

**Zeitschrift:** Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica

**Herausgeber:** Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft

**Band:** 75 (2018)

**Heft:** 1

**Artikel:** Le quinquatrus ed il numero 5, ovvero la correlazione tra Anna Perenna e Minerva nei rituali d'iniziazione femminile

**Autor:** Cinaglia, Tiziano

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-780960>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 22.01.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Le *Quinquatrus* ed il numero 5, ovvero la correlazione tra Anna Perenna e Minerva nei rituali d'iniziazione femminile

Tiziano Cinaglia, Colli del Tronto

*Abstract:* In the archaic Roman calendar the festivities of Anna Perenna and Minerva were closely connected to each other through a complex mythological and cultural system, concerning the celebration of post-pubescent transition rites at the beginning of the new year. The connection between these divinities is confirmed by the sacred significance of the number 5 for Minerva and by the etymological analysis of the noun *Quinquatrus*: both the number and the noun, in fact, are linked to the importance of the five-day period between the 15th and 19th of March, since this was the moment when the archaic Roman society ritually acknowledged the first appearance of menstrual blood and therefore celebrated the transformation of girls into women.

## 1. Introduzione

Fino alla fondamentale opera di Torelli,<sup>1</sup> si può affermare che la comunità scientifica moderna non avesse realmente compreso la complessa natura di Minerva, spesso, ed ancora in tempi recenti, tacciata apoditticamente di un'estraneità al *pantheon* romano e di un ruolo secondario nella religione dell'Urbe;<sup>2</sup> la realtà, al contrario, doveva essere ben diversa: la venerazione della dea all'interno del culto capitolino fa di Minerva una divinità di centrale importanza già nella fase arcaica, una divinità poliadica, 'statale', e quindi certamente romana;<sup>3</sup> il *Capitolium*, in effetti, simbolo di Roma ed emblema della sua potenza sia verso i pro-

1 M. Torelli, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia* (Roma 1984).

2 Si pensi, ad esempio, ai recenti contributi di F. Graf, «Athena and Minerva. Two faces of one goddess?», in A. Deacy/A. Villing (eds.), *Athena in the classical world* (Leiden 2001) 127–139 e di G. La Bua, «Minerva Capta (Ovidio Fasti 3, 809–848)», in G. La Bua (ed.), *Vates operose dierum: studi sui Fasti di Ovidio* (Pisa 2010) 51–63, che fanno di Minerva un semplice calco della greca Atena. Per una trattazione esaustiva dell'argomento vd. T. Cinaglia, «Minervium vs. Minerva Capta: due facce della stessa medaglia?», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones* 21 (2016) 51–78.

3 Non possiamo qui soffermarci sulla 'questione capitolina', né tanto meno sulla validità della teoria che vede nel *Capitolium vetus* varroniano (Varro, *Ling.*, 5.158) i prodromi della successiva triade capitolina, pertanto includendo in esso un culto di Minerva già agli inizi del VI sec. La tesi oggi più comunemente accettata sull'origine del *Capitolium* è quella che riconosce agli dei onorati nella triade un'impronta latina, pertanto 'familiari' ad un *ethnos* latino largamente dominante nell'*Urbs*; dunque, per quanto sia innegabile l'influsso etrusco, dobbiamo pensare a divinità totalmente romane, nelle quali la popolazione potesse identificarsi perché facenti parte di una riconosciuta tradizione religiosa. Inoltre, un gruppo *Tinia-Uni-Minerva* non è conosciuto né dai testi etruschi – Servio (*Aen.*, 1.422) è l'unica testimonianza indiretta –, né sono note attestazioni archeologiche di tale triade in Etruria. Per un'ampia bibliografia sul tema vd.

pri cittadini che verso l'esterno, doveva proprio per questo essere necessariamente composto da divinità funzionali all'autorappresentazione della comunità, fortemente compenstrate alla cultura della primigenia *civitas*. L'antichità di Minerva nel *pantheon* romano è altresì certificata dal santuario del Celio, la cui arcaicità è ormai riconosciuta dalla letteratura moderna:<sup>4</sup> probabilmente primo luogo di culto urbano consacrato alla dea, esistente già a partire dal VII sec. a.C., le cui origini, come sottolineato da Torelli,<sup>5</sup> devono essere messe in relazione con la fondazione delle *Curiae Novae*, anch'esse innalzate sul colle ceriolense, in seguito all'ampliamento del corpo cittadino romano con il trasferimento a Roma dei Latini dopo la conquista di Alba Longa.<sup>6</sup> La Minerva *Capta*<sup>7</sup> del Celio è invero una dea 'che prende', una dea che sceglie le ragazze al momento della loro maturità sessuale, come recentemente dimostrato sulla scorta del lavoro del filologo tedesco Köves-Zulauf:<sup>8</sup> la funzione principe della dea, l'epiclesi di *Capta*, si esplicitava infatti nel 'prendere' gli adolescenti all'atto del cambiamento di *status* dall'infanzia all'età adulta; una competenza, peraltro, evidenziata magistralmente da Torelli già da alcuni decenni nell'esame delle relazioni cultuali del più

G. Tagliamonte, s.v. *Iuppiter Optimus Maximus, Aedes, Templum (fino all'a. 83 a.C.)*, *LTUR* 3 (Roma 1996) 148.

- 4 I sostenitori dell'arcaicità del *Minervium* sono: A. Storchi Marino, «Artigiani e rituali religiosi nella Roma arcaica», *RendNap* 54 (1979) 333–357, a 353; Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 52–53; F. Coarelli, «Il tempio di Minerva Capta e la domus di Claudio sul Celio», *RendPontAcc* 70 (1997–98) 209–218; A. Ley, s.v. *Minerva, Der Neue Pauly* 8 (Stuttgart 2000) 211–216, a 212; L. Pedroni, «Carvilius, Minerva e Falerii», *Latomus* 70–1 (2011) 39–50, a 40. In un recente lavoro ho dimostrato come siano vari gli elementi che contribuiscono a delineare un inconfutabile quadro di arcaicità per il tempio del Celio (Cinaglia, *loc. cit.* [n. 2]): dall'inserimento del santuario nell'antichissimo elenco dei *sacra Argeorum*, alla sostantivazione dell'aggettivo *minervium* che deve aver previsto un lungo utilizzo prima di giungere a significare 'Tempio di Minerva', all'esegesi dell'epiteto *Capta*, participio passato che, letto con valore attivo – 'colei che prende' –, ha numerosi paralleli in altre epiclesi documentate nella religione romana arcaica.
- 5 Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 55. Ipotesi poi ripresa da A. Carandini, *La nascita di Roma. Dei, Lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà* 2 (Torino 1997–2003) 575.
- 6 Fest., 180L: *Novae Curiae proximae compitum Fabricium aedificatae sunt*. Dovevano sorgere più precisamente sul versante occidentale della collina, lungo il *vicus Fabricius*, strada di fondo valle tra Palatino e Celio, certamente al di fuori del pomerio, in un sito non troppo distante dalle *Curiae Veteres* (Tac., *Ann.*, 12.24.1). Sulle *Curiae Novae* vd. S. B. Platner/T. Ashby, *A Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Roma 1965) 146; L. Richardson jr., *A New Topographical Dictionary of Ancient Rome* (Baltimore 1992) 104; M. Torelli, s.v. *Curiae Novae*, *LTUR* 1 (Roma 1993) 336.
- 7 Ov., *Fast.*, 3.837.
- 8 Cinaglia, *loc. cit.* (n. 2). L'epiteto *Capta* è stato correttamente interpretato da T. Köves-Zulauf, «Minerva Capta - Eine gefangene Göttin?», in J. Dalfen/G. Petersmann/F. F. Schwarz (eds.), *Religio Graeco-Romana. Festschrift für Walter Pötscher* (Horn 1993) 159–176, a 164: al participio passato deve attribuirsi in realtà un valore attivo, come testimoniato in simili contesti da varie altre epiclesi di altre divinità femminili risalenti all'epoca arcaica (*Moneta, Matuta, Viscata*, etc.); il suo significato, pertanto, non è quello di 'presa' o 'sposata', come vogliono le esegesi più ampiamente accettate sul tema, bensì quello di dea 'che prende', 'che accoglie'.

antico feriale romano in cui risulta coinvolta Minerva:<sup>9</sup> il suo intervento, il 19 marzo, era difatti strettamente connesso alla festa dei *Liberalia* del 17 dello stesso mese, quando si celebrava l'acquisizione della *toga virilis*, e quindi l'ingresso nella vita pubblica, da parte dei nuovi *iuvenes* romani.<sup>10</sup>

## 2. Le *Quinquatrus* e il numero 5

In realtà, però, il ruolo di Minerva come garante del passaggio di *status* dei *pueri* si può estrapolare, ad una più attenta analisi, anche dalle celebrazioni e dal significato delle *Quinquatrus*, oltre che dalle connessioni che queste ultime evidenziano con il culto di Anna Perenna; estremamente indicativo, da questo punto di vista, è il nome stesso della festa, ovvero il suddetto termine *Quinquatrus*: infatti, come recentemente esposto,<sup>11</sup> la titolarità di questa festa deve essere assegnata *in toto* a Minerva, sin dalle origini; inoltre, dato ancor più rilevante per tale ricerca, si è evidenziato come l'aggettivo *quinquatrus*, originariamente una semplice indicazione temporale nel computo dei giorni successivi alle idi,<sup>12</sup>

9 Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 50–74.

10 Cic., *Att.*, 6.1.12; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 4.15.5; Ov., *Fast.*, 3.771–790; Paul. Fest., 26L; Pers., 2.70; 5.30–31; Plut., *Quaest. Rom.*, 101; Porph., *Hor. Sat.*, 1.5.65. I giovani Romani celebravano l'uscita dall'infanzia e l'ingresso nell'età adulta nel giorno dei *Liberalia*: la cerimonia iniziava al mattino con un sacrificio ai *Lares*; quindi il giovane svestiva la *toga praetexta* ed assumeva la *toga virilis*, deponendo le *insignia pueritiae*; infine, dopo essere stato presentato nel Foro (*ductio in forum*), il giovane terminava il suo percorso rituale salendo al *Capitolium*, sacrificando agli dei dello stato e pagando un tributo alla dea *Iuventas*. Sul tema vd. Hunziker, s.v. *Toga. Prise de la toge virile*, *DAGR* 5 (1969) 347–353; Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 21; F. H. Massa-Pairault, «De Préneste à Volsinii: Minerve, le fatum et la constitution de la société», *PP* 42 (1987) 200–235.; D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico* (Milano 1988) 103–106; M. Torelli, «Riti di passaggio maschili di Roma arcaica», *MEFRA* 102 (1990) 93–106; J. F. Miller «Ovid's *Liberalia*», in G. Herbert-Brown (ed.), *Ovid's Fasti. Historical Readings at its Bimillennium* (Oxford 2002) 199–224, a 217–223; J. M. Moret, «Le feste dei nani», in C. Bocherens (ed.), *Nani in festa. Iconografia, religione e politica a Ostia durante il secondo triumvirato* (Bari 2012) 49–108, a 92–93.

11 T. Cinaglia, «Le *Quinquatrus*, una festa di Minerva», *Gerión* 34 (2016) 145–167.

12 La desinenza *-atrus* è un identificativo dei giorni successivi alle idi, poiché il suffisso è da ricondurre all'espressione *dies atri*, 'giorni oscuri', che designa comunemente tutti i giorni successivi al plenilunio; con l'espressione di 'giorno oscuro', dunque, si indicavano tutti i giorni della seconda metà del mese, in quanto caratterizzati dalla luna calante e quindi da una diminuzione della luce durante la notte: il computo del tempo, infatti, dalle idi fino alla fine del mese, era effettuato progressivamente proprio a partire dal plenilunio, e non a ritroso come nella prima metà del mese; il prefisso *quinq-*, invece, origina chiaramente dal numero 'cinque', *quinque*. Pertanto, il termine *quinquatrus* individuava originariamente il quinto giorno dopo il plenilunio di ogni mese dell'anno: W. Warde Fowler, *Roman Festivals of the Period of the Republic* (London 1899) 59; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (München 1902) 204 n. 2; Wackernagel, «Dies ater», *ARW* 22 (Leipzig 1923–24) 215–216; A. Walde/J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch* 2 (Heidelberg 1938–1954) 408; F. Altheim, *Römische religionsgeschichte* 1 (Baden-Baden 1951–53) 197–198; F. Altheim, *La Religion Romaine Antique* (Paris 1955) 162; A. Ernout/A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots* (Paris 1932) 985; G. De Sanctis, *Storia dei Romani* 4.2.1 (Firenze 1953) 147;



abbia subito un processo di sostantivazione, venendo così l'espressione 'quinto giorno scuro' ad assurgere a nome proprio delle celebrazioni in onore della dea. È stato oltretutto dimostrato come questa evoluzione da aggettivo a sostantivo dovesse risultare compiuta in una fase molto risalente, probabilmente già nel VII sec. a.C., essendo le celebrazioni del 19 marzo inserite con il nome di *Quinquatrus* già nel 'ciclo numano', ossia nel feriale arcaico romano:<sup>13</sup> pertanto, il 'quinto giorno scuro' doveva necessariamente rivestire un ruolo centrale nei rituali di tale festività, un ruolo talmente importante da condizionarne addirittura la formazione del nome; oserei dire, in definitiva, una valenza sacra, nel culto tributato alla dea.<sup>14</sup>

Ma l'importanza che il quinto giorno dopo le idi rivestiva nelle celebrazioni legate al culto di Minerva, non rimane però una mera supposizione: dobbiamo difatti rendere conto della testimonianza di Servio, incredibilmente trascurata dalla *vulgata* moderna,<sup>15</sup> grazie alla quale sappiamo che *hic numerus* (i.e. 'cinque') *Minervae esse consecratus*:<sup>16</sup> il grammatico romano, infatti, esaminando i versi in cui Virgilio raccomanda di non intraprendere alcun lavoro agricolo du-

O. Hentschel, s.v. *Quinquatrus*, *RE* 24 (Stuttgart 1963) 1149–1162; A. Kirsopp Michels, *The Calendar of the Roman Republic* (Princeton 1967) 65 n. 16, 139; J. G. Frazer, *Fastorum libri sex. Commentary on Books 3 and 4* (New York 1973) 144; M. York, *The Roman Festival Calendar of Numa Pompilius* (New York 1986) 101–102; Sabbatucci, *loc. cit.* (n. 10) 131–132; L. Arcella, *Fasti. Il lavoro e la festa. Note al calendario romano arcaico* (Roma 1991) 27; G. Radke, «Römische Feste im Monat März», *Tyche* 8 (1993) 129–142, a 141; J. Rüpke, *Kalender und Öffentlichkeit, Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (Berlin 1995) 573; M. G. Granino Cecere, «Quinquatrus. Tradizione popolare e tradizione antiquaria di una festività del calendario romano», *Živa Ant* 51 (2001) 25–38, a 32–35; N. Donati/P. Stefanetti, *Dies Natalis. I calendari romani e gli anniversari dei culti* (Roma 2006) 36; M. Lipka, *Roman gods. A conceptual approach* (Leiden 2009) 40. Sulle interpretazioni discordanti, vd. T. Cinaglia, *loc. cit.* (n. 11).

- 13 Il sostantivo *Quinquatrus* costituisce un *unicum* tra le festività romane, essendo il solo ad originare da una determinazione temporale: J. Rüpke, *loc. cit.* (n. 12) 264, ha sottolineato l'eccezionalità di tale nome, sostenendo però erroneamente che «deren Etymologie nicht weniger kompliziert zu sein scheint als ihr kultischer Gehalt», facendo pertanto di questo sostantivo un'eccezione priva di significato, non attribuendo ad esso alcuna valenza culturale; A. Invernizzi, *Vita e costumi dei Romani antichi. Il calendario* (Roma 1994) 41, invece, ha posto in debita evidenza l'importanza del processo di sostantivazione dell'aggettivo *quinquatrus*, dando però conto di questa evoluzione semantica con delle ipotetiche e generiche celebrazioni legate al culto di Marte.
- 14 Un paragone, *mutatis mutandis*, può essere prodotto con la festività cristiana della Pentecoste: le celebrazioni ed i riti del 'cinquantesimo giorno', infatti, sono chiaramente concepiti, e pertanto comprensibili, solo sulla relazione di questa festa con quella della Pasqua. Allo stesso modo, quindi, il 'quinto giorno dopo le idi' doveva necessariamente sottendere uno stretto rapporto culturale con la festa che si celebrava cinque giorni prima delle *Quinquatrus*, il 15 marzo.
- 15 L'unico accenno a questa fonte è di J. A. Hild, s.v. *Quinquartus*, *DAGR* 4.1 (Graz 1969) 802–804, n. 3.
- 16 Serv., *Georg.*, 1.277: *Quintam fuge: dicitur enim hic numerus Minervae esse consecratus, quam sterilem esse constat: unde etiam omnia sterilia quinta luna nata esse dicuntur, ut Orcus, furiae, gigantes.*

rante la quinta luna – da intendersi come il quinto giorno del mese –,<sup>17</sup> ci documenta del carattere sacro del numero 5 per la dea. La ragione di questa sacralità non può essere ricercata, come ipotizzato da Hild, nell'estensione dei festeggiamenti per le *Quinquatrus* ad un periodo di cinque giorni, ampliamento databile presumibilmente in età medio-repubblicana:<sup>18</sup> in effetti, è noto che nel feriale romano vi fossero numerose festività che si protraevano per più giorni, a costituire cicli festivi più articolati; ma cionondimeno non abbiamo nessun'altra fonte che ci testimoni della natura sacra di ulteriori numeri per le divinità titolari delle celebrazioni in questione. Va inoltre ricordato come a Minerva fosse consacrato anche un secondo periodo festivo, il triduo delle *Quinquatrus minusculae*, dal 13 al 15 giugno;<sup>19</sup> ma non per questo il numero 3 acquisì mai alcuna valenza sacra per la dea, essendo evidentemente privo di intrinseche connotazioni rituali e culturali. Piuttosto, ritengo sia ineludibile la correlazione tra la sacralità del numero 5 documentataci da Servio e la radice del medesimo numero (*quinqu-*) all'interno del sostantivo *Quinquatrus*; ovvero, tra la sacralità del numero 5 ed il 'quinto giorno dopo', il 19 marzo. Pertanto, è nel nome della festa dedicata a Minerva che si deve necessariamente rintracciare il motivo del carattere sacro di tale numero, ossia nei 'cinque giorni scuri' e nei rituali ad essi connessi: in altre parole, si deve riconoscere che sia la sacralità del numero 5, sia il processo che ha portato alla sostantivazione dell'aggettivo *quinquatrus*, entrambi debbano essere ricondotti alla centralità che sin dall'origine rivestiva il periodo di cinque giorni per le celebrazioni del culto di Minerva. E se la ragione della sacralità di questo periodo ha potuto marcare il nome stesso della festa del 19 marzo, reputo sia altresì fondamentale risalire al principio di tale 'quindiale', in maniera da comprendere quale altra festività e quali altri rituali fossero all'origine delle *Quinquatrus*, metaforicamente quale fosse 'la Pasqua alla base della nostra Pentecoste'.

- 17 La quinta luna nel mondo antico ha sempre avuto un'aura di negatività: Esiodo (*Op.*, 803–4) adduce a motivo di tale condizione la nascita in questo giorno di *Horkos*, cresciuto dalle Eumenidi: R. A. B. Mynors, *Virgil. Georgics* (Oxford 1990) 64.
- 18 Hild, *loc. cit.* (n. 15) 802 n. 3. La prima testimonianza certa che abbiamo a riguardo è un passo di Livio, databile al 168 a.C. (44.20.1: *His intra triduum simul cum legatis Alexandrinis profectis legati ex Macedonia quinquatribus ultimis adeo expectati venerunt*): si tratta del preludio alla battaglia di Pidna contro il re Perseo, nel quale alcuni legati romani, di ritorno dalla Macedonia, giungono a Roma negli 'ultimi giorni delle *Quinquatrus*', evidentemente in un momento in cui le celebrazioni dovevano già durare più di un solo giorno.
- 19 Festa dei *tibicines*, dall'epoca medio-repubblicana legata al culto di Minerva sull'Aventino: Cens., 12.2; Aur. Vict., *De Vir. Ill.*, 34.1; Fest., 134L; Liv., 9.30.5–10; Ov., *Fast.*, 6.651–710; Plut., *Quaest. Rom.*, 55; Quint., *Inst.* 5.11.9; Varro, *Ling.*, 6.17. Sul valore delle *Quinquatrus minusculae* vd. Cinaglia, *loc. cit.* (n. 11) 150–151.

3. Anna Perenna ed il *nemus* di Marziale

Come si è appena evidenziato, il numero 5 si palesa come il sottile ma chiaro *fil rouge* che collega indissolubilmente il nome *Quinquatrus*, la festa principale della dea, ed il periodo dei cinque giorni a lei sacri, il quindiale dalle idi al 19 marzo: infatti, sebbene in età medio-repubblicana le *Quinquatrus* si fossero estese dal 19 al 23 marzo, sino al *Tubilustrium*, la festa si svolgeva originariamente in un'unica giornata; sull'ampliamento dei festeggiamenti delle *Quinquatrus* forse dovette influire anche un'errata ma abbastanza diffusa interpretazione del nome stesso della festa, ossia quella di 'periodo di cinque giorni'.<sup>20</sup> Ma il termine *Quinquatrus*, come precedentemente esposto, stava invece a significare il quinto giorno dopo le idi, che indicavano genericamente il giorno della luna piena;<sup>21</sup> di conseguenza, l'espressione 'quinto giorno scuro' doveva necessariamente implicare un vincolante legame con le idi di marzo, con il giorno 15 del mese e, di conseguenza, anche con la luna piena: così, dunque, il nesso con la prima luna piena dell'anno arcaico ci profila inevitabilmente anche una connotazione lunare di Minerva,<sup>22</sup> tratto distintivo ribadito oltretutto anche dallo stesso nome *Quinquatrus*, originariamente impiegato come un comune aggettivo nel computo dei giorni proprio dell'arcaico calendario lunare.<sup>23</sup> Ora, sap-

20 Ov., *Fast.*, 3.810: *Nominaque a iunctis quinque diebus habent*; Porph., *Hor.Sat.*, 2.2.197: *Quinquatres a quinque diebus, qui dies ad ferias Minervae pertinet*.

21 Macr., *Sat.*, 1.15.14–16; Lydus, *Mens.*, 3.10; Plut., *Quaest. Rom.*, 24.

22 Tale caratteristica di Minerva è già stata proposta sulla scorta dell'iconografia delle statue del santuario di *Lavinium*: alcuni studiosi, infatti, vedono in Minerva un'affinità, se non addirittura un'identificazione *tout court*, con l'astro lunare: Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 71–72; N. Boels-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque* (Rome 1993) 36; L. Magini, *Astronomia etrusco-romana* (Roma 2003) 74–75. Per Torelli, in particolare, la simbologia lunare è da collegarsi al mondo muliebre, al ciclo mestruale ed alla iniziazione femminile; per Magini, invece, Minerva-luna costituirebbe la rappresentazione simbolica dell'ovulo pronto per la fecondazione. Più diffusamente sulla connotazione lunare della dea vd. T. Cinaglia, «*Minerva et Diana, quas ais pariter colendas*; ovvero, la connotazione lunare di Minerva», submitted. Sulle statue laviniate, in particolare sulla Minerva Tritonia e su di una sua copia poco più tarda, vd. F. Castagnoli, «Il culto di Minerva a Lavinium», *Accademia Nazionale dei Lincei, Quaderni 246, Problemi Attuali di Scienza e di Cultura* (Roma 1979); G. Dury-Moyers, *Énée et Lavinium. À propos des découvertes archéologiques récentes* (Bruxelles 1981) 154–156; AA. VV., *Enea nel Lazio. Archeologia e mito: bimillenario virgiliano* (Roma 1981) 190–192, fig. D61; H. G. Martin, *Römische Tempelkultbilder. Eine Archäologische Untersuchung zur späten Republik* (Roma 1987) 27–28; G. Galante, «Statua in terracotta di Minerva Tritonia», in L. Abbondanza/F. Coarelli/E. Lo Sardo (eds.), *Apoteosi. Da uomini a dei. Il mausoleo di Adriano* (Roma 2014) 328–329. Entrambe le figure imbracciano uno scudo campito da crescenti lunari, una iconografia altrimenti non documentata per la greca Atena e sicuramente pertinente alla dea latina; sull'iconografia di Atena e Minerva vd.: F. Canciani, s.v. *Minerva*, *LIMC* 2.1 (Zurigo 1984) 1074–1109; G. Colonna, s.v. *Menerva*, *LIMC* 2.1 (Zurigo 1984) 1050–1074; P. Demargne, s.v. *Athena*, *LIMC* 2.1 (Zurigo 1984) 955–1044.

23 Argomento ampiamente trattato in: Cinaglia, *loc. cit.* (n. 11).

priamo che il 15 marzo era sacro a Giove, in quanto titolare di tutte le idi,<sup>24</sup> e ad Anna Perenna, divinità minore del *pantheon* romano connessa ai rituali di rinnovamento ciclico all'inizio del nuovo anno;<sup>25</sup> ma la connessione culturale e

24 I *Fasti Verulani* riportano per il 15 marzo la nota *Feriae Iovi*: vd. A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae* 13.2 (Roma 1963) 166.

25 Si è sbrigativamente definita Anna Perenna una divinità minore, perché così doveva ormai essere considerata in epoca tardo-repubblicana; ma la sua importanza doveva essere ben altra nelle fasi iniziali della storia romana: si tratta infatti di una divinità arcaicissima, dalle molteplici competenze e connotazioni, la cui festa si svolgeva annualmente in un bosco sacro al I miglio della Via Flaminia, lungo le rive del Tevere, poco fuori l'attuale Porta del Popolo; sulla topografia del sito vd.: T. P. Wiseman, «Documentation, visualization, imagination. The case of Anna Perenna's cult site», in L. Haselberger/J. Humphrey (eds.), *Imaging ancient Rome. Documentation, visualization, imagination* (Portsmouth 2006) 51–61; M. C. Capanna, «Il culto di Anna Perenna al I miglio», in A. Carandini/M. T. D'Alessio/H. Di Giuseppe (eds.), *La fattoria e la villa dell'Auditorium nel quartiere Flaminio di Roma* (Roma 2007) 65–70; M. Piranomonte, «Religion and magic at Rome. The fountain of Anna Perenna», in R. L. Gordon/F. M. Simón (eds.), *Magical practice in the Latin West* (Leiden 2010) 191–213; S. J. Heyworth, «Roman topography and Latin diction», *BSR* 79 (2011) 43–69. L'esistenza di questa festività è testimoniata dai *Fasti Vaticani*, *Antiates Maiores* e *Farnesiani*: Degrassi, *loc. cit.* (n. 24) 6, 172, 225; ma le maggiori informazioni sul conto della *nuper dea facta* ovidiana sono fornite dall'ampio brano del terzo libro dei *Fasti* (523–696). Altre fonti sono: Gell., 13.23.4; Macrob., *Sat.*, 1.12.6; Mart., 4.64.17; Ov., *Fast.*, 3.145–146; Paul. Diac., 1.6; Plut., *Prov. Alex.*, 28; Sil., *Pun.*, 8.25–241. La bibliografia sulla figura di Anna Perenna è sterminata e non possiamo in questa sede affrontarla con la dovuta accuratezza; riveste però particolare interesse, anche ai fini della nostra analisi, il dibattito sull'etimologia del teonimo: gran parte della letteratura moderna è spesso convenuta nell'individuare nella parola *annus* l'etimo della dea: H. Usener, «Italische Mythen», *RhM* 30 (1875) 182–229, a 207–209; E. S. Meltzer, s.v. *Anna Perenna*, *Roscher* 1.1 (1884) 355–360; Wissowa, *loc. cit.* (n. 12) 241; Ernout/Meillet, *loc. cit.* (n. 12) 62–63; E. Saglio, s.v. *Anna Perenna*, *DAGR* 1.1 (Graz 1969) 270; J. Bayet, *Histoire politique et psychologique de la religion romaine* (Paris 1969) 90–91; Frazer, *loc. cit.* (n. 12) 111; W. Fauth, «Römische Religion im Spiegel der 'Fasti' des Ovid», *ANRW* 2.16.1 (1978) 104–186, a 146; H. H. Scullard, *Festivals and Cerimonies of the Roman Republic* (London 1981) 90; Invernizzi, *loc. cit.* (n. 13) 39; Lipka, *loc. cit.* (n. 12) 128. Una seconda ipotesi vuole che il nome Anna Perenna derivi piuttosto dalla formula votiva che i fedeli pronunciavano alla dea, un'espressione ricorrente avente carattere di augurio e preghiera, conservata nel testo di Gellio - *Anna ac Perenna!* - con valore esortativo: 'che tu possa trascorrere e compiere bene l'anno': Warde Fowler, *loc. cit.* (n. 12) 51 n. 4; D. Porte, «Anna Perenna, «Bonne et heureuse année»?», *RPhil* 45 (1971) 282–291; Sabbatucci, *loc. cit.* (n. 10) 98–99. K. Latte, *Römische Religionsgeschichte* (München 1960) 137, ribalta questo nesso, facendo derivare il voto dal nome; Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 237, similmente, vi vede una diretta derivazione dall'aggettivo *anus*, facendo della dea «la Vecchia Stravecchia»; mentre per J. Loicq, «Mamurius Veturius et l'ancienne représentation italique de l'année», in M. Renard/R. Schilling (eds.), *Hommages à Jean Bayet* (Bruxelles 1964) 401–426, a 416, è un antico ipocoristico con valore di 'vecchia'. Sempre con connotazioni di dea del nuovo anno, ma derivanti dalla sua natura lunare, è l'interpretazione etimologica sulla base del sintagma greco *ἔνῃ καὶ νεά*, ossia 'vecchia e nuova': L. Preller, *Römische Mythologie* (Berlin 1858) 306; Saglio, *supra*, 270. Un'ulteriore esegesi, sulla scorta di un verso dei *Fasti* di Ovidio (3.654: *amne perenne latens Anna Perenna vocor*), vuole che l'etimologia del nome sia da ricercare piuttosto nella connessione tra la dea-ninfa e l'acqua che scorre incessante, come il corso eterno del tempo: A. Zavaroni, «Le iúvilas di Capua, Anna Perenna e gli Argei romani», *DialHistAnc* 32.2 (2006) 43–58, a 52. Altre esegesi vedono nel nome *Anna* una



rituale sottesa alla festività delle *Quinquatrus*, indubbiamente priva di qualsiasi relazione con il culto tributato a Giove, era esclusivamente con il *festum geniale Annae Perennae*. Il legame tra le due dee, tra la *virgo* Minerva e la *anus* Anna, è stato correttamente rilevato da Torelli, il quale ha posto in evidenza la compresenza di queste due divinità nell'unico mito prettamente romano che conosciamo su Minerva, ovvero quello delle 'false nozze' con Marte:<sup>26</sup> il ruolo di Anna Perenna è centrale nella vicenda, poiché è lei che, con atteggiamento canzonatorio ed irridente, impedisce le nozze tra Marte e Minerva, sostituendosi a quest'ultima; il mito, dal chiaro valore apotropaico e documentato similmente per numerose culture primitive,<sup>27</sup> mette però soprattutto in risalto la relazione calendariale, e quindi culturale, tra le due dee e tra queste ultime con Marte, co-protagonista in questa vicenda mitica e titolare del mese in cui si veneravano sia Minerva che Anna Perenna. Il nesso tra le due dee, oltre che dal termine *Quinquatrus* e dal mito, è inoltre rimarcato dalla duplicazione delle *Quinquatrus* con le *Minusculae* del 13 giugno:<sup>28</sup> infatti, parallelamente a questa festa, istituita verosimilmente in epoca medio-repubblicana, fu successivamente duplicata anche quella di Anna Perenna, il 18 giugno, ovvero nel giorno immediatamente prece-

correlazione con il termine *annona*, rimarcando il carattere plebeo della dea: G. Wissowa, s.v. *Anna*, *RE* 1.2 (1894) 2223–2225; Sabbatucci, *loc. cit.* (n. 10) 99–100. Più correttamente, però, fu M. Guarducci, «Il culto di Anna e delle Paidés nelle iscrizioni sicule di Buscemi e il culto latino di Anna Perenna», *StMatStorRel* 12 (1936) 25–50, a 42–43, a rilevare che il nome dovesse essere spiegato «come madre, come nutrice, essendo il suo nome uno di quei vezzeggiativi materni ... che compaiono frequentemente nell'ambito delle lingue indo-europee»; sulla base di questa lettura è stato quindi individuato un'etimo anatolico, l'omografo 'Anna', col valore di 'madre tutelatrice degli anni': R. Schilling, «La place de la Sicile dans la religion romaine», *Kokalos* 10–11 (1964–65) 259–283, a 267–268; S. Ferri, «Osservazioni sui nomi di alcuni dei «Indigetes»», *RendPontAc* 37 (1966) 49–62, a 57; P. E. Arias, s.v. *Anna Perenna*, *LIMC* 1.1 (1981) 794–795. Tale interpretazione fa di Anna una 'dea-madre': Walde/Hofmann, *loc. cit.* (n. 12) 1.50; R. Lamacchia, «Annae festum geniale perennae», *PP* 63 (1958) 381–404, a 403; G. Radke, *Die Götter Altitaliens* (Münster 1965) 67–68; D. P. Harmon, «The Public Festivals of Rome», *ANRW* 2.16.2 (Berlin 1978) 1440–1468, a 1461; Boels-Jannsen, *loc. cit.* (n. 22) 30. Similmente anche F. Altheim, *Terra Mater: Untersuchungen zur Altitalischen Religionsgeschichte* (Giessen 1931) 91–92, che però è ricorso ad un etimo etrusco, il teonimo \**Amna* della *Tabula Agnonensis*. Tale teoria è inoltre supportata anche da puntuali analisi etimologiche: invero, la radice proto-indoeuropea \**h<sub>2</sub>enH-o-* è alla base sia del termine *anus*, 'vecchia', sia del nome Anna, derivante da una radice *-n-* col significato di 'nonna, nutrice': J. André, *Les mots à redoublement en latin* (Paris 1978) 71–72; G. Semerano, *Le origini della cultura europea. Dizionari etimologici. Basi semitiche delle lingue indeuropee* 2 (Firenze 1994) 342; M. de Vaan, *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages* (Leiden 2008) 45.

26 Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 57–67. Similmente anche Coarelli, *loc. cit.* (n. 4) 213–214. La vicenda è raccontata nei Fasti ovidiani (3.675–696).

27 Tale rituale, volto ad allontanare il male dalla *nubenda*, è tuttora riscontrabile anche in alcune società moderne, documentato da studi antropologici: Frazer, *loc. cit.* (n. 12) 125–127.; Boels-Jannsen, *loc. cit.* (n. 22) 35.

28 Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 118.

dente al *dies natalis* del tempio di Minerva sull'Aventino;<sup>29</sup> è inevitabile supporre che la situazione di giugno rispecchiasse quella del mese di marzo e pertanto si deve convenire che la duplicazione esclusiva di queste due feste ribadisca e certifichi lo stretto nesso tra Minerva ed Anna Perenna, permettendoci al contempo di isolarle nel ciclo di feste salari: possiamo dunque affermare oltre ogni ragionevole dubbio che il culto di Minerva fosse direttamente collegato a quello di Anna Perenna.<sup>30</sup>

Le celebrazioni in onore di Anna Perenna, così come ce le descrive Ovidio,<sup>31</sup> si svolgevano in un clima generale di allegria e licenziosità, una sorta di scampagnata sulle sponde del Tevere in un'atmosfera vivace e popolare, ritmata da danze mimate e canti (vv. 535–539: *illic et cantant quicquid didicere theatris / et iactant faciles ad sua verba manus / et ducunt posito duras crateres choreas / cultaque diffusis saltat amica comis*), accompagnata da abbondante vino (v. 531: *sole tamen vinoque calent*); l'indubbia funzione di tali festeggiamenti, in stretta connessione con i *Mamuralia* del giorno precedente, il 14 marzo, con la simbolica cacciata del vecchio anno nelle vesti di *Mamurius Veturius*, è la celebrazione del più arcaico capodanno romano:<sup>32</sup> si brindava al nuovo anno, augurandosi vicendevolmente lunga vita, non diversamente da un capodanno attuale (vv. 531–534: *annosque precantur / quot sumant cyathos ad numerumque bibunt; / invenies illic qui Nestoris ebibat annos / quae sit per calices facta Sibylla suos*).<sup>33</sup> Ma oltre alle gioiose e benauguranti pratiche per l'entrata del nuovo anno, il culto di Anna Perenna era connesso anche con il *virgineus cruor*:<sup>34</sup> infatti Marziale, in un epigramma dedicato agli *horti* di suo cugino Giulio Marziale, indugia, con cura quasi romantica, in una minuziosa descrizione del paesaggio circostante, apprezzabile dalla sommità del colle Gianicolo; da questo punto di vista privilegiato, il poeta latino poteva scorgere anche il *pomiferum nemus* di Anna Perenna, bosco sacro che si rallegra (*gaudet*) appunto del 'sangue verginale'. Il passo in questione ha creato non pochi grattacapi agli studiosi moderni: la brevità ed il tono del

29 Nei *Fasti Philocaliani* è riportato *Annae sacrum*: Degrassi, *loc. cit.* (n. 24) 249.

30 Ulteriore testimonianza della relazione tra Minerva ed Anna Perenna può verosimilmente considerarsi il ritrovamento, tra gli *ex-voto* del santuario di *Lavinium*, di una coppa a vernice nera databile al III sec. a.C. e sul cui fondo è inciso il nome *ANA: Enea nel Lazio*, *loc. cit.* (n. 22) 206 fig. D110.

31 Ov., *Fast.*, 3.523–696.

32 Sull'argomento e sulle fonti in merito vd. Loicq, *loc. cit.* (n. 25).

33 Generalmente la letteratura moderna ha voluto vedere in questo clima una connotazione plebea: secondo alcuni studiosi, la festa doveva rappresentare una gita chiassosa delle classi inferiori: Kirsopp Michaels, *loc. cit.* (n. 12) 79; Frazer, *loc. cit.* (n. 12) 111–112; A. Barchiesi, *Il poeta e il principe. Ovidio e il discorso augusteo* (Bari 1994) 113–114; C. E. Newlands, *Playing with time: Ovid and the Fasti* (New York 1995) 60. Per altri, invece, era la dea stessa ad avere un'origine plebea: G. Dumézil, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques* (Paris 1974) 222–223; Saglio, *loc. cit.* (n. 25) 270; Sabbatucci, *loc. cit.* (n. 10) 99–100; S. Perea, «Anna Perenna. Religión y ejemplaridad mítica», *EspacioHist* 11 (1998) 185–219, a 189 n. 6.

34 Mart., 4.64.16–17: *et quod virgineo cruore gaudet / Annae pomiferum nemus Perennae*.



brano di Marziale, invero, non concedono evidentemente spazio ad ulteriori dettagli sull'argomento ed il sangue muliebre visto come motivo di gioia per la dea è spesso risultato incomprensibile; tanto oscuro ed inafferrabile al punto che alcuni filologi sono addirittura giunti alla conclusione di ritenere necessaria una emendazione del testo, considerando corrotta l'espressione, in particolare il termine *cruor*. Il primo a 'manipolare' il testo di Marziale fu Assmann, seguito da Neumeister, che ricostruì un'espressione *virgineo liquore*, interpretandola come un riferimento al vicino acquedotto dall'*Aqua Virgo*,<sup>35</sup> emendazione da considerarsi però errata dal momento che la condotta aveva il suo *castellum* terminale in pieno Campo Marzio, nei pressi di *Porta Flaminia*, ad almeno un paio di chilometri dunque dal luogo dove si situa il *nemus*; anche Alton muove dai medesimi presupposti, correggendo però il passo con *virgineo rigore*, ipotesi doppiamente improbabile sia per i dati archeologici di cui sopra, sia per una connotazione positiva del termine *rigor*, che invece ha sempre un'accezione di spiacevolezza derivante dal valore di 'rigidità'.<sup>36</sup> Altre proposte sono poi state raccolte da Immisch, che le elenca dettagliatamente: *virgineo canore*, *virgineo rubore*, *virgineo nequiore*, tutte decisamente astruse e solo forzatamente riferibili al contesto dei versi di Marziale e più in senso lato della festa di Anna Perenna; a queste emendazioni il filologo tedesco aggiunge l'ennesima lettura, modificando l'espressione con *virgineo crudiore* e presentando a supporto altri esempi in cui il nesso *cruda virgo* indicherebbe la condizione di verginità della *puella*.<sup>37</sup> Da ultimo, infine, Shackleton Bailey è tornato ad emendare i due versi, ritenendo che il sintagma *virgineo cruore*, pur accettabile da un punto di vista grammaticale, è però incomprensibile linguisticamente.<sup>38</sup>

#### 4. ... *cruore gaudet* ...: un'antitesi voluta o un esplicito riferimento?

Ma se il filologo inglese considera linguisticamente incomprensibile l'espressione, sono però innumerevoli i tentativi di interpretazione e contestualizzazione rituale e soprattutto culturale del 'sangue virginale'. Schenkel per primo, agli inizi del secolo scorso, nell'esame di alcuni brani sull'uso lustrale del sangue mestruale, ipotizzò che il *virgineus cruor* fosse appunto il sangue catameniale impiegato in rituali di purificazione dei campi; successivamente sono tornati a proporre questa interpretazione anche Fehrle, Rose e Perea, i quali vi vedono più specificatamente una sorta di rituale magico volto a preservare i campi dalle infestazioni di insetti.<sup>39</sup> In effetti, la letteratura latina ci ha tramandato varie

35 E. Assmann, «Zu Martialis 4, 64», *RhM* 60 (1905) 637–639; C. Neumeister, *Das antike Rom ein literarischer Stadtführer* (München 1991) 314.

36 A. H. Alton, «Martial IV.64», *CIR* 38 (1924) 111–112.

37 O. Immisch, «Der Hain der Anna Perenna (zu Martial IV 64)», *Philologus* 83 (1928) 183–192.

38 D. R. Shackleton Bailey, *Martials. Epigrams, volume 1* (London 1993) 332.

39 H. Schenkel, «Der Hain der Anna Perenna bei Martial», *MdI* 21 (1906) 211–219, a 214; E. Fehrle, *Die Kultische Keuschheit im Altertum* (Giessen 1910) 56; H. J. Rose, «A Misunder-

istantanee di questa pratica apotropaica, documenti dell'enorme potere attribuito al sangue mestruale; ed a tal riguardo si deve porre in debita evidenza un passo di Columella, nel quale l'autore, nella trattazione degli orti, prima di entrare nel merito della descrizione di tale pratica superstiziosa che avrebbe allontanato gli insetti (11.3.64), nel secondo capitolo dello stesso libro afferma che la cura degli stessi deve avviarsi proprio a ridosso delle idi di marzo, ovvero contestualmente alle celebrazioni in onore di Anna Perenna.<sup>40</sup> I dati appena esposti sono sicuramente incontrovertibili e dovrebbero farci propendere per tale interpretazione; ciononostante, il quadro così delineato non è scevro da perplessità: infatti, va altresì evidenziato come questa pratica sia soltanto una delle tante trascritte da Plinio e Columella, non di certo l'unica né la più efficace, e che mai venga definita come un rituale di fertilità in senso lato, ma semplicemente e più riduttivamente come un mero rimedio contro gli insetti; per di più, il succitato brano di Columella è esplicitamente tratto dai *Rimedi* di Democrito e non possiamo pertanto farne un documento certo di una prassi tipicamente romana. Inoltre, ritengo che non si possa trascurare come dettaglio di secondaria importanza il fatto che queste celebrazioni coinvolgessero tutta la comunità e che si svolgessero ormai dentro la città, in un bosco sacro e non in aperta campagna, dove sono invece evidentemente ambientate le scene descritteci da Plinio e Columella. È essenzialmente il contesto in cui si celebrava questa giornata a fare difficoltà per tale esegesi: agli inizi dell'Impero, in una città ormai 'moderna', l'immagine di una *mulier* che, *solutis crinibus et nudo pede*, venisse condotta tre volte intorno al campo è decisamente poco convenzionale; certo, non si tratta di un dato dirimente, a maggior ragione se si considera come altri rituali altrettanto poco 'convenzionali' fossero rimasti invariati ancora in epoca imperiale (e.g., i *Lupercalia*). Ma se torniamo nuovamente ad esaminare i dati noti per questa giornata, tale interpretazione rivela nuovamente un'ennesima e sostanziale incongruenza, ovvero quella della *mesta e pudibunda* ragazza condotta intorno al campo per purificarlo col flusso del suo menarca, in palese opposizione con la scena ovidiana dei canti licenziosi recitati proprio ed esclusivamente dalle *puellae*:<sup>41</sup> la patina di vergogna e mestizia che accompagna questo rito 'anti-parassitario' è in stridente contrasto con l'allegria e, diremmo, la spudoratezza delle ragazze nel *nemus* al I miglio sulla *via Flaminia* (*obscaenus ≠ gaudet*).

Cambiando radicalmente prospettiva, ancora agli inizi del secolo scorso il filologo tedesco Otto pose invece l'accento su di una possibile origine cruenta del *cruor*, interpretando la scena come un sacrificio animale: egli ipotizzò, più specificatamente, che il sacrificio fosse di un animale di sesso femminile ed a

stood Passage in Martial», *CR* 38 (1924) 64–65; Perea, *loc. cit.* (n. 33) 200. I passi citati a supporto di questa ipotesi sono: Colum., 11.3.64; Pallad., 1.35.3; Plin., *Nat.*, 17.266; 28.77–79.

40 Colum., 11.2.24: *Pridie Id. Mart. ... His diebus commode instruuntur horti, de quibus suo loco dicam secretius.*

41 Ov., *Fast.*, 3.675–676: *Nunc mihi cur cantent superest obscena puellae / dicere; nam coeunt certaue probra canunt.*

ragione di ciò si celebrerebbe dunque il ‘sangue virginale’;<sup>42</sup> sulla medesima linea interpretativa vi è anche chi si è spinto ben oltre, incorrendo però nell’errore di decontestualizzare completamente, sia storicamente che culturalmente, questo rituale: infatti, sia la Guarducci che Arias hanno sostenuto che il bosco sacro avrebbe addirittura accolto dei sacrifici umani, nello specifico di giovani ragazze, quale «incentivo di fertilità»;<sup>43</sup> è evidente che una simile lettura sia del tutto storica, essendo quanto mai improponibili dei sacrifici umani ripetuti annualmente ancora nel pieno I sec. d.C.; e tale esegesi risulta tanto più stridente ed aberrante se si considera inoltre il *gaudium* che caratterizzava tale giornata. Ma il tema del dono del sangue verginale come motore della fertilità dei campi era stato già proposto da Immisch, che pone in risalto l’uso dei termini *pomiferum* e *gaudet* nel testo di Marziale; dello stesso avviso, successivamente, troviamo anche Scullard che, parlando delle peculiari celebrazioni di tale giornata, afferma che «its dim origins may have been linked with fertility rites».<sup>44</sup> Il nesso sangue mestruale – rito di fertilità ha ben presto condotto la critica moderna ad un’ulteriore interpretazione del *festum geniale*: per prima la Guarducci, infatti, parlò di un «uso vetustissimo di matrimoni collettivi celebrati nella campagna ... con lo scopo di eccitare ... la fertilità della terra»;<sup>45</sup> ma rimane fondamentale, nell’esame di tali celebrazioni, l’analisi di Lamacchia alla metà del secolo scorso: la filologa, ribadendo la teoria dei matrimoni collettivi a contatto con la natura, allo scopo «di comunicarle, attraverso la fecondazione umana e il magico potere irroratore del sangue verginale, vigore e energia fertilizzanti», fu la prima a sostenere che nel *virgineo cruore* si dovesse vedere «l’eco di una scena d’amore» e quindi la perdita della verginità da parte delle fanciulle.<sup>46</sup> Questa proposta ebbe in seguito notevole credito: dello stesso parere, infatti, si possono annoverare Radke, che parla di fertilità e gravidanza femminile; Littlewood, per il quale le celebrazioni erano dei riti di fertilità e l’elemento centrale le nozze, sulle quali vegliava Anna; Perea, il quale sostiene che «posiblemente el único sacrificio real de la fiesta de Anna Perenna sea la ruptura de la virginidad femenina: la sangre es la que transmite el vigor a los campos».<sup>47</sup>

Ma indubbiamente il dibattito sul sangue verginale ha avuto il suo momento centrale nell’ultimo ventennio del secolo scorso, quando alla tesi avanzata da Torelli ha successivamente risposto la Boels-Janssen,<sup>48</sup> potremmo dire assurdo entrambi ad incarnazione delle due interpretazioni oggi più ampiamente

42 W. F. Otto, «Römische Sagen», *WSI* 33 (1911) 318–331, a 323 n. 1.

43 Guarducci, *loc. cit.* (n. 25) 40. Successivamente Arias, *loc. cit.* (n. 25) 794.

44 Scullard, *loc. cit.* (n. 25) 90. Precedentemente Immisch, *loc. cit.* (n. 37) 186.

45 Guarducci, *loc. cit.* (n. 25) 41.

46 Lamacchia, *loc. cit.* (n. 25) 382–383.

47 Radke, *loc. cit.* (n. 25) 67–68; R. J. Littlewood, «Ovid and the Ides of March (*Fasti* 3.523–710): a Further Study in the Artistry of the *Fasti*», in C. Deroux (ed.), *Studies in Latin Literature and Roman History* (Bruxelles 1980) 301–321, a 301, 317; Perea, *loc. cit.* (n. 33) 200; Piranomonte, *loc. cit.* (n. 25) 193 n. 9.

48 Torelli, *loc. cit.* (n. 1); Boels-Janssen, *loc. cit.* (n. 22).

accettate. L'archeologo italiano per primo ipotizzò che il *cruor virginalis* dovesse essere spiegato come la comparsa del ciclo mestruale e che quindi si dovesse vedere nelle celebrazioni del 15 marzo dei rituali d'iniziazione riservati alle giovani romane: infatti, esaminando le fonti su Anna Perenna, Torelli pone l'accento su alcune caratteristiche della dea, dalla stretta connessione con i flussi d'acqua (Numico, Tevere) alla connotazione lunare, dal ruolo di 'pronuba' nella vicenda delle 'false nozze' ai versi osceni cantati dalle *puellae* durante i festeggiamenti del 15 marzo; questi tratti, nel più generale ambito delle celebrazioni per il nuovo anno, costituirebbero l'indizio del patronato di Anna Perenna sul menarca delle donne e farebbero di questa data il giorno dedicato all'iniziazione femminile, «finalizzata alla certificazione dell'integrità della *virgo* ed alla riproduzione; il momento dell'istituzione si connota come inizio del flusso mensile, circoscritto nel periodo del primo mese dell'anno». <sup>49</sup> Recentemente sono tornati a ribadire questa tesi dapprima Carandini, il quale, focalizzando l'attenzione sul ciclico rinnovamento della natura all'inizio del nuovo anno, sostiene che «con il 15 marzo ... compare il primo e nuovo mestruo di ragazze ... in uno scatenarsi della sessualità femminile»; quindi Nobili, il quale ipotizza che il termine *cruor* sia usato metonimicamente per il «dono del menarca»; da ultimo Moret, che pone invece l'accento sul cambiamento di *status* e sulla funzione della donna nella società romana affermando che «allorché Marziale evoca il sangue verginale che allietta il bosco sacro di Anna Perenna fa allusione a un rito di passaggio – dalla condizione di vergine a quella di futura sposa». <sup>50</sup> Ma, come precedentemente accennato, la storica francese, nella sua imprescindibile monografia sulla vita delle *matronae* romane, è tornata a sostenere l'interpretazione del *virgineus cruor* come deflorazione delle vergini, in aperto contrasto con l'esegesi di Torelli: la Boels-Janssen, infatti, pur riconoscendo l'ampio uso del termine *cruor* con l'accezione di sangue mestruale, ritiene che sia «douteux que l'expression *virgineus cruor* ait évoqué pour les Romains ... le premier sang menstruel des fillettes», ma che «il est une autre occasion où coule le sang de la vierge, c'est lors du mariage»; <sup>51</sup> inoltre, essendo Anna una vecchia (*anus*), la Boels-Janssen aggiunge che «il est bien peu vraisemblable qu'on ait attribué à une femme ménopausée le patronage de la première menstruation des fillettes» e che, inoltre, «le conte des Noces de Mars auquel la tradition rattache la coutume des chansons grivoises du 15 mars confirme que la fête avait un rapport quelconque avec l'union

49 Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 71.

50 Carandini, *loc. cit.* (n. 5) 562; A. Carandini, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani* (Torino 2006) 344; M. Nobili, «Rus, seu potius domus. Note critiche agli epigrammi di Marziale a Giulio Marziale (4,64; 7,17)», in A. M. Morelli (ed.), *Epigramma longum. Da Marziale alla tarda antichità* (Cassino 2008) 327–371, a 353–354; Moret, *loc. cit.* (n. 10) 92. Similmente anche Fauth, *loc. cit.* (n. 25) 148, che ritiene Anna una tutrice della maturità sessuale, della abbondanza vegetale e animale, e Magini, *loc. cit.* (n. 22) 77, per il quale nel giorno del 15 marzo «il sangue della loro (*i.e.* ragazze) ultima mestruazione prima della consumazione del matrimonio viene versato nel frutteto sacro alla dea».

51 Boels-Janssen, *loc. cit.* (n. 22) 24.



sexuelle» e che questi versi osceni costituiscono «visiblement la violation volontaire d'un tabou, destiné à renforcer l'efficacité du rite». <sup>52</sup> In conclusione, un rito che celebrava la deflorazione delle giovani vergini romane, avvenuta sia nel corso dell'anno, ma anche e soprattutto durante la festa stessa, perché «au milieu de l'euphorie générale ... il ne devait pas être rare que des jeunes filles perdent leur virginité sous les tonnelles de feuillage édifiées à la hâte»; <sup>53</sup> con il sangue della deflorazione avente anche valenza beneaugurante, garante della fertilità dell'anno a venire. <sup>54</sup>

### 5. Menarca o deflorazione?

La diatriba sulle attività connesse al sangue virginale ed alla figura di Anna Perenna ha negli ultimi anni trovato nuova linfa in seguito al rinvenimento nel 1999 di una fontana consacrata alla dea, portata alla luce nella zona di Piazza Euclide; <sup>55</sup> questo eccezionale ritrovamento ha infatti condotto Wiseman all'elaborazione di un'ulteriore teoria, in considerazione della discrepanza tra tradizione annalistica e dato archeologico: infatti, se nei *Fasti Vaticani* il *nemus* della dea è detto al I miglio della *via Flaminia*, <sup>56</sup> d'altro canto i resti della fontana sono però stati rinvenuti ben distanti da tale luogo, grosso modo tra secondo e terzo miglio lungo la via consolare; lo storico inglese, sulla base di questa divergenza ed inoltre evidenziando il fatto che Ovidio non faccia alcun riferimento al 'sangue virginale', ha pertanto ipotizzato che il luogo di culto della dea sia stato spostato nel corso del I sec. d.C. e che «it is much easier to suppose that Martial was referring to a new situation, one that had come into being since Ovid's time». <sup>57</sup> Il culto, per di più, sarebbe stato spostato non solo topograficamente, ma anche calendarialmente, al 18 giugno, in connessione con il culto di Priapo – al quale le giovani spose avrebbero consacrato la loro verginità – in un periodo particolarmente adatto al matrimonio; così, il *virgineus cruor* tornerebbe nuovamente ad essere l'emblema della deflorazione, poiché «if Anna shared her grove and her June festival with Priapus and the goddess of love, that would account for her pleasure in the blood of virgins, as part of the celebration of marriage»; questa

52 Boels-Jannsen, *loc. cit.* (n. 22) 26, 33.

53 Boels-Jannsen, *loc. cit.* (n. 22) 34.

54 La Boels-Jannsen, *loc. cit.* (n. 22) 35, giunge addirittura ad ipotizzare che anticamente si potessero commettere violenze rituali sulle ragazze, al fine di favorire la fertilità dell'incipiente anno.

55 In merito vd. i recentissimi lavori di M. Piranomonte: «Ninfe, matrone e streghe alla fontana di Anna Perenna», *MediSec* 23 (2011) 123–149; «Anna Perenna. Un contesto magico straordinario», in M. Piranomonte/F. M. Simon (eds.), *Contesti magici. Contextos mágicos* (Roma 2012) 161–174; «Rome. The Anna Perenna fountain, religious and magical rituals connected with water», in A. Schäfer/M. Witteyer (eds.), *Rituelle Deponierungen in Heiligtümern der hellenistisch-römischen Welt* (Mainz 2013) 151–166.

56 Degrassi, *loc. cit.* (n. 24) 172: *Feriae Annae Perennae, via Flaminia ad lapidem primum*.

57 Wiseman, *loc. cit.* (n. 25) 59–60.

proposta è stata in seguito fatta propria anche da Nobili, secondo il quale «la *iunctura virgineus* o *virginis cruor* ... si è specializzata come facile eufemismo a indicare la deflorazione delle vergini», quale innovazione introdotta nel I sec. d.C. come parte dei rituali matrimoniali.<sup>58</sup>

Non è possibile in questa sede entrare nel merito della collocazione topografica dell'originario luogo di culto dedicato ad Anna Perenna; ci limitiamo semplicemente a notare che la fontana così rinvenuta, databile in epoca medio-imperiale, presenta però indubbie fasi di epoca precedente, documentate sia architettonicamente sia da materiali fittili ed *ex-voto*, risalenti almeno alla media repubblica:<sup>59</sup> il sito di Piazza Euclide risulta frequentato ben prima della metà del I sec. d.C. e la fontana già utilizzata come luogo sacro dal IV/III sec. a.C.<sup>60</sup> Oltretutto, quantunque non fosse del tutto inusuale lo spostamento di un culto, la sua soppressione o delocalizzazione richiedeva motivazioni e condizioni sicuramente eccezionali, e non una generica predisposizione di Tiberio, «*unsympathetic to the pleasures of the people*», a cui avrebbe fatto da contraltare una successiva apertura di carattere popolare da parte di Caligola, durante il cui regno il culto della dea sarebbe stato spostato «*to more spacious surroundings*»;<sup>61</sup> per di più, un eventuale spostamento del culto non avrebbe di per sé giustificato, né necessitato, anche la creazione di una nuova festività in una nuova data. D'altro canto, si deve però ammettere che Ovidio non potesse riferirsi alla fontana individuata sul finire del secolo scorso: l'espressione *non procul a ripis* (v. 524), in effetti, non si attaglia al sito di Piazza Euclide, ben distante dal Tevere;<sup>62</sup> però, se il poeta augusteo ci ha certamente lasciato un 'fermo immagine' della zona dell'attuale Porta del Popolo, è altresì vero che, dalla villa di suo cugino, Marziale potesse più verosimilmente riferirsi alla sottostante area lungo il I miglio della *via Flaminia*, piuttosto che alla più distante area dove è situata la fontana: in breve, quindi, si deve convenire come sia da escludere che Marziale abbia fatto riferimento ad un diverso *nemus* rispetto ad Ovidio e che, in conclusione, i luoghi descritti dai due autori debbano coincidere. Oltretutto, la teoria di un nuovo culto – o per lo meno di un nuovo rituale ad esso connesso – presuntamente intravedibile nei versi di Marziale, palesa in realtà un'evidente aporia: se infatti si accettasse questa proposta, il *cruor* come indizio della deflorazione nei rituali matrimoniali del 18 giugno resterebbe inevitabilmente privo di connessioni con la descrizione ovidiana delle celebrazioni del 15 marzo e totalmente slegato dal mito delle 'false nozze' di Marte e Minerva e dai versi osceni cantati dalle ra-

58 Wiseman, *loc. cit.* (n. 25) 59–60; Nobili, *loc. cit.* (n. 50) 346–347.

59 Piranomonte, *loc. cit.* (n. 25) 191–198.

60 Non conosciamo l'estensione del *nemus* della dea, nel quale doveva essere collocata la fontana, ma l'utilizzo del termine *plebs* da parte di Ovidio lascia presupporre che la comunità romana vi accorresse numerosa e che il bosco sacro fosse abbastanza ampio da poter accogliere un gran numero di persone.

61 Wiseman, *loc. cit.* (n. 25) 55.

62 Wiseman, *loc. cit.* (n. 25) 53–55; Heyworth, *loc. cit.* (n. 25) 49–50.



gazze; se dunque il ‘sangue verginale’ dovesse costituire un’innovazione del culto di Anna Perenna introdotta a metà del I sec. d.C., interpretabile come celebrazione delle nozze, dovremmo conseguentemente trovare un’ulteriore e diversa interpretazione per il mito e per l’atteggiamento licenzioso delle giovani romane alle idi di marzo, certamente non giustificabile semplicisticamente come festeggiamenti per il nuovo anno. Ma in realtà non è necessario ipotizzare un culto *ad hoc* per giustificare il *cruor* di cui si rallegrava il bosco sacro di Anna Perenna; tra i brani di Marziale ed Ovidio, invero, vi è un legame, sia narrativo che formale, decisamente patente, costituito dalla presenza in entrambi i contesti della componente femminile: infatti, se da un lato nell’*incipit* della vicenda amorosa tra Marte e Minerva sono protagoniste le *puellae*, d’altro canto nell’epigramma di Marziale troviamo impiegato l’aggettivo *virgineus*, il cui senso è tanto quello di ‘virgineo’ quanto quello di ‘da fanciulla’.<sup>63</sup> Sono quindi le ragazze, sia con Ovidio nella vicenda delle ‘false nozze’ che con il *nemus* di Marziale, le attrici principali della narrazione perché molto verosimilmente dovevano essere proprio le *puellae*, le *virgines*, l’elemento centrale nelle celebrazioni in onore di Anna Perenna: in altri termini, il *virgineus cruor* non può essere realmente colto nel suo vero significato senza una sinottica contestualizzazione degli *obscena* cantati dalle fanciulle romane e del mito che coinvolge Marte e Minerva. Che poi nel testo di Ovidio manchi un riferimento al ‘sangue verginale’ non può certo costituire una prova inconfutabile dell’assenza di tale rituale in epoca augustea: i *Fasti* avevano tutt’altro che ambizioni cronachistiche e nel pur ampio spazio occupato nel terzo libro dalla figura di Anna Perenna, la quasi totalità dei versi è in realtà dedicata ai tre miti eziologici dal chiaro stampo elegiaco, con l’unica cura descrittiva riservata dal poeta, in apertura del brano del 15 marzo, ai festeggiamenti per il nuovo anno.

Ma non è soltanto l’idea di un nuovo culto a fare difficoltà; la stessa esegesi del ‘sangue verginale’ come risultato della deflorazione, infatti, non è esente da inesattezze. Il termine *cruor*, oggetto della disputa interpretativa, già anticamente era stato considerato giustamente in stretto rapporto semantico con il sostantivo *sanguis*, il primo indicante il sangue emesso, ‘che cola’, ed il secondo invece quello in circolazione nel corpo;<sup>64</sup> la Boels-Jannsen, sulla base di tale dualismo, ha pertanto proposto di considerare il *cruor* come il sangue fuoriuscente «d’une blessure infligée à la vierge par son époux», come perdita della verginità nella consumazione delle nozze.<sup>65</sup> In realtà, come dettagliatamente dimostrato dalla Mencacci, l’impiego di questo sostantivo con tale accezione non è mai do-

63 Cfr. Walde/Hofmann, *loc. cit.* (n. 12) 2.799; Ernout/Meillet, *loc. cit.* (n. 12) 1307–1308.

64 Cfr. Ernout/Meillet, *loc. cit.* (n. 12) 272; *TLL* 4.1, s.v. *cruor*, 1241–1246. Sul tema vd. inoltre il più che esaustivo lavoro di F. Mencacci, «Sanguis/cruor. Designazioni linguistiche e classificazione antropologica del sangue nella cultura romana», *MatTestiCl* 17 (1986) 25–91.

65 Boels-Jannsen, *loc. cit.* (n. 22) 24.

cumentato nel latino classico;<sup>66</sup> quello di Marziale sarebbe dunque un improbabile *hapax*, poiché non esaurientemente supportato dagli esempi citati dalla studiosa, tutti di epoca tardo-imperiale.<sup>67</sup> Al contrario, un confronto più che puntuale è piuttosto con un passo del coevo Columella, nel quale si fa riferimento al sangue catameniale proprio con il termine *cruor*:<sup>68</sup> infatti, in tutt'altro contesto rispetto a quello del *nemus* della dea, al fine di bonificare i campi dagli insetti, si consiglia di condurre una *femina quae iustis tum demum operata iuvencae* intorno ad *areolas et saepem*; si ha, così, un preciso riscontro lessicale con i versi di Marziale, essendo impiegato il medesimo sostantivo esattamente per indicare la comparsa del menarca nelle fanciulle. Ma continuando l'esame delle motivazioni addotte dalla Boels-Janssen a sostegno della sua tesi, si deve immediatamente muovere una nuova e sostanziale obiezione, confutando l'assunto che il *gaudium* caratterizzante la festa dovesse stridere con la comparsa della prima mestruazione: è noto che nel mondo antico il sangue mestruale ha sempre avuto una forte valenza negativa, una marcata connotazione di impurità,<sup>69</sup> e

66 Mencacci, *loc. cit.* (n. 64) 28–48. Il termine *cruor* è più generalmente connotato da valenze negative, legato alla morte ed alla violenza e conseguentemente causa di sensazioni di repulsione, ma meno frequentemente anche connesso con accezione positiva alla vittima sacrificale; le ultime due accezioni documentate per il sostantivo sono la perdita del sangue che si verifica con il ciclo mestruale ed il sangue del parto.

67 La Boels-Janssen, così come Rose, Wiseman e Nobili, ha proposto di trovare dei riferimenti puntuali a questo uso del sostantivo *cruor* in tre diversi passi (Auson., *Cent.*, 118–121; Claud., *Carm. Mai.*, 14.26–30; Maxim., 5.131–132); ma tutti gli autori in questione sono ben lontani, sia cronologicamente che soprattutto culturalmente, dal contesto storico e culturale del I sec. d.C. in cui opera Marziale, oltre modo distanti dalla ritualità propria della religione romana, essendo la loro attività collocabile tra la seconda metà del IV ed addirittura la prima metà del VI sec., ormai quindi in epoca cristiana.

68 Colum., 10.357–362: *At si nulla valet medicina repellere pestem, / Dardaniae veniunt artes nudataque plantas / femina, quae iustis tum demum operata iuvencae / legibus obsceno manat pudibunda cruore, / sed resoluta sinus, resoluta maesta capillo, / ter circum areolas et saepem ducitur horti.*

69 Gli esempi nella letteratura antica sono innumerevoli, specialmente in Plinio (che dedica grande attenzione al tema nel libro 28), ma anche in Columella e Festo. Il sangue mestruale era visto come fonte di potere e pericolo, essenzialmente 'inquinante'; la terminologia impiegata in riferimento alle donne mestruate è, d'altro canto, sempre ed inconfutabilmente negativa, con sostantivi indicanti contaminazione ed impurità, contagio e morte, in particolar modo in relazione all'ambito agricolo. Ma il potere distruttivo della mestruazione, in quanto riconosciuto come meccanismo naturale di purificazione del corpo femminile, se debitamente controllato poteva avere anche effetti benefici, a protezione dei campi e della casa. Ciononostante, «despite the dear signs of social awkwardness towards these subjects perhaps the most surprising aspect of the evidence we have is the lack of any clear indicator of religious pollution surrounding menstruation and menstrual blood. At no point is it suggested that a woman or a man contaminated by the stain of menstrual blood is to be excluded from religious sites or ceremonies»: J. Lennon, «Menstrual Blood in Ancient Rome. An Unspeakable Impurity», *Cl-Mediaev* 61 (2010) 71–87, a 82; per una letteratura sul tema e per le fonti in merito vd. *ibidem*. L'impurità del sangue mestruale è inoltre ben documentata anche in numerose moderne società tribali: J. G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione* (Torino 1950) 1.350–351; 2.313–314.

certamente non faceva eccezione il menarca, la cui comparsa era anzi motivo di pratiche di isolamento e di tabù;<sup>70</sup> però il clima gioioso delle celebrazioni connesse con l'apparire del ciclo mestruale non può destare stupore: il menarca, invero, non rappresentava soltanto una altrimenti riconosciuta condizione di impurità per la donna, ma, in quanto primo ciclo mestruale della fanciulla, soprattutto ne documentava l'avvenuto passaggio dall'adolescenza all'età adulta; e con tale valenza era pertanto motivo sia di solenni rituali ma anche e soprattutto, come in qualsiasi passaggio di *status*, di festeggiamenti:<sup>71</sup> il clima gioioso è anzi giustificato perché questo evento certificava per le ragazze la nuova condizione di *viripotentes*, che le qualificava in grado di generare e di sposarsi e che, dunque, prefigurava il cambiamento più importante nella loro vita all'interno della società, ovvero il passaggio dalla *familia* paterna a quella del futuro marito.<sup>72</sup> Si deve inoltre chiarire, come ulteriore appunto, che i festeggiamenti per

70 Moderni studi antropologici documentano della perpetuazione di questa prassi in varie comunità, dall'Australia, all'Africa, alle Americhe: le modalità sono ovviamente diverse di caso in caso, ma il comun denominatore che lega i vari episodi è la segregazione cui erano costrette le ragazze al momento dell'ingresso nella pubertà: Frazer, *loc. cit.* (n. 69) 2.302–313; M. Eliade, *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione* (Brescia 1980) 67–90; B. Lincoln, *Diventare dea. I riti di iniziazione femminile* (Milano 1983) 131–154; *idem*, s.v. *Iniziazioni femminili*, in M. Eliade (ed.), *Enciclopedia delle Religioni. Il rito: oggetti, atti, cerimonie 2* (Milano 1994) 311–316.

71 Eliade, *loc. cit.* (n. 70) 69–71. A. Brelich, *Paidés e Parthenoi* (Roma 1969) 22, afferma: «mentre il rito di pubertà si celebra nell'esclusivo interesse dell'individuo e nell'ambito della famiglia, l'iniziazione è un rito pubblico, il che vuol dire che essa è celebrata dalla comunità come tale; ora, se la comunità è la parte attiva nella celebrazione, è chiaro che essa ne è anche la parte interessata». E con K. Dowden, *Death and the Maiden. Girls' Initiation Rites in Greek Mythology* (London 1989) 193, possiamo aggiungere che «they (*i.e.* initiations) are not the result of diffusion or of random spontaneous growth, but an essential part of human nature ... They reflect our perception of the world and of ourselves as existing in certain states or conditions which last for a while and then change regularly into others. In many ways the most important change is from childhood to adulthood, from dependence to responsibility, one which in a sense create us».

72 Fest., 296L: *Pubes et qui pubem generare potest. Is incipit esse a quattuordecim annis: femina a duodecim viri potens, sive patiens, ut quidam putant* (in merito vd. Macrob., *Sat.*, 7.7.6). L'espressione *viripotens* nasce come nozione tecnico-giuridica, conosciuta con certezza a partire dal I sec. d.C. e costituitasi come tale per lo meno nei due o tre secoli precedenti nell'uso della giurisprudenza, in opposizione a *pubes*: con il sostantivo 'pubere', infatti, si indicava l'*adulescens*, termine che nel glossario di Festo è comunemente impiegato per indicare l'inizio dell'età adulta; lo stesso valore, pertanto, deve essere attribuito a *viripotens*, indicante la ragazza che aveva ormai raggiunto la maturità sessuale: S. Tafaro, *Pubes e Viripotentes nella esperienza giuridica romana* (Bari 1988) 23–28. L'età indicata da Festo per tale cambiamento di *status* è quella di 12 anni, ma in realtà questo passo è dubbio, a volte emendato con *aquodecem*, lettura che abbasserebbe a 10 anni il momento in cui le ragazze acquisivano la condizione di *viripotentes*: Tafaro, *supra*, 32–38; come d'altronde sembrerebbe testimoniato dalla precoce età cui spesso giungevano al matrimonio: infatti, la discrezionalità dei padri fu sempre notevole e l'uso di sposare le fanciulle in tenera età diffusissimo: Tafaro, *supra*, 143–144 n. 30; B. D. Shaw, «The age of Roman girls at marriage: some reconsiderations», *JRS* 77 (1987) 30–46; R. Frasca, *Educazione e formazione a Roma. Storia, testi, immagini* (Bari 1996) 135–136.

questa promozione post-puberale non richiedevano, evidentemente, che il menarca comparisse effettivamente per tutte le ragazze nel medesimo giorno, alle idi del mese di marzo – cosa d’altro canto impossibile –; ma proprio in considerazione del fatto che l’acquisizione della nuova condizione di donna riguardava l’intera comunità, i singoli e puntuali momenti che segnavano la maturità sessuale di ciascuna ragazza, sparsi diacronicamente nell’arco dell’anno, dovevano essere ritualizzati, ovvero controllati, in un’unica data: il 15 marzo altro non era che il giorno predisposto alla certificazione sociale della raggiunta maturità sessuale da parte delle fanciulle, il giorno in cui la comunità ne riconosceva e ne celebrava la nuova condizione di *viripotentes*. Tanto meno valida, in quanto errata, è infine l’ultima critica mossa dalla studiosa, che ritiene inverosimile che si attribuisse ad una ‘vecchia’ il patronato sulla comparsa del menarca: è infatti noto che proprio nei periodi di segregazione successivi alla comparsa del primo sangue mestruale il ‘passaggio’ avveniva sotto la guida delle donne anziane della comunità, il cui compito era quello di educare e di istruire le giovani donne alla sessualità, alle usanze ed alle tradizioni della società.<sup>73</sup>

#### 6. *Sunt quibus haec Luna est*<sup>74</sup>

Un ulteriore e fondamentale indizio a favore dell’interpretazione del *cruor* come sangue catameniale deve considerarsi la collocazione suburbana del *nemus* della dea: il bosco sacro, infatti, posto *ad lapidem primum via Flaminia*, si apriva in prossimità della cinta muraria serviana, nel I sec. d.C. ormai inglobato nel tessuto urbano di Roma ma comunque al di fuori del *pomerium*; ora, come precedentemente ricordato, al momento della comparsa del menarca le ragazze erano

Prassi d’altronde certificata dagli stessi autori antichi (Tac., *Germ.*, 20.6; Plut., *Num.*, 26.1–3) e che dovette persistere fino all’epoca imperiale, se si fu costretti addirittura a promulgare varie leggi contro coloro che avessero rapporti sessuali con ragazze non ancora viripotenti: Tafaro, *supra*, 188. Allo stesso modo, anche i quattordici anni indicati da Festo come soglia per la pubertà dei *pueri* sembrerebbero in realtà in contrasto con i dati delle fonti, poiché i brani di Gellio (10.28.1–2), Livio (22.57.9; 25.5.8) e Plutarco (*C. Gracch.*, 5.1) concordemente indicano invece i 17 anni di età per il momento dell’assunzione della *toga virilis* da parte degli *iuvenes* romani.

73 Brelich, *loc. cit.* (n. 71) 43, 109 n. 157; Eliade, *loc. cit.* (n. 70) 68; M. Eliade, s.v. *Iniziazione*, in M. Eliade (ed.), *Enciclopedia delle Religioni. Il rito: oggetti, atti, cerimonie* 2 (Milano 1994) 301–306. Una figura simile, anche se interveniva solo in connessione al matrimonio, era presente anche nella società romana, ovvero la *pronuba*: costei, invero, aveva il compito di iniziare ai segreti dell’unione sessuale la *nubenda*; non era necessariamente una donna anziana ma, come dice Varrone (Serv., *Aen.*, 4.166), era una donna *quae ante nupsit et quae uni tantum nupta est: ideoque auspices deliguntur ad nuptias* (Fest., 282L: *pronubae adhibentur nuptis, quae semel nupserunt*). Erano in sostanza delle donne che avevano raggiunto da tempo la maturità sessuale e che avevano il compito di iniziare le giovani ragazze alla nuova vita coniugale; e nel mito delle ‘false nozze’ alcuni studiosi hanno ritenuto di vedere Anna Perenna proprio nelle vesti di *pronuba*: Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 64; Boels-Janssen, *loc. cit.* (n. 22) 34; Moret, *loc. cit.* (n. 10) 92–93.

74 Ov., *Fast.*, 3.657: *Sunt quibus haec Luna est, quia mensibus impleat annum.*



ritualmente soggette ad un periodo di segregazione all'esterno della comunità: pertanto, l'ubicazione all'esterno del recinto sacro della città doveva fare di questo *nemus* suburbano, anche se ovviamente solo in forme simboliche, il luogo dell'isolamento per le giovani romane, il luogo nel quale ritualizzare il delicato momento del cambiamento di *status*. Si deve inoltre aggiungere che nei rituali di iniziazione, il periodo di margine cui erano obbligati gli iniziandi era in vari casi concepito proprio all'interno di un bosco: la scelta di siffatti luoghi, in effetti, non soltanto comportava un allontanamento fisico dall'abitato, ma simboleggiava anche la vita nella natura selvaggia, non ancora regolata dalla *civitas*; quindi un ritorno ad una condizione pre-sociale, presupposto necessario prima di rientrare come nuovi membri nella comunità. Si deve per di più sottolineare come non sia priva di significato anche la collocazione *non procul a ripis*: in effetti, è altresì noto che nei luoghi di segregazione rituale femminile fosse altrettanto frequente anche la presenza di corsi o specchi d'acqua, la cui valenza era chiaramente lustrale, una purificazione imprescindibile con la comparsa del ciclo mestruale.<sup>75</sup> Pertanto, la collocazione suburbana del bosco sacro della dea, nelle immediate vicinanze del Tevere, è un'indubitabile conferma dell'interpretazione dei rituali del 15 marzo come celebrazioni per l'apparizione della prima mestruazione: un bosco nei pressi del fiume quale simbolo della condizione pre-sociale e funzionale alla purificazione.<sup>76</sup> D'altro canto, nel contesto di queste cerimonie extrapomeriali per il passaggio dalla condizione di *puella* a quella di *nubenda*, la presenza della *anus* Anna non era affatto fuori luogo, ma al contrario era necessaria, poiché la dea incarnava l'esperienza, la guida sotto la cui protezione le fanciulle acquisivano la consapevolezza della raggiunta maturità sessuale; e d'altronde si deve riconoscere che alla figura della vecchia dea, connessa al continuo perpetuarsi del tempo e al continuo fluire delle acque, legata al simbolismo della fecondità e della rigenerazione, ben si confà anche la connotazione lunare indicata da Ovidio e posta in evidenza da numerosi studiosi;<sup>77</sup> questa caratteristica, però, non doveva essere di secondario rilievo: infatti, oltre al riferimento ovidiano, l'associazione tra l'astro notturno ed Anna Perenna è sicuramente rimar-

75 Sulla segregazione rituale nei boschi e sulla presenza dell'acqua vd. Brelich, *loc. cit.* (n. 71) 29–30, 66 n. 48; A. Van Gennep, *I riti di passaggio* (Torino 1981) 65; Dowden, *loc. cit.* (n. 71) 104–105.

76 I festeggiamenti per il nuovo anno, è evidente, non giustificano – ma neppure contrastano con – la collocazione topografica del *nemus* di Anna Perenna; la peculiare posizione ed il particolare contesto naturale del sito, dunque, non possono che derivare dalla primigenia connotazione della dea quale madre e nutrice, in particolare dalla sua funzione di tutrice delle ragazze al sopraggiungere del menarca.

77 Preller, *loc. cit.* (n. 25) 306, per primo sottolineò questa connotazione della dea; ipotesi successivamente più volte ribadita: Meltzer, *loc. cit.* (n. 25) 357; Saglio, *loc. cit.* (n. 25) 270; Bayet, *loc. cit.* (n. 25) 97; Fauth, *loc. cit.* (n. 25) 147; Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 64; Boels-Jannsen, *loc. cit.* (n. 22) 28–31; Perea, *loc. cit.* (n. 33) 191–192; Carandini, *loc. cit.* (n. 5) 562. Come sostiene M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (Torino 1954) 190–192, le ierofanie lunari possono appunto raccogliersi attorno ai temi della fecondità, della rigenerazione periodica, del tempo e del destino, del cambiamento segnato dall'opposizione luce-oscurità.

cata anche dalla particolare data scelta per le celebrazioni in onore della dea, nel giorno della prima luna piena dell'anno arcaico. Non è certamente necessario ribadire l'importanza che le civiltà antiche tributavano alla luna, astro che condizionava abitudini e tempi della vita umana, privata e comunitaria;<sup>78</sup> e va evidenziato come già gli autori antichi fossero consapevoli dell'influsso che la luna esercitava sul mondo inanimato, su flora e fauna, sugli esseri umani in generale ed in particolar modo sulla vita femminile:<sup>79</sup> difatti, la luna era l'astro muliebre per eccellenza ed il ciclo biologico della donna era considerato come solidale con le fasi lunari.<sup>80</sup> E d'altronde, era proprio una dea 'lunare', la dea *Mena*, ben nota in età repubblicana, a sovrintendere più in generale alla mestruazione femminile; ciclo mestruale indicato, da Varrone, nuovamente con il sostantivo *cruor*.<sup>81</sup>

Ma a farci propendere per il significato di 'sangue mestruale' è soprattutto il più ampio contesto religioso del ciclo festivo di marzo in cui è inserita la festività di Anna Perenna: ci troviamo infatti in un clima di rituali di rinnovamento legati al nuovo anno, nel mese dell'arrivo della primavera;<sup>82</sup> ma con le idi di marzo, e sino al 23 dello stesso mese, siamo però ancora in un periodo in cui le nozze sono proibite, come indica chiaramente il mito delle 'false nozze'<sup>83</sup> e come

78 C. Préaux, *La lune dans la pensée grecque* (Bruxelles 1970) 64–155; Eliade, *loc. cit.* (n. 77) 158–192; L. S. Lunais, *Recherches sur la Lune, I. Les auteurs latins de la fin des Guerres Puniques à la fin du règne des Antonins* (Leiden 1979) 78–80; A. Le Boeuffe, *Astronomie, Astrologie. Lexique latin* (Paris 1987) 169.

79 Per le fonti sull'argomento cfr. Préaux, *loc. cit.* (n. 78) 88–91; Lunais, *loc. cit.* (n. 78) 74–78; Le Boeuffe, *loc. cit.* (n. 78) 168–169; D. Gourevitch, «La lune et les règles des femmes», in B. Bakhouch/A. Moreau/J.-C. Turpin (eds.), *Les astres. Les correspondances entre le ciel, la terre et l'homme. Les «sourvivances» de l'astrologie antique 2* (Paris 1996) 85–99.

80 Préaux, *loc. cit.* (n. 78) 88–89; Eliade, *loc. cit.* (n. 77) 169–175; Lunais, *loc. cit.* (n. 78) 105–115; Boels-Janssen, *loc. cit.* (n. 22) 12.

81 August., *De civ. D.*, 4.11: *ipse sit dea Mena, quam praefecerunt menstrui feminarum; 7.2–3: sed ibi est et dea Mena quae menstruis fluoribus praeest quamvis Iovis filia tamen ignobilis. Et hanc provinciam fluorum menstruorum in libro selectorum deorum ipsi lunoni idem auctor (i.e. Varrone) adsignat, quae in diis selectis etiam regina est et hic et tamquam Iuno Lucina cum eadem Mena privigna sua eidem cruori praesidet.* Teonimo etimologicamente legato alla radice indoeuropea \*men- (PIE \*meh<sub>1</sub>-n-s-), all'origine del greco μήν, μηνός / μείς 'mese' e μήνη 'luna' e del latino *mensis*, -is 'mese', inteso nella primitiva accezione di 'mese lunare', ma anche dell'aggettivo *menstruum*, 'relativo al mese', che nella forma plurale *menstrua* indica le mestruazioni, in quanto accadimento che si verifica mensilmente: Ernout/Meillet, *loc. cit.* (n. 12) 705; Walde/Hofmann, *loc. cit.* (n. 12) 2.68; Semerano, *loc. cit.* (n. 25) 1.180–182, 2.472; de Vaan, *loc. cit.* (n. 25) 373.

82 Come sostiene Brelich, *loc. cit.* (n. 71) 23, «l'iniziazione delle nuove leve rappresenta quasi sempre la festa più importante della comunità, una festa a carattere di capodanno, se annuale». Vd. anche: Eliade, *loc. cit.* (n. 70) 12; Dowden, *loc. cit.* (n. 71) 201–202.

83 La vicenda delle 'false nozze' deve essere riconosciuta come uno dei pochi miti tipicamente romani, non originati dal sincretismo con la religione greca e dal conseguente apporto mitografico: vd. Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 57–67; Coarelli, *loc. cit.* (n. 4) 213–214; infatti, il carattere evermeristico della vicenda mitica è palese, se si considera come le tre divinità coinvolte, Marte Minerva ed Anna Perenna, siano anche strettamente connesse da un punto di vista religioso-CALENDARIALE nel mese di marzo e come la trama che lega i protagonisti di questo mito non ab-



d'altronde ci è anche attestato dalle fonti.<sup>84</sup> Minerva, infatti, non sposa Marte, ma sarà la sua *alter ego* sabina, *Nerio*, a sposare il dio nel giorno del *Tubilustrium*, quando finalmente terminerà il ciclo di *lustrationes*;<sup>85</sup> è pertanto inverosimile che proprio in tale contesto si celebrasse la consumazione delle nozze, in un pe-

bia un corrispettivo nella mitologia ellenica. Ma la *vulgata* moderna è tutt'altro che concorde: sono numerosi, invero, coloro che sostengono il carattere non genuinamente romano del matrimonio tra due divinità, vedendovi una componente elegiaca attribuibile ad una tarda influenza dell'*interpretatio* greca, partendo da un mito con protagonisti Ares ed Atena e quindi rivisitato in chiave romana da poeti di epoca imperiale: A. Aust, *Die Religion der Römer* (Münster 1899) 19–21; Warde Fowler, *loc. cit.* (n. 12) 59–62; Wissowa, *loc. cit.* (n. 12) 26–28; E. C. Evans, *The cults of the Sabine territory* (New York 1939) 161–162; Scullard, *loc. cit.* (n. 25) 248 n. 114; S. Hinds, «Arma in Ovid's *Fasti*. Part 1: genre and mannerism», *Arethusa* 25.1 (1992) 81–112, a 100–101; R. Schilling, *Ovide. Les Fastes. Livres 1–3* (Paris 1992) 161 n. 232; C. R. Phillips, s.v. *Minerva. Cult*, in H. Cancik/H. Schneider (eds.), *Brill's New Pauly* 8 (Leiden 2006) 939–943. Per Dumézil, *loc. cit.* (n. 33) 222–223, si tratta invece di una creazione *a posteriori*, dovuta alla connotazione plebea di Anna Perenna e di Marte; altri studiosi, focalizzando l'attenzione sul carattere comico-burlesco della vicenda mitica e sulla licenziosità dei canti delle fanciulle durante la festa, ritengono di poterne attribuire l'origine all'opera di Decimo Laberio, mimo di cui sono noti solo due frammenti (CRF<sup>2</sup> 2.279): Meltzer, *loc. cit.* (n. 25) 356; Immisch, *loc. cit.* (n. 37) 186; Littlewood, *loc. cit.* (n. 47) 316; J. F. Miller, *Ovid's Elegiac Festivals. Studies in the Fasti* (Frankfurt am Main 1991) 138; C. Newlands, «Transgressivus Acts. Ovid's treatment of the Idus of March», *Classical Philology* 91.4 (1996) 320–338, a 331; S. Viarre, «Ovide, *Fastes* 3, 524–695. De la mise en scène de la fête d'Anna Perenna à l'animation théâtrale de deux sujets de mime», in I. Jouteur (ed.), *La théâtralité de l'oeuvre ovidienne* (Paris 2009) 225–231; U. Egelhaaf-Gaiser, «Jahresfest am Tiberufer: Anna Perenna und die 'Topographie der Zeit' in Ovid», in F. Mundt (ed.), *Kommunikationsräume im kaiserzeitlichen Rom* (Berlin 2012) 197–226, a 206–207. Prova ne sarebbe il verso 535, dove Ovidio afferma *illic et cantant quicquid didicere theatris*; ma in realtà non vi è alcun collegamento tra i canti appresi in teatro ed il mito delle 'false nozze', essendo i primi espressamente ricordati nella descrizione delle celebrazioni legate al nuovo anno, separati dalla vicenda amorosa dai ben 140 versi delle narrazioni della Anna punica e della vecchia di *Bovillae*, che nulla hanno di licenzioso o di comico; va inoltre ricordato come Ovidio specifichi che siano le fanciulle a pronunciare oscenità, adducendo a motivo di ciò la vicenda comica tra Marte e Minerva: se la scurrilità fosse stata effettivamente un portato della tradizione teatrale romana, perché limitarla soltanto alle ragazze? Piuttosto è probabile che fosse la commedia a derivare dal mito, con Ovidio che avrebbe potuto prendere spunto dal testo di Laberio per la sua descrizione della festa nel terzo libro dei *Fasti*: Preller, *loc. cit.* (n. 25) 304; Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 58; Perea, *loc. cit.* (n. 33) 190 n. 1; Moret, *loc. cit.* (n. 10) 78.

84 Ov., *Fast.*, 3.393–394: *Nubere siqua volens, quamvis properabitis ambo / differ; habent parvae commoda maga morae*; Porph., *Hor. Sat.*, 2.2.209: *ob quam rem Maio mense religio est nubere, et item Martio, in quo de nuptiis habito certamine a Minerva Mars victus est, et obtenta virginitate Minerva Neriene est appellata*. Sui giorni non propizi o in cui era espressamente vietato contrarre matrimonio, vd. K. K. Hersch, *The Roman Wedding. Ritual and Meaning in Antiquity* (Cambridge 2010) 44–51.

85 Non è condivisibile l'affermazione di Carandini, *loc. cit.* (n. 50) 344, per il quale «il 19 marzo, alle *Quinquatrus*, Marte sposa Neriene e dà vita all'istituzione matrimoniale»: se è infatti vero che le nozze tra Marte e Nerio certificano ormai la possibilità di contrarre matrimonio, questo però non avviene il 19 marzo, ma soltanto 4 giorni più tardi, al termine del periodo lustrale, ovvero con il *Tubilustrium*, quando si sacrificava alla *fortis dea Nerio*.

riodo in cui era fatto espressamente divieto di contrarre matrimonio.<sup>86</sup> Va altresì considerato che soltanto due giorni dopo i festeggiamenti in onore di Anna Perenna la comunità romana celebrava la festività dei *Liberalia*, durante la quale veniva certificato l'ingresso nel corpo civico dei *pueri* romani: infatti il 17 marzo era il giorno adibito all'acquisizione della *toga virilis*, quando i fanciulli abbandonavano definitivamente le *insignia pueritiae*<sup>87</sup> ed acquisivano lo *status* di *iuvenes* alla presenza della dea *Iuventas* sul Campidoglio; la dea, e verosimilmente anche il culto tributatole in queste forme, hanno oltretutto un'origine molto remota, risalente secondo la tradizione al periodo regio, un dato che ci può far collocare questa connessione tra la dea e la *iuventas* romana agli albori di Roma.<sup>88</sup> Ma la stretta relazione calendariale tra Anna Perenna e *Liber Pater* non è forse l'unico nesso tra le due festività, ché al contrario mostrano altre assonanze: da Varrone ed Ovidio sappiamo, invero, che nel giorno dei *Liberalia* vecchie donne coronate di edera (*anus hedera coronatae*), definite sacerdotesse di Libero, sedevano lungo le strade della città vendendo i *liba*, focacce sacrificali, agli eventuali acquirenti (*cum libis ... pro emptore sacrificantes*);<sup>89</sup> ora, il *libum*, offerta particolarmente cara a *Liber Pater*, è però presente significativamente anche nella vicenda mito-storica della vecchia Anna di *Bovillae* che, all'epoca della secessione della plebe sul Monte Sacro, avrebbe sfamato il popolo proprio con tali focacce; e d'altro canto, a distribuire i *liba* durante i *Liberalia* erano delle vecchie donne, così come era una vecchia la *anus* Anna Perenna: ritengo, dunque, che i rimandi simbolici espressi dal mito e dal rito non possano essere casuali,

86 Vd. Cinaglia, *loc. cit.* (n. 2).

87 La *toga praetexta* e la *bulla* erano i più importanti segni distintivi dell'infanzia, entrambe indossate con funzione apotropaica dai fanciulli romani ed abbandonate al momento dell'acquisizione della *toga virilis*.

88 La dea *Iuventas* è colei che certifica il cambiamento di *status* dei giovani romani (August., *De civ. D.*, 4.11: *quae post praetextam excipiat iuvenalis aetatis exordia*; Serv., *Aen.*, 4.32: *iuventa autem pro iuventate accipiendum: nam 'Iuventa' dea illius aetatis est, 'iuventas' aetas ipsa iuvenilis, 'iuventus' iuvenum multitudo*; Tert., *Nat.*, 2.11: *dea novorum togatorum*); il rituale si compiva con il pagamento di un tributo alla dea da parte del giovane, una prassi che secondo la tradizione sarebbe stata istituita da Servio Tullio (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 4.15.5). Alla dea *Iuventas* erano consacrati in epoca storica un'*aedicula* ed un'*ara* dentro la struttura templare capitolina, all'interno della cella di Minerva (Plin., *Nat.*, 35.108); ma l'origine stessa del culto della dea è innegabilmente molto risalente, dal momento che l'antiquaria romana la ricorda in relazione alla leggenda della costruzione del *Capitolium* (Liv., 5.55.7; Dion. Hal., *Ant. Rom.*, 3.69.3–5): è indubbio, pertanto, che la tradizione individui in questa divinità uno dei culti fondanti della religione romana, inamovibile seppur dinanzi al nascente principale culto statale.

89 Varro, *Ling.*, 6.14: *Liberalia dicta, quod per totum oppidum eo die sedent sacerdotes Liberi anus hedera coronatae cum libis et foculo pro emptore sacrificantes*. Ovidio, nel terzo libro dei *Fasti*, dedica quasi per intero alla spiegazione di questa prassi il testo sulla festa dei *Liberalia* (vv. 725–790): in base ad una delle esegesi proposte, *Liber Pater* avrebbe istituito le libagioni agli dei e dal suo inventore avrebbe preso il nome la focaccia sacra, il *libum* (vv. 733–734: *nomine ab auctoris ducunt libamina nomen / libaque, quod sanctis pars datur inde focus*).

anche in considerazione del legame calendariale e culturale tra le due festività.<sup>90</sup> Ma possiamo forse aggiungere un ultimo tassello a questo già articolato quadro: in effetti, Nevio ci riporta una tradizione per la quale nella giornata dei *Liberalia* vi era una certa licenziosità nel linguaggio, poiché si era soliti parlare *libera lingua*;<sup>91</sup> una prassi che si presenta come abitudine consolidata già per l'età medio-repubblicana e per la quale, pertanto, si possono presumere connotati di notevole antichità. Ora, il carattere scommatico che si può intravedere dietro questa affermazione era proprio, d'altro canto, anche delle celebrazioni del 15 marzo, quando più precisamente erano le fanciulle a poter pronunciare motti scurrili (*obscaena* e *certa probra*); anche se la licenziosità descritta per il 17 marzo sembra più generalizzata rispetto alla festa di Anna Perenna, data la presenza del verbo *loquimur*, si deve, a tal proposito, porre in evidenza come, durante le iniziazioni, i partecipanti a tali riti utilizzassero frequentemente un linguaggio volgare e che gli stessi fossero al contempo spesso bersaglio di motti salaci:<sup>92</sup> non credo, pertanto, sia inverosimile attribuire la natura di questo linguaggio scurrile, ben documentato per le ragazze ed ipotizzabile per i ragazzi, ad una prassi dalla valenza apotropaica nel più ampio contesto dei rituali di passaggio della *iuventus* romana nel primo mese dell'anno.<sup>93</sup> Così, il triduo tra 15 e 17 marzo, con Anna Perenna a vegliare sul raggiungimento della maturità sessuale delle fanciulle e *Liber Pater* a sancire l'ingresso nella comunità come *iuvenes* per i ragazzi, viene a costituire un unico ciclo festivo all'inizio dell'anno,

90 Torelli, *loc. cit.* (n. 1) 65–66; Moret, *loc. cit.* (n. 10) 87. Anche Perea, *loc. cit.* (n. 33) 203, ha rilevato questa connessione tra Anna Perenna e *Liber Pater* dovuta alle focacce sacre; al contrario, Miller, *loc. cit.* (n. 10) 208, ha invece sostenuto che la vicenda mitica di Anna Perenna come salvatrice della plebe sia «evidently spun out of the custom at the Liberalia» e che la presenza femminile sia giustificata dal connotato bacchico della festa.

91 Paul. Fest., 103L: *Liberalia ... Naevius: libera lingua loquimur ludis Liberalibus.*

92 Van Gennepe, *loc. cit.* (n. 75); Brelich, *loc. cit.* (n. 71) 108 n. 152; Hersch, *loc. cit.* (n. 84) 153. Magini, *loc. cit.* (n. 22) 77, sostiene che in questa licenziosità denotata dalle ragazze si debba vedere «una tipica operazione pre-matrimoniale, di addio al nubilato».

93 Rimanendo in tema di motteggio, ritengo sia interessante riportare la testimonianza di Giovanni Lido (*Mens*, 4.56): infatti, seppur tardo e riflesso ormai di una società fortemente impregnata della religiosità cristiana, il passo dello scrittore bizantino ci riferisce di una particolare prassi in cui le donne, il 19 marzo, venivano caricate su carri e derise (*διέπειζον*) dalla cittadinanza, per poi essere infine condotte di nascosto fuori città. Il termine con cui Lido si riferisce a tali donne è quello di 'peccatrici' (*τάς ἀμαρτάδας*), evidentemente una categoria prettamente cristiana; oltretutto, il parallelo che l'autore istituisce è con la realtà ateniese, decisamente distante da quella romana e dunque scarsamente probante ai fini dell'elaborazione di una valida ipotesi a riguardo. È però forse degno di nota rilevare come tale tradizione torni nuovamente a sottolineare la relazione privilegiata tra le donne e la data del 19 marzo, ovvero con le 'vecchie' *Quinquatrus*, legame che risulta ancora vivo addirittura nel VI sec. d.C.; è altresì notevole sottolineare la presenza del motteggio, della derisione, in tale prassi: che sia frutto genuino della tradizione cristiana, vi è, onestamente, da dubitarlo; che possa essere, invece, il retaggio di una ritualità dal sapore arcaico, tutta romana, con valenza apotropaica, nel giorno del 'passaggio' di *status* femminile, è forse solo una suggestione.

finalizzato al riconoscimento del passaggio di *status* per i nuovi membri all'interno del corpo cittadino.

### 7. *Pallada nunc ... tenerae orate puellae!*<sup>94</sup>

Appurato che la luna piena del 15 marzo rappresentasse simbolicamente la comparsa del sangue mestruale, gioiosamente festeggiata da tutta la comunità romana come momento di rinnovamento della stessa, possiamo ora tornare alla connessione Anna Perenna – Minerva, ovvero al quindiale 15–19 marzo, alla sacralità del numero 5 ed alla festività delle *Quinquatrus*. Come precedentemente affermato, infatti, il carattere sacro del numero 5 deve necessariamente risiedere nel lasso temporale dei cinque giorni che intercorrono tra le idi ed il 19 marzo: il termine *Quinquatrus*, dunque, generalmente parafrasato con l'espressione 'quinto giorno scuro', meglio verrebbe trasposto in lingua moderna con la perifrasi 'Festa del quinto giorno dopo le idi', ovvero quinto giorno successivo alla festa per la comparsa del menarca. Ora, se ci accingiamo ad esaminare il ciclo biologico femminile, l'intervallo di 5 giorni che separa le festività delle due dee non può essere ritenuto casuale: infatti la durata media, 'normale', della mestruazione femminile è esattamente di 4/5 giorni; e se Anna Perenna ne simboleggiava l'inizio, allora Minerva, inevitabilmente, non poteva che certificarne la cessazione.<sup>95</sup> Ovvero, se Anna Perenna garantiva che la ragazza fosse *viri potens*, Minerva era invece la dea preposta all'inserimento nel corpo civico delle ragazze, possibile solo una volta scomparso l'impuro sangue mestruale:<sup>96</sup> il numero 5 come numero sacro della dea, il 'quinto giorno dopo', dunque, non possono che indicare esattamente il numero dei giorni dei *purgamenta virginalia* al cui termine interveniva la dea,<sup>97</sup> garantendo che le nuove donne fossero *integrae*.<sup>98</sup> Ulteriore prova a favore di questa lettura è lo stesso passo serviano, nel quale la sacralità del numero 5 viene spiegata in maniera apparentemente contraddittoria, se si prescinde da questa interpretazione: infatti, tale numero viene detto sacro

94 *Ov., Fast.*, 3.815.

95 Nel suo trattato ginecologico, già Sorano d'Efeso aveva indicato come la maggior parte delle donne avesse un ciclo mestruale della durata di 3/4 giorni (*Sor., Gyn.*, 1.6), pertanto documentandoci che anche a livello medico-scientifico, e quindi non solo a livello rituale, vi fosse piena consapevolezza e conoscenza del ciclo biologico femminile.

96 Nell'ambito del mondo poco conosciuto delle iniziazioni femminili, ritengo sia significativo evidenziare come il numero di quattro o cinque giorni dedicati ai rituali di purificazione ricorra frequentemente nell'iniziazione delle ragazze: tale lasso di tempo si rileva, ad esempio, tra i Navajo, tra gli indiani Chinuk, nella tribù Bilqula della Columbia britannica, in un'altra della Guiana britannica, ma anche tra gli Indù, tra i Tiyani del Malabar, in Cambogia, etc. Cfr. Frazer, *loc. cit.* (n. 69) 2.302–313; Lincoln, *loc. cit.* (n. 70) 27–28, 40.

97 Plinio il Vecchio parla di *mulierum purgationes* in riferimento ai mali delle donne ed al ciclo mestruale femminile (*Nat.*, 28.77).

98 È nella preghiera che Ersilia, moglie di Romolo, rivolge a *Nerio Martis* che le donne si definiscono *integrae* prima del rapimento da parte dei Romani (*Gell.*, 13.23.13).



*quam sterilem esse constat*.<sup>99</sup> Ora, è risaputo che la sterilità abbia sempre avuto una forte connotazione negativa nel mondo antico, né di certo possiamo in maniera semplicistica assimilare l'appellativo di *virgo*, spesso accostato a Minerva, alla definizione di 'sterile', per dare conto della glossa di Servio;<sup>100</sup> che poi la sterilità non solo avesse una valenza positiva, ma potesse addirittura assurgere a tratto distintivo sacro, risulta quanto meno di difficile lettura, se non addirittura indecifrabile. Però, alla luce di quanto sinora dimostrato, il carattere sacro della sterilità connessa con il numero 5 non può che esplicitarsi nei cinque giorni del menarca, giorni nei quali ovviamente la donna non è fertile, ma sacri perché su di essi vigilava la dea in quanto necessari al periodo di purificazione e quindi propedeutici all'inserimento nel corpo cittadino delle nuove donne: la sterilità è sacra, pertanto, in quanto identificabile con il quindiale dalla comparsa della prima mestruazione alla cessazione del flusso catameniale, dal momento sul quale veglia Anna Perenna a quello nel quale interviene Minerva a sancire la fine della condizione di impurità; cinque giorni sacri in quanto corrispondenti simbolicamente ad un primigenio – ma già da lungo tempo dimenticato – momento di segregazione per le fanciulle nel *nemus* di Anna Perenna, periodo durante il quale queste ultime venivano 'create' come nuove donne ed al termine del quale venivano 'prese', 'scelte', da Minerva *Capta*, per essere poi finalmente inserite nella comunità come parte attiva di essa; ovvero, cinque giorni sacri perché durante questo quindiale si compiva «una trasformazione di individui ancora non 'normali' in individui 'normali', cioè corrispondenti alla 'norma' della società».<sup>101</sup>

Il monito di Ovidio alle *tenerae puellae* nell'*incipit* della descrizione delle *Quinquatrus* non è dunque soltanto un motivo letterario, perché erano proprio le fanciulle le principali protagoniste di questa festività, anche se probabilmente già in epoca tardo-repubblicana la comunità romana non aveva più totale consapevolezza di tali riti di iniziazione, essendo ormai sopraggiunta la giurisprudenza a regolamentare anche il momento della pubertà; se però alla maturità sessuale fisiologicamente comprovata si era ormai sostituito il più moderno e 'maneggevole' concetto di 'presunzione di pubertà',<sup>102</sup> la comunità d'altronde continuava a necessitare un periodico rinnovamento dei suoi membri attivi, con nuovi uomini necessari all'amministrazione della cosa pubblica ed alla gestione

99 Vd. n. 16. In realtà, più correttamente, il passo di Festo afferma che è Minerva ad essere sterile; la sterilità della dea, però, è legata al numero cinque: questa condizione è infatti giustificata da Festo in relazione alla mitologia greca (vd. n. 17); è pertanto evidente, sulla base di un semplice sillogismo, che se la sterilità di Minerva è inserita nella spiegazione della sacralità del numero cinque per la dea, allora la sacralità stessa del numero 5 deve dipendere proprio dalla condizione di sterilità.

100 Minerva, probabilmente come portato del sincretismo con la greca Atena, viene spesso definita dagli autori latini come 'vergine', 'casta' o con altri simili aggettivi. Ma nessuno di essi, in nessuna accezione, può essere accostato al significato di 'sterile'.

101 Brelich, *loc. cit.* (n. 71) 23–24.

102 Tafaro, *loc. cit.* (n. 72) 131–153.

di quella militare,<sup>103</sup> le nuove donne per la perpetuazione della comunità nel ruolo di madri e matrone.<sup>104</sup> Le iniziazioni femminili, infatti, lungi dall'essere delle mere cerimonie post-puberali, costituivano quasi sempre il preludio al matrimonio, l'ultimo passo prima del rituale delle nozze;<sup>105</sup> ed è in questo contesto che deve essere letta la vicenda mitica delle 'false nozze', con Marte desideroso di sposare Minerva, ma in ciò ostacolato da Anna Perenna: le ragazze, infatti, dal 15 al 19 marzo dovranno essere certificate come *virī potentes* ed *integrae* e successivamente ammesse a tutti gli effetti nel corpo civico, prima di poter diventare *nubendae* a partire dal 23 marzo e quindi celebrare le nozze, come tra Marte e la sua *paredros Nerio*.

## 8. Conclusioni

Con Minerva e le *Quinquatrus*, presenti sin dal più antico feriale romano, si celebrava dunque la 'Festa del quinto giorno dopo le idi', ovvero si ritualizzava la cessazione del primo flusso catameniale; ed è sotto questa luce che devono essere letti due versi ovidiani del terzo libro dei *Fasti*, altrimenti indubbiamente problematici: si tratta dell'*incipit* del noto brano sulle *Quinquatrus*, nel quale Ovidio, presentandoci la dea che poco prima aveva definito *armifera* (v. 681) e che subito dopo chiamerà *bellica* (v. 814), afferma che *sanguine prima* (i.e. *dies*) *vacat nec fas concurrere ferro; / causa, quod est illa nata Minerva die* (vv. 811–812). Che non fosse lecito incrociare le spade nel giorno natale della dea desta decisamente stupore, se soltanto ci si limita a considerare l'iconografia o la mitografia di Minerva-Atena, sempre armata e bellicosa: che la dea guerriera per eccellenza trovasse disdicevole dei combattimenti nel suo *dies natalis* costituisce sicuramente un'ossimorica incongruenza, per quanto concerne il culto di Minerva. Come sostiene Girard, è indubbio che «l'aspect guerrier n'était pas primordial dans l'hommage rendu a la déesse»;<sup>106</sup> però tale condizione non è evidentemente la causa del divieto, bensì solo un'inevitabile deduzione sul merito della primigenia natura della dea. Verosimilmente, la chiave di lettura di tali versi è piuttosto un'altra, ovvero quella che centra l'attenzione non sul divieto di allestire dei giochi gladiatori – che si tenevano invece nei tre giorni successivi – bensì sull'assenza del sangue durante tale giornata; ossia, il riferimento alla mancanza del *sanguis* inteso non come mero *topos* letterario, ma come elemento la

103 Gell., 10.28.1: *Tubero in historiarum primo scripsit Servium Tullium regem, populi Romani cum illas quinque classes seniorum et iuniorum census faciendi gratia institueret, pueros esse existimasse, qui minores essent annis septem decem, atque inde ab anno septimo decimo, quo idoneos iam esse reipublicae arbitraretur, milites scripsisse.*

104 Lincoln, *loc. cit.* (n. 70) 152–153.

105 Brelich, *loc. cit.* (n. 71) 39; Van Gennepe, *loc. cit.* (n. 75) 73–76; Dowden, *loc. cit.* (n. 71) 199–204.

106 Unico a sottolineare questa particolarità per il culto di Minerva: J. L. Girard, «La place de Minerve dans la religion romaine au temps du principat», *ANRW* 2.17.1 (Berlin 1981) 202–232, a 208.



cui *vacatio* costituiva invece il nucleo fondante del rito: se infatti Minerva era la dea che certificava la fine del flusso mestruale al fine di testimoniare dell'avvenuto passaggio di *status* delle fanciulle, dobbiamo ritenere che fosse il sangue a non poter essere versato, il sangue – e non i combattimenti – l'oggetto del divieto; ovvero, si deve supporre che questa proibizione connessa al natale della dea risalisse ad una fase arcaica, in cui si celebrava la cessazione del sangue del menarca e che dunque fosse proprio il sangue ad essere invisibile alla dea, ben prima che quest'ultima diventasse l'*armifera* divinità di letteraria memoria e si rallegrasse degli *ensibus exsertis*.<sup>107</sup>

La raggiunta maturità sessuale, però, metteva le ragazze in una condizione liminale, tra l'infanzia e l'età adulta, che richiedeva, da parte della comunità, una fase di allontanamento delle iniziande, volta alla loro educazione ed alla loro purificazione: con Anna Perenna, pertanto, le ragazze sperimentavano l'uscita dalla società, ritornando simbolicamente ad una condizione pre-comunitaria all'interno del bosco sacro, situato lungo il fiume perché la segregazione richiedeva inevitabilmente anche una catarsi per il sopraggiunto ciclo mestruale; con Minerva, invece, le fanciulle venivano certificate come donne a tutti gli effetti, ma anche in questo caso si rendeva necessario un passaggio simbolico per ritualizzare tale momento, un passaggio inverso, dall'esterno all'interno, compiuto nel santuario suburbano del Celio, collocato nelle immediate vicinanze delle arcaiche mura serviane, per poi rientrare in città e quindi divenire finalmente nuovi membri della comunità.<sup>108</sup> La sacralità del numero cinque per la dea, il

107 Ov., *Fast.*, 3.813–814. È inevitabile riconoscere, al di là delle comprovate differenze semantiche dei due termini (vd. Mencacci, *loc. cit.* [n. 64]), nel *cruor* di cui si rallegra Anna Perenna lo stesso *sanguis* ovidiano che non può essere versato cinque giorni più tardi, nel giorno del *dies natalis* di Minerva; ritengo, pertanto, che il legame tra le due divinità, il nesso tra le due date del 15 e del 19 marzo, sia ancora una volta ribadito, in questa circostanza dalla presenza/assenza del sangue: motivo di gioia e festeggiamenti alle idi, motivo di divieto rituale il primo giorno delle *Quinquatrus*.

108 Da Ovidio sappiamo che il *Minervium* si trovava lungo una strada nel punto in cui iniziava a scendere dal Celio (Ov., *Fast.*, 3.835–837: *Caelius ex alto qua mons descendit in aequum / hic ubi non plana est sed prope plana via / parva licet videas Captae delubra Minervae*), mentre grazie a Varrone sappiamo che il versante era quello rivolto verso l'Esquilino (Varro, *Ling.*, 5.47: *Caeriolensis: quarticeps circa Minervium qua in Caelium montem itur*); pertanto il santuario va collocato nella parte settentrionale della collina, sul *Caeliolus*, presso l'odierna chiesa dei SS. Quattro Coronati: A. M. Colini, «Storia e topografia del Celio nell'antichità», *MemPontAcc* 7 (1944) 39; Platner/Ashby, *loc. cit.* (n. 6) 344; H. Jordan/C. Huelsen, *Topographie der Stadt Rom in Alterthum* 1.3 (Roma 1970–71) 226; W. Schürmann, *Typologie und Bedeutung der stadtrömischen Minerva-Kultbilder* (Rome 1985) 10; F. Coarelli, s.v. *Minerva Capta, delubra; Minervium*, *LTUR* 3 (Roma 1996) 255; Coarelli, *loc. cit.* (n. 4) 210. L'arcaica cinta muraria di epoca serviana doveva svilupparsi a poca distanza dal santuario: infatti, nell'Arco di Dolabella e Silano, che si erge al termine della moderna Via di S. Paolo della Croce, è stata riconosciuta l'arcaica *Porta Caelemontana* (o piuttosto *Querquetulana*): G. Saffund, *Le mura di Roma repubblicana. Saggio di archeologia romana* 1 (London 1932) 141, 168; Colini, *supra*, 33–38; Z. Mari, s.v. *Arcus Dolabellae et Silani*, *LTUR* 1 (Roma 1993) 91–92. La scarsa documentazione archeologica per quest'area di Roma non permette un'identifica-

*quinque* nel nome della sua festa, altro non fanno che ribadire la centralità di questo periodo, dalla comparsa del flusso mestruale con Anna Perenna il 15 marzo alla sua fine il 19 con Minerva *Capta*, che finalmente poteva ‘prendere’, ‘scegliere’, queste nuove donne per inserirle nella società degli adulti, in una sorta di celebrazione del ‘ballo delle debuttanti’ *ante litteram*; quindi di feste femminili che si inserisce nel più ampio clima di rituali tra fine anno e capodanno che fanno di marzo, mese della rinascita universale col ritorno della primavera, anche e soprattutto il mese della fecondità, palesata dalla ritualizzazione nonché dalla celebrazione del ciclo biologico femminile. Il rapporto calendariale e culturale tra le due festività è inoltre sottolineato da un più vasto complesso mitologico che percorre più diffusamente tutto il mese di marzo, a partire dal 1° giorno del mese con i *Matronalia*, quando le Sabine sterili si radunano supplici al tempio esquilino di Giunone *Lucina* per invocare la dea di poter avere una discendenza<sup>109</sup> e quando, nuovamente le donne sabine, incitate da Ersilia, intervengono con i loro figli ad impedire una guerra tra i Romani loro mariti ed i Sabini loro padri;<sup>110</sup> e ritroveremo nuovamente la moglie di Romolo, a chiusura di questo ciclo di miti, alla fine del mese, nel giorno del *Tubilustrium*, quando si rivolgerà a *Nerio*, la sposa sabina di Marte, affinché *liceat nuptiis propriis et prosperis uti*, poiché solo allora sarà finalmente lecito, dopo un lungo periodo lustrale, tornare a contrarre matrimonio:<sup>111</sup> quando i cinque giorni sterili e sacri a Minerva saranno ormai alle spalle e le fanciulle, finalmente *viri potentes*, potranno diventare *nubendae*.

Corrispondenza:

Tiziano Cinaglia

Largo Campofiera 19

I-63079 Colli del Tronto

tiziano.cinaglia@virgilio.it

zione definitiva, ma il santuario doveva comunque trovarsi in una collocazione liminare, verosimilmente appena fuori le mura; d'altro canto, una medesima posizione suburbana è propria anche dei due più importanti e risalenti santuari della dea in ambito italico, il Santuario Orientale di *Lavinium* e quello di Portonaccio a Veio, collocati entrambi immediatamente a ridosso delle mura urbane: si deve pertanto riconoscere nella ‘suburbanità’ dei luoghi di culto consacrati a Minerva una palese valenza simbolica, icastica, una caratteristica fondante del culto stesso di una dea liminare, del passaggio, e non «symbolisant la vigilance de la déesse face aux dangers extérieurs», come sostiene in riferimento a *Lavinium* J. L. Girard, «Minerva Capta: entre Rome et Faleries», *REL* 67 (1989) 163–169, a 167.

109 *Ov., Fast.*, 2.425–452. Nella sterilità delle Sabine dobbiamo indubbiamente vedere la sterilità delle ragazze che non hanno ancora raggiunto la maturità fisica, che non tarderà ad arrivare con la luna piena del 15 marzo, come giustamente sottolineato da Carandini, *loc. cit.* (n. 5) 562.

110 *Ov., Fast.*, 3.179–234. Sono le madri, insieme ai loro figli, l'elemento fondante della città, dell'unione tra Sabini e Latini; sono le madri, simbolo di fertilità all'inizio del nuovo anno e dell'incipiente primavera, a celebrare i *Matronalia*, affinché possano presto tornare ad essere feconde, garantendo la perpetuazione ed il rinnovamento della comunità.

111 Vd. n. 98.