister* dei salii, farebbero pensare che il caso di Appio Claudio non dovette essere poi così isolato. Ma proprio il fatto che la tradizione storica li abbia registrati ci dice che la scelta, scomoda sia sul terreno politico che sul piano della pura e semplice praticità, di rinunciare alla *vacatio* concessa dalla legge, doveva essere in realtà assai rara, molto più di quanto non ci sia dato di sapere.

---

[74] P. Zazoff, *Etruskische Skarabäen*, Mainz a. R. 1968, p. 112, n. 215.

[75] Macrob., *Sat.* III, 14, 14.

[76] *CIL* VI, 1977-1983 (1978 = *ILS* 5024), 32319, 37162.

[77] Liv. XXXVII, 33.

La dottrina del grande prosopografo F. Münzer ha attribuito la notizia di Macrobio ad App. Claudius Pulcher, *cos.* 143 a.C.[78], unico tra tutti gli Appi Claudi, dopo i fasti alto- e medio-repubblicani della *gens*, a poter essere definito *triumphalis vir*, per il trionfo celebrato sui Salassi lo stesso anno del suo consolato. È evidente che non possiamo attribuire a lui la gemma fiorentina, che invece per cronologia va riportata al tardo IV sec. a.C., quando troviamo sulla ribalta un altro Appius Claudius, ben più famoso e importante, e cioè Appius Claudius Caecus, di fatto il trisavolo del Claudius menzionato da Macrobio. Egli, come vedremo subito, rappresenta il miglior candidato per l'identificazione con l'*Appius*, autore del dono ad un suo pari di Etruria di una preziosa gemma incisa con la raffigurazione di un rito così particolare, di squisita natura patrizia: la consolidata tradizione romana, secondo la quale i membri delle *sodalitates* venivano scelti per coooptazione, e dunque con una naturale propensione perciò al perpetuarsi dell'appartenenza ad un medesimo collegio dei membri di una stessa famiglia, come è noto ancora dall'uso ancora vivo in epoca imperiale, malgrado il pesante condizionamento delle raccomandazioni del *princeps*[79]. Non sarà perciò troppo lontano dal vero attribuire la paternità della gemma fiorentina ad uno dei più noti patrizi d'età mediorepubblicana, appunto App. Claudius Caecus, con la cui storia personale molti degli elementi desumibili dalla gemma sembrano combaciare.

Callidus sollersque iuris atque eloquentiae[80], Appio Claudio Cieco dispiegò la sua opera politica con particolare attenzione alla propaganda ed alla propria immagine con scritti e discorsi noti all'erudizione tardo-repubblicana. Anche se l'ipercritica ha voluto considerare queste testimonianze come esercitazioni retoriche di epoca tardo-repubblicana, sappiamo che Cicerone conosceva i discorsi di Claudio, tra i quali quello celebre contro la pace con Pirro: «et tamen ipsius Appi extat oratio», afferma Cicerone nel suo *Cato Maior*[81]. Com'è noto, l'opera di Appio, primo vero grande intellettuale di Roma, spaziava da raccolte di discorsi e di opere giurisprudenziali (perdute già in antico) in prosa e di *sententiae* poetiche, cui va aggiunto un importante suo contributo alla costituzione dell'alfabeto latino di età classica[82]. Egli inoltre, cosa per noi di maggior interesse, aveva personalmente compilato gli *elogia* dei suoi *maiores* di cui aveva esposto le *imagines clipeatae* nel tempio di Bellona da lui fatto costruire come *opus triumphale*: «posuit in Bellonae aede maiores suos placuitque in excelso spectari et titulos honorum col-

---

[78] F. Münzer, in *RE* III 2, 1899, c. 2848, n. 295.

[79] M. W. Hoffman-Lewis, *The Official Priests of Rome under the Julio-Claudians*, *Papers and Monographs of the American Academy in Rome* XVI, Rome 1955, pp. 114-117, e 140-142.

[80] Liv. X, 22, 7.

[81] Cic., *Cato* 6, 16.

[82] Sull'attività letteraria di Appio Claudio, v. M. Schanz - C. Hosius, *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebung des Kaisers Justinian*, München 1927, pp. 38-42.

legit»[83]. Questa compilazione di *tituli* relativi ad *elogia* collegati alle *imagines clipeatae* dei *maiores* può essere considerata una vera e propria opera di ricerca storiografica, che, se la si considera assieme alle *nonnullae mortuorum laudationes* da lui pronunciate e conosciute anch'esse da Cicerone[84], rivela il forte interesse di Claudio per il passato come strumento di propaganda e di lotta politica e dunque sull'orgoglio patrizio delle genealogie 'lunghe' e ricche di personaggi gloriosi[85].

Su un altro piano, ma sempre nella stessa prospettiva di natura politica e propagandistica, l'autorappresentazione che egli fornirebbe di sé attraverso il rituale saliare effigiato sulla gemma di Firenze acquista il sapore di un vero e proprio manifesto politico. Anche se non vi è da dubitare sul colorito retorico del dibattito che Livio fa svolgere in senato nel 300 a.C. sulla *lex Ogulnia* tra P. Decio Mure e Appio Claudio, favorevole il primo e contrario il secondo alla legge[86], Claudio, nemico politico degli Ogulnii, legati al gruppo fabio, per tradizione ostile ai Claudii[87], fu senz'altro fieramente avverso all'abolizione di quest'ultima barriera tra patrizi e plebei: anche se si è forse a torto dubitato dell'autenticità delle sue *orationes* conosciute nel I sec. a.C.[88], non è impossibile che vi fosse addirittura memoria del suo discorso fra le opere sue superstiti in età tardo-repubblicana. Quale che sia l'attendibilità della notizia di questa orazione pronunciata dal Cieco e comunque riscritta da Livio, è chiaro che all'indomani dell'approvazione della legge tribunizia il sacerdozio dei salii restava uno degli ultimi luoghi politico-religiosi della *res publica* inaccessibile ai plebei e destinato a restare tale fino alla fine del mondo romano: ecco dunque il motivo per cui dirsi salio per Appio significava di fatto autoproclamarsi patrizio e titolare di un privilegio ai plebei precluso, così come da grande patrizio egli aveva condotto la sua battaglia di censore, discussissima dagli antichi e dai moderni[89]. Anche senza dubitare del carattere apocrifo di quel di-

---

[83] PLIN., *N. H.* XXXV, 12: palesemente errata è l'attribuzione delle *imagines clipeatae* ad App. Claudius *cos.* 495 a.C. fatta da Plinio, cui curiosamente crede A. CORSO, in G. B. CONTE - G. RANUCCI (a cura di), *Gaio Plinio Secondo, Storia Naturale* V, Torino 1988, p. 303, attribuzione che deriva dall'abbastanza consueta citazione da parte di Plinio di notizie attinte da altre fonti senza un'analisi critica delle implicazioni; l'*aedes Bellonae* è opera del Cieco, come afferma l'*elogium* di Arezzo *II* XIII, 3, 59-60, n. 79 (cfr. 19-20, n. 12), e dunque l'attribuzione della notizia di Plinio non può esser fatta che a lui o ad altro più tardo membro della *gens*, ipotesi che è stata peraltro più volte accarezzata dall'ipercritica.

[84] CIC., *Brutus* 16, 61.

[85] Sulla *gloria* come componente essenziale della politica e delle ambizioni dell'aristocrazia, v. W. V. HARRIS, *War and Imperialism in Republican Roma. 327-70 B.C.*, Oxford 1979, pp. 9-41.

[86] LIV. X, 7-8.

[87] F. CASSOLA, *I gruppi politici romani nel III sec. a.C.*², Roma 1968, p. 151.

[88] Discussione in E. MALCOVATI, *Oratorum Romanorum Fragmenta Liberae Reipublicae*², Torino 1953, pp. 1-4.

[89] Della vastissima bibliografia sulla personalità politica di Appio Claudio mi limiterò qui a ricordare alcune delle trattazioni più rilevanti: C. NICOLET, *Appius Claudius et le double forum de Capoue*, in

scorso, è comunque rilevante che la tradizione annalistica abbia ritenuto del tutto logico e verosimile rappresentare il grande consolare come l'alfiere dell'opposizione ad una legge che dal punto di vista patrizio non poteva non essere considerata come fortemente eversiva: il contesto storico nel quale si colloca la legge è stato da molti evocato con particolare efficacia e non richiede da parte mia ulteriori sottolineature [90].

Resta infine aperta una questione: l'*elogium* di Appio, pubblicato nel Foro di Augusto e conservatoci per intero dalla copia aretina, ignora un qualsivoglia ruolo di sacerdote del titolare [91]. A questo silenzio dell'*elogium* di Arezzo si può tuttavia facilmente rispondere che le iscrizioni repubblicane non conoscono alcuna notazione della carica sacerdotale di salio e che perfino in epoca imperiale i *cursus honorum* senatorii registrano tale carica solo molto tardi, e cioè in età giulio-claudia avanzata [92]: non rientrando fra i *quattuor amplissima sacerdotia*, il *collegium* è stato ritenuto degno di essere annotato nei *cursus* solo in fase molto tardiva del processo di rivalutazione e di restaurazione antiquaria di istituti arcaici, e dunque forse sol-

---

Latomus XX, 1961, pp. 683-720; R. E. A. PALMER, *The Censors of 312 and the State Religion*, in *Historia* XIV, 1961, pp. 294-324; E. FERENCZY, *The Censorship of Appius Claudius Caecus*, in *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* XV, 1967, pp. 27-61; CASSOLA, *cit.* (nota 87), pp. 128-137; E. FERENCZY, *From the Patrician State to the Patricio-Plebeian State*, Budapest 1976, pp. 120-143 (con bibl. prec.); T. P. WISEMAN, *Clio's Cosmetics*, Leicester 1979, pp. 57-139, partic. 85-90; R. DEVELIN, *The Practice of Politics at Rome 366-167 B.C.*, Bruxelles 1985, pp. 215-224; da ultimo, v. i tre studi di L. LORETO: *La censura di Appio Claudio, l'edilità di Cn. Flavio e la razionalizzazione delle strutture interne dello stato romano*, in *Atene e Roma* 1991, pp. 181-203; *Sui meccanismi della lotta politica a Roma tra il 314 e il 294 a.C. Considerazione su quattro casi*, in *Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Macerata* XIV, 1991, pp. 61-76; *Aspetti dell'ideologia del ceto magistratuale-senatorio a Roma tra il 326 e il 264 a.C.*, in *Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Macerata* XXV-XXVI, 1992-93, pp. 329-359.

[90] In generale, cfr. CASSOLA, *cit.* (nota 87), con bibl. prec.; E. STAVELEY, *The Nature and Aims of the Patriciate*, in *Historia* XXXII, 1983, pp. 34-57; J. LINDERSKI, *Religious Aspects of the Conflict of the Orders. The Case of* 'confarreatio', in K. RAAFLAUB (a cura di), *Social Struggles in Archaic Rome*, Berkeley 1986, pp. 244-261; sulla *lex Ogulnia*, v. la discussione di K. J. HÖLKESKAMP, *Das* Plebiscitum Ogulnium de sacerdotibus. *Überlegungen zu Authentizität und Interpretation der livianischen Überlieferung*, in *Rheinisches Museum* CXXXI, 1988, pp. 51-67; per un quadro molto vivido del contesto in cui matura la politica di Appio Claudio, v. ora A. STORCHI MARINO, *C. Marcio Censorino, la lotta politica intorno al pontificato e la formazione della tradizione liviana su Numa*, in *AION ArchStAnt* XIV, 1992, pp. 105-147, e Quinqueviri mensarii: *censo e debiti nel IV secolo*, in *Athenaeum* LXXXI, 1993, pp. 213-250.

[91] A. DEGRASSI, in *II* XIII, 3, 59-60, n. 79; cfr. 19-20, n. 12.

[92] Due sole sembrerebbero le eccezioni che ci inducono ad attribuire all'età di Claudio l'uso della notazione della carica di salio: tra i *salii Collini*, anteriore all'età giulio-claudia sarebbe Ti. Sempronius Gracchus di *CIL* VI, 1515, iscrizione nota da apografo assai corrotto e che potrebbe anche essere una reiscrizione posteriore all'epoca cui sembra di dover attribuire il testo e cioè l'età augustea; nulla si può dire dell'iscrizione di L. Sergius Regis f. Plautus, da Urso in Spagna (*CIL* II, 1406), dove il personaggio, giovanissimo, figura come *quaestor* e *salius Palatinus*, e che potrebbe essere anche di epoca molto posteriore a quella augustea cui di solito si vuole attribuire (cfr. *Prosopographia Imperii Romani* III, S 378).

tanto con l'età di Claudio. A questa evidenza per così dire negativa possiamo aggiungere che l'appartenenza di Appio Claudio ad uno o più collegi sacerdotali è stata a ragione postulata tanto per la sua pubblicazione di un *De usurpationibus*[93], simile alle altre 'edizioni' arcaiche di diritto derivanti da archivi sacerdotali come lo *ius Papirianum* e lo *ius Flavianum*, quanto per il suo rapporto politico con Cn. Flavius, il celebre liberto ed edile curule responsabile della edizione dei *fasti* e del *civile ius*[94], il quale deve aver appartenuto ad uno dei collegi di *pontifices minores* per aver avuto tanta facilità di accesso agli archivi pontifici.

Occorre ora spiegare perché Appio Claudio avrebbe fatto incidere la gemma con un testo etrusco. Una spiegazione basata sulla celebre affermazione di Livio, secondo il quale nel IV sec. a.C. i giovani nobili romani (nel caso specifico Q. Fabius Rullianus, un nemico giurato di App. Claudio Cieco) sarebbero stati di norma istruiti nella vicina Caere[95], coglierebbe solo una parte delle verità. È infatti certo che ancora nel tardo IV sec. a.C. il prestigio dell'Etruria come depositaria della cultura doveva essere sostanzialmente non compromesso e che quindi a Roma si potesse senz'altro pensare di far incidere una gemma in una città, come Caere, profondamente ellenizzata e perciò stesso da secoli riconosciuta come una delle capitali dell'artigianato artistico etrusco: ma ciò non spiega il senso dell'epigrafe che con tutta certezza va interpretata come «Appio donò (*vel similia*)». D'altro canto non è necessario ricordare che a Roma, anche nel momento di più intensa etruschizzazione, non si è mai perso od offuscato l'uso del latino come strumento di comunicazione sia pubblico che privato all'interno della classe dominante; in buona sostanza, è del tutto evidente che il messaggio profondo dell'iscrizione è quello di rendere esplicito l'intento del donatore, ossia di far comprendere al recipiente del dono e all'ambiente nel quale questi era attivo l'essenza stessa del dono e l'identità del donatore, un'identità che, si noti bene, nel testo epigrafico è esplicitata attraverso il solo prenome, Appius. Tale circostanza contribuisce in maniera determinante a mettere in evidenza il carattere di testo destinato ad una circolazione 'familiare', ossia interna ad un gruppo per il quale l'indicazione della pertinenza gentilizia non solo non è necessaria, ma addirittura superflua: la gemma si qualifica dunque come un dono destinato a persona legata ad Appio Claudio da rapporti di familiarità, rapporti che possono essere descritti nel linguaggio politico antico come di *proxenia* o di *hospitium*. Ecco qui riemergere la circostanza, appena ricordata, della profonda familiarità tra nobili romani e aristocratici etruschi,

---

[93] R. E. MITCHELL, *Patricians and Plebeians. The Origin of Roman State*, Ithaca-London 1990, p. 233, nota 39.

[94] Cfr. W. KUNKEL, *Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen*, Weimar 1952, p. 46.

[95] LIV. IX, 36, 3: «Caere educatus apud hospites, Etruscis inde litteris eruditus erat (*scil.* Q. Fabius Rullianus, 310 a.C.) linguamque Etruscam probe noverat. Habeo auctores volgo tum Romanos pueros, sicut nunc Graecis, ita Etruscis litteris erudiri solitos».

di Caere in primo luogo, che Livio evoca nel 310 a.C. – e dunque in un'epoca del tutto contemporanea a quella qui discussa –, parlando di un nemico di Appio Claudio e di stirpe non meno augusta, e cioè di Q. Fabius Maximus Rullianus, il quale avrebbe appreso perfettamente l'etrusco per essere stato educato a Caere, «apud hospites».

Aver riconquistato anche per Appio Claudio l'esistenza di vincoli di ospitalità con nobili etruschi, alla luce di quello che sappiamo della sua personale politica, assume un rilievo tutto speciale, di cui non sarà male sia pur brevemente discorrere. Non bisogna innanzi tutto dimenticare che a Caere il caso ha voluto che nel 1968, in seguito a scavi clandestini, sia venuta alla luce una tomba a camera che per le iscrizioni incise sulle pareti al momento stesso della scoperta battezzata tomba dei *Clavtie*, ossia di Claudii etruschizzati[96]. La tomba, databile al IV sec. a.C., ha forma rettangolare allungata con pilastro centrale e quattro loculi su ciascuno dei lati lunghi, un solo loculo sulla parete di fondo e undici letti funerari ricavati sul piano della tomba. Le iscrizioni, che hanno interessato il pilastro centrale e tre soli loculi, quello sulla parete di fondo, quello adiacente della parete destra e il secondo loculo pure sulla parete destra, sembrano provare che la tomba è stata adoperata solo per due o tre generazioni, come si evince dal commento epigrafico-linguistico proposto da M. Cristofani all'atto dell'inclusione delle iscrizioni nel *CIE*[97]. Dai titoli ricaviamo una storia familiare nell'insieme non particolarmente complessa. L'epigrafe sulla fronte del pilastro centrale[98] contiene la dedica dell'ipogeo divisa in tre *cola* distinti:

[1]*laris av*[2]*le laris*[3]*al clenar* [4]*sval cn suθi* [5]*cericunce*
[6]*apac atic* [7]*saniσva θu*[8]*i cesu*
[9]*clavtieθ*[10]*urasi*

e cioè

"Laris e Avle figli di Laris vivi questa tomba fecero (dedicarono *vel sim.*). Il padre e la madre '*saniσva*' (sono) qui sepolti. Per i Clavtie".

Lasciando da parte l'iscrizione *CIE* 6214 = Rix, *ET* Cr 0.25 ([1]*hupniva* [2]*muca*), con tutta probabilità una dedica per il culto funerario iscritta sulla parte posteriore del pilastro in rapporto con un buca con relativo coperchio di pietra (da interpretare come un'*eschara* per i sacrifici inferi), dobbiamo considerare le due iscrizioni fra loro vicine, relative al loculo della parete di fondo, presumibilmente

---

[96] Breve relazione della scoperta di L. Cavagnaro Vanoni, in *StEtr* XXXVII, 1969, pp. 317-323; le iscrizioni sono state commentate da M. Pallottino, in *StEtr* XXXVII, 1969, pp. 79-91.

[97] *CIE* 6213-6221 = Rix, *ET* Cr 1.156-160, 5.2, 0.25.

[98] *CIE* 6213 = Rix, *ET* 5.2.

il primo ad essere usato: le iscrizioni ricordano *lari(s) clavtie* (*CIE* 6217 = Rix, *ET* Cr 1.158) e *luvcili puia* (*CIE* 6218 = Rix, *ET* Cr. 159), ossia Laris Clavtie e sua moglie Luvcili[99]; nel loculo accanto è l'iscrizione *CIE* 6216 = Rix, *ET* Cr 1.157 *av. apa avula clavtieσa*, spiegata da Cristofani su base paleografica come scritta in due tempi e cioè *av. apa*, "Avle padre", e *avula clavtieσa*, "del piccolo Avle Clavtie", titolo sepolcrale di un bambino premorto al padre, l'uno e l'altro contraddistinti dallo stesso prenome Avle[100]. Nel secondo loculo della stessa parete figura infine l'ultima epigrafe della tomba *CIE* 6215 = Rix, *ET* Cr 1.156 che ricorda una *[θa]nχvil ursui*, della quale si ignora il rapporto di parentela con gli altri sepolti nello stesso ipogeo, ma che potrebbe essere la moglie dell'ultimo personaggio ora menzionato, e cioè di Avle Clavtie. Un'ultima epigrafe figura su di un un frammento di roccia divelto da una delle pareti, nel quale si legge (*CIE* 6220 = Rix, *ET* Cr 1.160) *[- - -]atalc*, un genitivo di un altro gentilizio (?) sconosciuto, seguito dalla congiunzione proclitica *-c*.

Da tutto questo materiale epigrafico in rapporto con le collocazioni delle iscrizioni all'interno del sepolcro si ricava il seguente albero genealogico:

Laris Clavtie (*apa / pater*: *CIE* 6213) ~ X (*ati / mater*: *CIE* 6213)

Laris (*CIE* 6213, 6217)	Avle (*CIE* 6213, 6216)
~ Luvcili (*CIE* 6218)	~ [Θa]nχvil Ursui (*CIE* 6215) ??
	Avule (*infans*, *CIE* 6216)

Qualche breve commento si impone, che peraltro propongo su linee già tracciate da M. Pallottino. È evidente che la tomba si deve a due fratelli Clavtie, il maggiore dallo stesso prenome del padre, Laris, e il secondogenito dal prenome Avle, i quali vi hanno deposto i corpi dei due genitori già morti, forse in un primo tempo sepolti altrove e traslati nella nuova sede, un ipogeo di tipo 'medio' di IV sec. a.C.; Laris Clavtie, il maggiore dei due fratelli, sposato ad una Luvcili, è morto al pari della sua consorte a Cerveteri e con questa è stato sepolto nell'ipogeo; meno chiara la storia del fratello di Laris, Avle Clavtie, del quale si può dire con certezza soltanto che ha seppellito nella tomba un figlioletto premorto e forse sua moglie Θanχvil Ursui; sarebbe importante poter decifrare il frustulo *CIE* 6220 per poter stabilire se vi è stata continuità nella stirpe, che peraltro la documentazione epigrafica superstite sembra voler negare. L'elemento interessante è dato dalle

[99] L'iscrizione *CIE* 6219 (*hupn[- - -]*) presso lo stesso loculo va intesa con tutta probabilità come un altro testo di culto funerario al pari di *CIE* 6214, della quale peraltro ripete l'inizio.

[100] Il nome del defunto, *avula clavtieσa*, sarebbe da intendere come genitivo (?) di un *avule*, diminutivo del prenome *avle*, attestato da un'altra epigrafe ceretana *CIE* 5980 = Rix, *ET* Cr 1.63.

strategie matrimoniali seguite dai Clavtie ceretani. Il fratello maggiore è sposato ad una donna che l'iscrizione sepolcrale definisce come Luvcili: non è difficile vedere nella donna una persona di origine romana o quanto meno italica, come provano sia l'assenza di *praenomen*, con un uso contrario alla norma etrusca, che il gentilizio stesso, tutt'altro che etrusco, bensì di larga diffusione prima italica e poi romana [101], ma significativamente attestato in Etruria proprio a Caere [102]. Anche il secondo personaggio femminile della tomba, Θanχvil Ursui, va considerata imparentata con un Marce Ursus [103], ritenuto di V sec. a.C. (così M. Cristofani) [104], ma noto in una tomba dal lunghissimo uso [105], e con un Vel Ursus figlio di L(aris) (o Larθ) rivelatoci da un cippo di macco [106], personaggi di IV-III sec. a.C. il cui gentilizio, evidente esempio di *Individualnamengentile* [107], denota comunque origini modeste.

I dati ceretani qui presentati consentono dunque di ricostruire l'esistenza di relazioni intrecciate dai patrizi Claudii con gli ambienti etruschi e in particolare ceretani anche a livelli assai meno aristocratici di quelli che la nostra gemma ci lascia intravedere: la tomba dei *Clavtie* documenta l'integrazione in seno alla *polis* cerite di un piccolo gruppo di *clientes* dei Claudii, con tutta verosimiglianza grazie alle clausole della *civitas sine suffragio*, stabilita o confermata in occasione dell'incendio gallico [108] e dunque largamente attiva all'epoca di Appio Claudio e dei suoi *clientes* traferitisi a Caere. Questi ultimi appaiono capeggiati da Laris Clavtie figlio di Laris, che giunge a Caere forse già sposato con una Luvcili/Lucilia e accompagnato dal fratello minore Avle; a giudicare dalla consacrazione di un apposito *locus sepulturae* e un apprestamento per il culto funerario in memoria dei genitori già morti, questi *clientes* dei Claudii appaiono fortemente intenzionati a portare nella grande metropoli sud-etrusca i propri penati e di restarvi perciò a lungo. Anche se le epigrafi superstiti non ci dicono se questo intento ha superato la loro generazione, è abbastanza facile individuare i motivi che hanno indotto questo spezzone della certo ancor vastissima clientela dei Claudii nella potente vicina etrusca di Roma, motivi che vanno ravvisati nella forte connotazione mercantile di Caere

---

[101] Sull'origine del nome v. SCHULZE, *ZGLE*, pp. 166, 442, 450, benché in questo caso come in moltissimi altri le sue considerazioni appaiono inficiate dalle sue note teorie panetrusche.

[102] M. Lucilius M. f. (*CIL* I² 2744 = *CIE* 6145) e M. Lucilius C. f. (*CIL* XI 3664 = *CIL* I 1960 = *CIE* 6275), forse legati di parentela fra loro; la liberta Lucilia L. l. Hebene di un cippo marmoreo a casetta (*CIE* 6129) sembra essere di epoca più tarda e forse addirittura dipendente da altra *gens*, visto il *praenomen* del patrono.

[103] *CIL* XI 7723 = *CIE* 6147 = RIX, *ET* Cr 1.128.

[104] Commento a *CIE* 6147.

[105] Edizione di G. RICCI, in *MonAntLinc* XLII, 1955, cc. 816-819.

[106] *CIL* XI 7700 = *CIE* 6040 = RIX, *ET* Cr 1.93.

[107] MARCHESINI, *cit.* (nota 69), p. 129.

[108] Come ha ben dimostrato M. SORDI, *I rapporti romano-ceriti e l'origine della* civitas sine suffragio, Roma 1960.

*

sin dall'età arcaica e nella potente ripresa economico-sociale di Roma succedut alla costituzione dello stato patrizio-plebeo: Caere rappresentava, se non il princi pale, senza dubbio uno dei poli più rilevanti di tutta l'Italia antica per lo svilupp di attività di natura commerciale e artigianale, al punto che per le più rilevanti atti vità di marineria e per le produzioni artigianali di Roma tra il IV e i decenni ini ziali del III sec. a.C. si è parlato di attività in buona parte delegate[109], svolte in primo luogo proprio da Cerveteri. Il dossier a questo riguardo è vastissimo e spa zia dalla tradizione circa la fondazione di una colonia romana in Sardegna nel 38 a.C., assistita forse da Falerii e Caere[110], fino a fatti minuti come la presenza di un alfabetario latino dipinto su di un tipico prodotto dell'artigianato ceretano e fali sco, un piattello del tipo c. d. di Genucilia[111]: ciò che dal contesto qui esplorato ri sulta particolarmente interessante è che un gruppo patrizio romano di antica no biltà e dai mezzi economici senza dubbio ingentissimi mostri di avere estensioni d natura clientelare in area a forte connotazione mercantile, in ciò proseguendo una tradizione dei grandi *gene* greci arcaici, proclivi a servirsi di intermediari di ceto inferiore e a loro legati da vincoli di dipendenza, dalla schiavitù alla servitù e alla clientela, come credo di aver a sufficienza dimostrato con le pratiche commercial svolte attorno all'emporio di Gravisca lungo tutto il VI sec. a.C. e forse anche ol tre[112]. La formula del commercio delegato a livello gentilizio, familiare o indivi duale non è dunque una realtà che caratterizza i comportamenti della società ro mana tardo-repubblicana e imperiale[113], ma ha origini lontane, che affondano le proprie radici in mentalità e comportamenti arcaici, sopravvissuti malgrado le pro fonde trasformazioni intervenute nelle formazioni economiche delle società medi terranee più sviluppate e nei relativi rapporti sociali di produzione. La cosa trova ulteriore conferma nel fatto che la presenza di interessi della *gens* Claudia in un'a rea a forte caratterizzazione mercantile della penisola (altra da Roma, s'intende) tra epoca alto- e medio-repubblicana non è affatto limitata ai proprietari e fonda tori della tomba dei *Clavtie* di Caere, ma ritorna significativamente in un altro

---

[109] M. Torelli, *Aspetti della società romana tra metà del IV e metà del III sec. a.C. La documentazione archeologica*, in *AnnIstItNum* XXXVI, 1989, pp. 19-31.

[110] M. Torelli, *Colonizzazioni etrusche e latine in epoca arcaica: un esempio*, in *Etruschi e Roma*, pp. 71-82.

[111] L. Gasperini, *Alfabeto modello latino su piattello etrusco del 'gruppo di Genucilia'*, in *Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Macerata* V-VI, 1972-73, pp. 529-537.

[112] M. Torelli, *Per la definizione del commercio greco-orientale: il caso di Gravisca*, in *ParPass* XXXVII, 1982, pp. 304-325; sul commercio arcaico v. anche M. Torelli, *Le forme dell'integrazione. Colonizzazione, integrazione economica e politica, stati etnici e interetnici*, in *Storia d'Europa* II, Torino 1994, pp. 843-890, partic. 855-859.

[113] Cfr. J. D'Arms, *Commerce and Social Standing in Ancient Rome*, Cambridge (Mass.) 1961; una buona messa a punto generale più recente sul tema degli scambi e dell'economia in epoca tardo-repubblicana si deve a C. Nicolet, *Rendre à César. Economie et société dans la Rome antique*, Paris 1988, pp. 81-103.

luogo fondamentale per le navigazioni dell'area centrale del Tirreno, e cioè ad Aleria in Corsica. Qui un'iscrizione sotto il piede di una *kylix* attica figure rosse del 425 a.C. circa ci svela ancora un altro membro etruschizzato della *gens*, designato, come spesso accade nella colonia etrusca di Corsica, dal solo gentilizio:

klavtie

L'editore dell'iscrizione, il compianto maestro J. Heurgon [114], non aveva mancato di sottolineare la concordanza tra questo dato corso e la situazione ceretana. M. Cristofani [115] tuttavia, rilevando l'indubbio carattere settentrionale della grafia, ha preferito riconnettere questo documento assieme ad altre epigrafi etrusche di Aleria all'ambito populoniese, mentre G. Colonna dal canto suo non ha mancato di mettere in risalto gli altrettanto indubbi tratti culturali di origine meridionale dell'insediamento corso, connettendoli ad altri caratteri di uguale origine discernibili nell'area dell'Etruria mineraria [116]. Anche se ragioni di carattere paleografico [117] non mi consentono di condividerne la lettura dell'*elogium* tarquiniese di Velthur Spurinna suggerita da E. Gabba [118], la proposta di quest'ultimo studioso, al pari di quella favorita da M. Gras [119], contiene elementi preziosi per comprendere la complessa realtà emporica di Aleria e più in generale l'intreccio di interessi, di persone e di tradizioni culturali che si coagula intorno all'Etruria mineraria e ai suoi sbocchi, populoniese, elbano e corso, che qui per ragioni di brevità non posso esaminare in dettaglio. Se infatti prendiamo le mosse proprio dall'onomastica di Aleria, ricca di riferimenti sia meridionali che settentrionali e nella fase più antica contraddistinta da soli nomi individuali, come quella di Populonia e di Gravisca, appare fin troppo evidente che per questo insediamento non possiamo parlare di una vera e propria *polis* etrusca, ma di un'insediamento di frontiera, popolato di gruppi subalterni e dai connotati politici sfuggenti, comunque connessi con il controllo delle fonti di approvvigionamento metallurgico e delle rotte marittime. Mi basterà quindi notare che l'estensione degli interessi dei Claudii (beninteso esercitati attraverso intermediari di classi subalterne), sui quali, proprio partendo dalla

---

[114] J. Heurgon, in J. et L. Jehasse, *La nécropole préromaine d'Aléria (1960-1968)*, Paris 1973, p. 551, n. 10.

[115] M. Cristofani, *StEtr* XLI, 1973, pp. 345-355, n. 161; cfr. M. Martelli - M. Cristofani, *Aléria et l'Etrurie à travers les nouvelles données des fouilles de Populonia*, in *Archeologia Corsa* VI-VII, 1981-82, pp. 5-10.

[116] G. Colonna, *Presenza greca ed etrusco-meridionale nell'Etruria mineraria,* in *Atti Firenze III*, pp. 443-452.

[117] Da me evocate in *Ideologia e rappresentazione nelle tombe tarquiniesi dell'Orco I e II*, in *DialArch* n.s. I, 1983, 2, pp. 7-17.

[118] V. E. Gabba, *Proposta per l'*elogium *tarquiniese di Velthur Spurinna*, in *QuadTic* VIII, 1979, pp. 143-147.

[119] M. Gras, *Traffics tyrrhéniens archaïques*, Paris 1985, p. 512.

documentazione di Caere, si è soffermato A. Fraschetti [120], va esattamente nella direzione di tipo mercantile, evocata a proposito dei *Clavtie* di Caere e che la cronologia dell'attestazione corsa ci fa vedere come questi interessi siano di epoca ben più antica del Cieco, ben insediati ancora nel pieno V sec. a.C., in età alto-repubblicana.

Solo partendo da questo complesso quadro di natura economica e sociale credo si possa in qualche modo comprendere l'apparente singolarità della linea politica tenuta negli affari interni di Roma da Appio Claudio. È infatti noto come il nostro personaggio, nella sua qualità di censore, abbia privilegiato la *turba libertinorum*, distribuendola nelle tribù rustiche [121], un atto questo considerato eversivo da tutta la storiografia antica, oltre che dai suoi contemporanei, e come tale spesso messo in dubbio dai moderni: in realtà Appio agiva da grande patrizio qual era, animato ancora dalle concezioni tradizionali, arcaiche, in materia di rapporti di dipendenza e di patronato, che lo spingevano a riaffermare la vecchia logica, secondo la quale i liberti (al pari dei clienti di cui i liberti ripetevano in qualche modo gli statuti) potevano – e dovevano – seguire gli interessi economici e sociali dei loro patroni. La sua mentalità traspare anche dai suoi rapporti con il suo liberto (anche se sfuggono i termini onomastici di questa *manumissio*) ed edile curule Cn. Flavio, da lui forse portato all'elezione e spinto a pubblicare lo *ius civile* e i fasti magistratuali [122] in una *aedicula aerea* dedicata alla dea capace di mediare i conflitti sociali, Concordia [123]: l'edile appare muoversi come suo strumento, in linea con quanto ci si attenderebbe dal dipendente di un grande aristocratico.

Ma aldilà della mentalità e della concezione dei rapporti di dipendenza di Appio Claudio, la situazione prospettataci dall'insieme dei dati qui discussi, dalla gemma all'ipogeo di Caere e all'iscrizione di Aleria, appare assai rilevante per comprendere il senso degli interessi economici di una grande *gens* patrizia, di cui il Cieco fu uno degli esponenti politici di maggior spicco: la logica alto-aristocratica dell'esaltazione del proprio rango e della gloria gentilizia, resi evidenti dal tema della gemma, si sposano senza traumi con una ben precisa attenzione per i fatti mercantili, purché gestiti da elementi sottoposti, il Klavtie di Aleria o i due Clavties di Caere, Laris ed Avle, i quali operano in nome e per conto dei loro patroni lontani, ma sempre sotto il controllo di una fitta rete di relazioni sociali altolocate intrecciate con i patroni loro pari nelle rispettive città attraverso *hospitia* e

---

[120] A. Fraschetti, *A proposito dei* Clavtie *ceretani*, in *QuadUrbCultCl* XXIV, 1977, pp. 157-162.

[121] Sull'argomento v. Cassola, *cit.* (nota 87), pp. 102-107.

[122] *Ibidem*, pp. 94-95.

[123] V. G. De Sanctis, *Aedicula aerea*, in *RivFilCl* LV, 1927, pp. 376-378; A. Momigliano, *Camillus and Concord*, in *Classical Quarterly* XXXVI, 1942, pp. 115-118 (= *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma 1960, pp. 95-99); F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Roma 1983, pp. 163-164; Id., *Il Foro Romano. Periodo repubblicano e augusteo*, Roma 1985, pp. 87-90.

proxeniai, che assicurano favori e protezioni, ma anche nelle nuove situazioni delle città lontane il rispetto dei nessi di *fides* stabiliti tra *patronus* e *cliens* per la rispettiva convenienza. Si è molto discusso sul rango, se plebeo o patrizio, dell'autore del noto plebiscito *de quaestu senatorum* o *de nave senatorum*, Q. Claudius, ignoto tribuno della plebe tra il 219 e il 218 a.C. [124]; malgrado i tentativi di farne un membro del ramo patrizio, la carica rivestita dimostra che egli era senz'altro plebeo. È dunque possibile che egli vada ricercato tra i *clientes* della *gens* patrizia, le cui logiche di difesa della *dignitas* inerenti alla stessa formula del commercio delegato sono senz'altro alla base dell'accettazione di quel modello etico-politico di comportamento. Se così fosse, ancora nel tardo III sec. a.C. le grandi *gentes* patrizie tentavano di imporre un tipo di funzionamento dei rapporti economico-sociali elaborato secoli prima e destinato almeno in parte ad imporsi, pur nel mutato quadro socio-politico medio-repubblicano. In ultima analisi gran parte dei tratti 'demagogici' della personalità di Appio Claudio, in primo luogo i provvedimenti presi in favore della *turba libertinorum*, va collocata e letta proprio in questa prospettiva. Sempre dello stesso quadro fanno parte i rapporti esistenti tra i patrizi Claudii e le *élites* etrusche, un tratto che li accomuna ai rivali Fabii, come abbiamo visto [125], esplicitamente chiamati in causa da Livio a proposito di relazioni strette con le *élites* dell'Etruria, circostanza che per i Fabii è già nota, se non già dall'iscrizione cerite di Kalatur Φapenas [126], dalla nota vicenda del Cremera [127] ed appare confermata per il IV sec. a.C. dal celebre racconto dell'intervento dei Fabii a Chiusi contro i Galli [128]: ancora alla vigilia di un epocale mutamento del quadro politico-sociale e dei rapporti di forza tra Roma ed Etruria, patrizi delle due parti continuavano a pensarsi parte di un'unica società.

MARIO TORELLI

---

[124] CASSOLA, *cit.* (nota 87).

[125] V. sopra, nota 95.

[126] *TLE* 265 = RIX, *ET* Cr 2.31.

[127] Sulla quale v. J. C. RICHARD, *Historiographie et histoire: L'expédition des Fabii à la Crémère*, in W. EDER (a cura di), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik, Akten eines Symposiums*, Stuttgart 1990, pp. 174-199, e dello stesso, *L'expédition des Fabii à la Crémère: grandeur et décadence de l'organisation gentilice*, in F.-H. MASSA PAIRAULT (a cura di), *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au V^e siècle av. J.-C., Actes de la table ronde*, Roma 1990, pp. 245-262; per una lettura diversa della tradizione, tuttavia cfr. E. MONTANARI, *Nomen Fabium*, Lecce 1973, libro sul quale v. la recensione di A. FRASCHETTI, in *DialArch* IX-X, 1976-77, pp. 245-261.

[128] Sulla relazione di questo fatto con l'evento del Cremera, v. A. RUGGIERO, *Mito e realtà nella vicenda storica della* gens Fabia, in G. FRANCIOSI (a cura di), *Ricerche sulla organizzazione gentilizia* I, Napoli 1984, 275-278.

a

b

c