

Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi

RES EST ROMANA.

OGGETTI DI 'POTERE' E 'RELIQUIE' DI MEMORIA A ROMA

*Abstract:* This article examines a range of objects described in Roman antiquarian sources that functioned as carriers of memory and guarantors of identity. Some, like the *pignora imperii*, were regarded as divine pledges securing Rome's *imperium*; others, such as Romulus' *lituus* or the sow of Lavinium, served as material witnesses to foundational events. Although materially lost today, these objects acted as signs of continuity, shaping Roman collective memory and political power. Embedded in the urban fabric, they contributed to a sacred topography that anchored political authority in a mythical past.

Quando si riflette sulle 'curiosità' dei Romani, non può non venire in mente l'importanza da essi attribuita a una serie di oggetti che si configurano come ricettacoli di memoria culturale, custodi simbolici di un passato fondativo e collettivamente condiviso. Si tratta di oggetti oggi privi di riscontri materiali, la cui esistenza ci è nota esclusivamente attraverso fonti letterarie che rientrano nella tradizione antiquaria, ossia in quella produzione testuale che cercava nel passato le chiavi di lettura del presente. Il nostro contributo intende analizzare alcuni di questi oggetti, accomunati da una funzione profondamente identitaria, pur nella loro eterogeneità tipologica e nella singolarità delle rispettive tradizioni. In una prima sezione ci concentreremo sui *pignora imperii*, ovvero quegli oggetti ai quali le fonti attribuiscono la capacità di garantire la stabilità del potere romano. In una seconda parte prenderemo invece in esame una serie di manufatti che potremmo definire, in via euristica, 'reliquie': oggetti che si distinguono per aver intrattenuto un rapporto privilegiato con figure fondatrici della storia romana. Questo percorso attraverso lo spazio simbolico della città – con un focus privilegiato sull'area delle origini, dal tempio di Vesta al Palatino – ci condurrà a esplorare alcuni episodi del passato ancestrale del popolo romano, interrogando tanto il 'potere' attribuito a certi oggetti, quanto la pertinenza *emica* della nozione stessa di «reliquia», una categoria centrale nella religione

Ginevra Benedetti, University of Siena, Italy, ginevra.benedetti@unisi.it, 0000-0002-3682-7427

Francesca Prescendi, EPHE, École Pratique des Hautes Études, France, francesca.prescendi-morresi@ephe.psl.eu, 0000-0002-1766-0545

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

Ginevra Benedetti e Francesca Prescendi, *Res est romana. Oggetti di 'potere' e 'reliquie' di memoria a Roma*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.04, in Ginevra Benedetti, Francesca Prescendi (edited by), *Piccole 'curiosità' delle religioni antiche. Un approccio antropologico. Atti delle giornate di studio – Siena, 4 e 5 aprile 2024*, pp. 15-28, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

cristiana ma la cui applicabilità alla cultura romana richiede una valutazione attenta e contestualizzata.

### 1. *Potere agli oggetti! I pignora imperii*<sup>1</sup>

Il commentario di Servio all'*Eneide* include molte note erudite che costituiscono per gli studiosi moderni tracce preziose per ricostruire, seppur sotto il filtro antiquario del grammatico di V sec. d.C., costumi e idee antiche andate molte volte perdute. È il caso di un passo del verso 188 del libro VII: quando i Troiani arrivano al palazzo di Latino, il poeta descrive i ritratti dei re latini che adornavano il vestibolo. La menzione del re *Picus* recante l'*ancile* offre così al grammatico l'occasione di parlare di questo scudo arcaico inviato da Giove a Numa. In alcuni manoscritti, questo commento è integrato da un elenco di sette oggetti che vengono definiti, con una perifrasi, i «sette *pignora* che preservano/mantengono l'*imperium* romano» (*septem ... pignora, quae imperium Romanum tenent*)<sup>2</sup>: la pietra della Madre degli dèi, la quadriga di argilla dei Veienti, le ceneri di Oreste, lo scettro di Priamo, il velo di Iliona, il Palladio, gli *ancilia*<sup>3</sup>. Questo elenco non può che suscitare la curiosità dello studioso moderno; a colpire, infatti, non è solo la definizione di *pignora* attribuita dal grammatico a tali oggetti – termine che, secondo i diversi significati del latino *pignus*, può indicare un «pegno», ma anche una «prova», una «testimonianza» o «garanzia»<sup>4</sup> – bensì anche la realtà a cui questi oggetti si riferivano e su cui si fondava il loro valore di «pegni»: lo stesso *imperium* romano. Le funzioni fondamentali di questi oggetti, stando così all'elenco serviano, sarebbero quindi quelle di protezione, legittimazione e dunque potere (*imperium*), a cui possiamo collegare parimenti quella, parallela, di 'identità', intesa come appartenenza a una dimensione sociale e culturale precisa, ovvero quella romana. Nell'ambito di questo contributo, la nostra intenzione non è quella di analizzare in dettaglio la lista serviana, su cui esistono molte difficoltà di valutazione e interpretazione<sup>5</sup>. Partendo da essa, vorremmo piuttosto 'attivare' la

<sup>1</sup> Il paragrafo 1 è stato scritto da Ginevra Benedetti, il paragrafo 2 da Francesca Prescendi. L'introduzione e la conclusione sono state scritte da entrambe le autrici. Dove non espressamente indicato, le traduzioni sono ad opera delle autrici.

<sup>2</sup> Generalmente attribuito in passato al *Servius Danielis* (cioè a una tradizione di commento separata), tale commento è stato recentemente reintegrato nel testo autenticamente serviano grazie alla collazione dei manoscritti. Ramires 2003, pp. XXXIV-XXXV.

<sup>3</sup> Serv. *Aen.* 7, 188 (ed. Thilo 1883-1884, p. 141, con la lezione *acus* adottata da Ramires 2003, p. 31): *Septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: acus Matris deum, quadriga fictilis Veientorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, Palladium, ancilia*. La lezione *pignora* è emendazione di Preller 1883, p. 180, *contra* la lezione *paria* dei mss. Ramires 2018, p. 224, conserva la lezione *paria*, sebbene non escluda che il testo potesse effettivamente riportare il termine *pignus*, che d'altra parte si trova attestato in altri passi letterari in riferimento ad alcuni degli oggetti menzionati da Servio.

<sup>4</sup> Si vedano in proposito gli studi di Sandoz 1986; Minardi 1999.

<sup>5</sup> Rinviamo in merito agli studi di Martorana 1988; Hartmann 2010, pp. 545-561; e all'analisi recente di Estienne 2019.

nostra riflessione antropologica su alcuni degli oggetti menzionati dal grammatico – scelti come casi studio in ragione ancora una volta della curiosità che suscitano ai nostri occhi ma che, in certi casi (come *mirabilia*), già suscitavano agli occhi dei Romani – che, investiti di una capacità *agentiva* specifica, contribuivano alla costruzione del potere e del ‘sé’ romano, perpetuandone la memoria, e del suo rapporto con gli dèi.

### 1.1 Lo scudo e la pietra: la legittimità divina del potere di Roma

Tra gli oggetti elencati da Servio, sicuramente un ruolo centrale nella vita e nell’esperienza religiosa dei Romani era attribuito agli *ancilia*, degli scudi bilobati o ‘a otto’, costituiti da uno o due pezzi, propri dei sacerdoti *Salii*. L’origine di tali scudi è quantomai curiosa: stando al racconto ovidiano (*fast.* 3, 259-392) ripreso poi con alcune variazioni da Plutarco (*Num.* 13, 2) questa risaliva al re Numa che, per placare la collera di Giove contro il popolo romano (o una pestilenza che si era abbattuta su di esso), aveva catturato su consiglio di Egeria le divinità Pico e Fauno, capaci di *deducere caelo* (v. 317), ovvero di «condurre/far scendere giù dal cielo» Giove. Dopo aver sottoposto il re ad una prova, da questo superata ingegnosamente anche se con *pia lingua* (v. 336), il dio gli aveva promesso per il giorno dopo «sicure garanzie di sovranità» (v. 346: *imperii pignora certa dabo*). Tali *pignora* sarebbero stati forniti al re il 1° marzo – da notare come Ovidio chieda al lettore di credergli, dal momento che dice si *mira*, cose che potevano già apparire agli occhi dei Romani «prodigiose», ma che erano tuttavia accadute davvero<sup>6</sup>: dopo aver tuonato tre volte e scagliato tre fulmini, il cielo si era aperto e da questo era caduto leggero a terra (o sulle mani stesse del re, stando a Plutarco<sup>7</sup>) uno scudo di bronzo, chiamato *ancile* per la sua particolare forma<sup>8</sup>. Una volta ricevuto senza ulteriori istruzioni circa la sua conservazione e destinazione, il re, memore del fatto che in quello era posto il destino dell’*imperium* romano (v. 379: *memor imperii sortem consistere in illo*) aveva chiesto al celebre fabbro Mamurio Veturio non genericamente di fondere o di creare nuovi scudi, ma specificamente di *caelare*, di «lavorarne a cesello», le copie, tale da produrre una *figura* identica a quella che contrassegnava l’originale<sup>9</sup>. Così facendo, se ne sarebbe impedito il furto<sup>10</sup>; al contempo, come si evince dalle fonti stesse, l’originale sarebbe divenuto indistinguibile dalle sue stesse copie, tanto

<sup>6</sup> Ov. *fast.* 3, 370: *credite dicenti: mira sed acta loquor*.

<sup>7</sup> Plut. *Num.* 13, 2: ἐξ οὐρανοῦ καταφερομένην εἰς τὰς Νομᾶ πεσεῖν χεῖρας.

<sup>8</sup> Ov. *fast.* 3, 371-374: «Alla metà del suo spazio il cielo cominciò ad aprirsi: la folla insieme con il suo sovrano sollevò lo sguardo. Ed ecco discende uno scudo oscillante appena nell’aria leggera (*levi scutum versatum leniter aura decidit*): dalla turba si leva un grido che giunge agli astri». Trad. L. Canali 1998.

<sup>9</sup> Ov. *fast.* 3, 381-382: *plura iubet fieri simili caelata figura, / error ut ante oculos insidiantis eat*.

<sup>10</sup> Plut. *Num.* 13, 3: Τὸ μὲν γὰρ ὄπλον ἤκειν ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς πόλεως, καὶ δεῖν αὐτὸ φρουρεῖσθαι γενομένων ἄλλων ἔνδεκα καὶ σχῆμα καὶ μέγεθος καὶ μορφήν ἐκεῖνω παραπλησίω, ὅπως ἄπορον εἶη τῷ κλέπτῃ δι’ ὁμοιότητα τοῦ διοπετοῦς ἐπιτυχεῖν («Lo scudo era giunto per la salvezza della città: bisognava custodirlo e costruirne altri undici simili a quello per forma, di-

che la ‘sacralità’ dell’uno, grazie alle preziose mani dell’*artifex*, sarebbe passata a caratterizzare anche i molti<sup>11</sup>. I dodici scudi – un numero culturalmente marcato a Roma giacché indicante una totalità in sé compiuta – sarebbero poi stati affidati ai dodici *Salii Palatini*, il collegio sacerdotale creato appositamente per la loro custodia (affiancati poi da quelli *Collini*), i cui membri erano scelti tra le famiglie patrizie. Mamurio, quanto a lui, avrebbe ottenuto come ricompensa del suo lavoro l’inserimento del suo nome nel *Carmen Saliare*, un canto in latino arcaico intonato annualmente dal collegio durante le proprie celebrazioni.

Nel ‘razionalizzare’ tale mito, gli studiosi propendono oggi nel rintracciare gli antecedenti ‘storici’ degli *ancilia* negli scudi bilobati di derivazione micenea, diffusi nel mondo egeo. Come è stato recentemente avanzato da Giorgio Ferri<sup>12</sup>, sulla base di studi relativi a prodotti di realizzazione egea rinvenuti in Etruria meridionale e Lazio<sup>13</sup>, è possibile che la trasmissione, o piuttosto il ritrovamento, di un manufatto dalla foggia inconsueta ed ‘esotica’ che aveva fatto perdere la cognizione della sua origine storica avesse fatto sì che ad essi fosse stata attribuita col tempo un’origine divina o mitica. Già Dionigi di Alicarnasso, infatti, nell’individuare una somiglianza tra l’*ancile* e lo scudo tracio<sup>14</sup>, riferiva del primo che nessun (uomo) lo aveva portato lì né era mai stato visto uno scudo di tal forma tra gli italici, ragioni per cui «i Romani congetturarono che fosse stato mandato dagli dèi»<sup>15</sup>. Al di là della possibile origine ‘storica’ degli *ancilia*, il racconto e la percezione facevano di questi scudi degli oggetti dotati di ‘salianza’ semantica e mnemonica. Lunghi dall’essere semplici ‘tracce’ materiali di un passato remoto, essi costituivano dei dispositivi fisici ancoranti e convalidanti l’autorità temporale, spaziale e materiale del potere e del ‘sé’ romano, vedi delle tradizioni della sua storia, su base direttamente divina; questo, in virtù del rapporto privilegiato tra il popolo romano e gli dèi di cui il dialogo tra Giove e Numa costituiva un archetipo fondante, nel quale questi rappresentavano il segno della protezione loro accordata<sup>16</sup>. La loro efficace significatività era inoltre strettamente legata alla topografia sacra della città: essi erano infatti conservati nella *Regia*, spazio politicamente e religiosamente marcato<sup>17</sup>, e più precisamente nel settore di essa denominato *sacrarium Martis*. A questa dimensione spaziale si affianca una precisa scansione temporale: i *pignora* venivano mostrati pubblicamente nel corso delle celebrazioni saliarie, tra il 1° e il 23 marzo, periodo che,

menzione e aspetto affinché, per la totale somiglianza dei dodici scudi tra loro, fosse impossibile per un ladro trovare quello caduto dal cielo». Trad. A. Meriani 1998.

<sup>11</sup> Per la sacralità estesa anche alle copie, da cui l’uso del plurale, vd. Verg. *Aen.* 8, 664: *ancilia lapsa caelo*; Ov. *fast.* 3, 259-260: *caelestia Martis arma* (anche se l’*ancile* caduto dal cielo è uno solo); Liv. 1, 20, 4: *caelestiaque arma, quae ancilia appellantur*. Cfr. Hartmann 2010, 549.

<sup>12</sup> Ferri c.d.s.

<sup>13</sup> Si rimanda agli studi di Colonna 1991 e Borgna 1993.

<sup>14</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 70, 3.

<sup>15</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 71, 1: μηδενὸς ἀνθρώπων εἰσενέγκαντος μηδ’ ἐγνωσμένου πρότερον ἐν Ἰταλοῖς τοιούτου σχήματος, ἐξ ἧν ἀμφοτέρων ὑπολαβεῖν Ῥωμαίους θεόπεμπτον εἶναι τὸ ὄπλον.

<sup>16</sup> Si vedano in merito le riflessioni fondamentali di Scheid 1985.

<sup>17</sup> Scott 1999, p. 190.

secondo la tradizione, segnava l'inizio dell'anno e l'apertura della stagione militare<sup>18</sup>. Da un punto di vista strettamente rituale, inoltre, come ha efficacemente messo in luce Zoa Alonso Fernández<sup>19</sup>, le azioni dei *Salii* – la processione, le danze e i movimenti ritmati accompagnati dalla percussione degli *ancilia* – dovevano esercitare un forte impatto emotivo sul pubblico, ogni volta diverso. Queste performance rituali agivano su più livelli nel modellare e rafforzare un senso condiviso di identità e appartenenza alla *romanitas*, che proprio gli *ancilia*, in quanto oggetti investiti di una funzione profetica legata alla stabilità politica, contribuivano a incarnare e a rendere visibile. Il loro invio da parte degli stessi dèi garantiva la prosperità della città, laddove il loro possesso, la loro custodia e la loro costante conferma 'visiva' agli occhi dei Romani doveva assicurare sulla stabilità del potere di Roma e il suo giusto diritto a esercitarlo.

Passiamo adesso a considerare altri due oggetti menzionati nel commento serviano: il Palladio, un antico simulacro di Atena in armi<sup>20</sup>, e il curioso *acus Matris deum*, «la punta» o «l'ago della Madre degli dèi», una lettura non priva di incertezze<sup>21</sup>, ma generalmente intesa dagli studiosi come una sineddoche per il *lapis*, la «pietra» di Pessinunte menzionata in un celebre passo dell'opera di Livio (29, 11, 7) quale 'segno' materiale della dea. Entrambi erano legati all'origine troiana di Roma, enfatizzata dalla fine della repubblica e soprattutto sotto Augusto, e di entrambi le fonti offrono versioni discordanti quanto alla loro natura e materialità. Per quanto riguarda il Palladio – oggetto 'celeste' al pari degli *ancilia*, poiché caduto dal cielo sulle colline di Troia e ritenuto intimamente connesso al destino stesso della città<sup>22</sup> – le fonti non concordano sull'*auctor*, l'agente che ne avrebbe operato la sottrazione a favore di Roma. Ciononostante, come osserva Ovidio (*fast.* 6, 417-436) a proposito delle diverse versioni relative al suo arrivo in Italia, il Palladio è ormai *res Romana* (v. 435; cfr. anche 6, 424: *Pallada Roma tenet*) e viene custodito sotto la protezione di Vesta, nel suo

<sup>18</sup> Sabbatucci 1988, pp. 93-94.

<sup>19</sup> Alonso Fernández 2017, p. 57: «Clearly, the dance of the *Salii* [...] constitutes a training mechanism (*ludus*) carried out by the Roman aristocracy in order to incorporate, generation after generation, a set of features and values (Bourdieu's *habitus*) that help to construct the identity of the *uir Romanus*: the ternary rhythm of their characteristic tripudium, for instance, the strength of their jumps against the ground, and the methodical alternation of agile movements in call and response are all examples of *mensura*, *constantia*, and *grauitas*, that is, the markers of a 'virile' identity. Similarly, the kind of movements that they carry out fosters a form of social relation that combines group cohesiveness with individual performance and promotes the aristocratic balance between parity and competition». Cfr. Alonso Fernández 2016.

<sup>20</sup> Per il quale rinviamo agli studi di Assenmaker 2007 e 2010, che offre un resoconto dettagliato del ruolo di questo oggetto nella costruzione dell'identità politica e religiosa romana.

<sup>21</sup> Nella maggior parte dei manoscritti che riportano il commento serviano, si legge infatti *aius*, cosa che induce a ritenere che il passo sia visibilmente corrotto. La lettura *acus*, presente in alcuni manoscritti, è di certo coerente da un punto di vista paleografico; ciononostante, il termine non è mai adottato nei testi latini in riferimento alla pietra di Pessinunte e pone dunque dei problemi di interpretazione.

<sup>22</sup> Si veda Ov. *fast.* 6, 427-428: *Aetheriam servate deam, servabitis urbem: / imperium secum transferet illa loci.*

tempio sul Foro Romano, dove rimaneva inaccessibile allo sguardo comune insieme ad altri oggetti sacri (*sacra*) non meglio identificati<sup>23</sup>. Quanto al *lapis* di Pessinunte di cui forse il commento serviano restituisce un'eco<sup>24</sup>, il suo arrivo a Roma è riportato da Livio, già citato (29, 10, 4-14), a cui si può aggiungere il racconto che ne offre Ovidio nei *Fasti* (4, 249-348). Alla fine della seconda Guerra Punica, nel 205 a.C., diversi presagi infausti spinsero il Senato a consultare gli Oracoli Sibillini. Il responso fu che, per liberare Roma dall'invasione dei Cartaginesi, i Romani dovessero andare a 'prendere' la Madre Idea, ovvero Cibele (poi *Mater Magna*), dalla città di Pessinunte in Asia Minore. Dopo la consultazione supplementare dell'oracolo di Delfi, una delegazione fu inviata al re Attalo I di Pergamo, che acconsentì a scortare i Romani in Frigia e a consegnare loro un *lapis* sacro di cui Livio riferisce che «gli abitanti locali dicevano fosse la Madre degli dèi» (29, 11, 7: *sacrumque iis lapidem quam Matrem deum esse incolae dicebant*). L'immagine è quella di una pietra *potente* o di una 'dea-oggetto' che fa subito pensare a quel dispositivo culturale rappresentato nella religione semitica e vicino-orientale dal *betilo*, una pietra che il suo nome (*byt'l*, «beth-el», «casa del dio») indicava come sede di un potere divino<sup>25</sup>. Giacché l'oracolo aveva stabilito che questa dovesse accolta dal miglior uomo dei Romani, Publio Cornelio Scipione Nasica fu scelto per questo compito. La nave, stando al racconto ovidiano, si arenò poco prima di raggiungere Roma e la dea, accolta da tutta la popolazione romana, fu recuperata da Claudia Quinta, la più casta tra le matrone<sup>26</sup>. Essa venne portata nel tempio della Vittoria sul Palatino, colle legato alla fondazione stessa della città, situato al cuore dell'Urbe, il giorno prima delle Idi di aprile del 204 a.C., e vi rimase fino a quando Marco Giunio Bruto le dedicò la sua vera dimora sullo stesso colle nel 191 a.C.

Va sottolineato che i resoconti latini dell'accoglienza romana di Cibele parlano della «dea» (infatti, solo in un'occasione Ovidio parla di *imago divae*, in *fast.* 4, 317), senza menzionare la sua forma materiale. Tra l'altro, in Ovidio è la stessa dea a parlare dal penetrante del suo santuario, rivendicando la volontà della stessa circa la sua nuova installazione e del rapporto ancora una volta privilegiato tra Roma e gli dèi: «io stessa volli essere cercata/richiesta; lasciami andare senza indugio, lo voglio. Roma è un luogo degno in cui ogni dio vorrebbe andare» (4, 269-270: *ipsa peti volui; se sit mora mittevolentem; dignus Roma locus quo deus*

<sup>23</sup> Dion. Hal. *Ant. Rom.* 2, 66, 2-6. La sua traslazione avrebbe implicato, come conseguenza, il trasferimento della protezione divina – di cui il simulacro era considerato garante materiale – dalla città asiatica alla nuova sede del potere. Del Palladio come *pignus imperii* vedi Cic. *Scaur.* 48: *Palladium illud quod quasi pignus nostrae salutis atque imperii custodiis Vestae continetur*; Liv. 26, 27, 14: *Vestae aedem petitam et aeternos ignes et conditum in penetrati fatale pignus imperii Romani*. Assenmaker 2007, pp. 382-393.

<sup>24</sup> Sull'arrivo di Cibele a Roma, vd. lo studio dettagliato di Borgeaud 1996, pp. 89-107, et Dubosson-Sbriglione 2018, pp. 23-48.

<sup>25</sup> Gaifman 2008; Doak 2015, pp. 78-100.

<sup>26</sup> Secondo quello liviano, invece, dopo che la nave si fu accostata alla foce del Tevere, la dea sarebbe stata raggiunta da Scipione tramite un'imbarcazione e portata così a terra.

*omnis eat*). In epoca imperiale, lo storico greco Erodiano<sup>27</sup> (II-III sec. d.C.) parla invece di un'agalma diopetes (ἄγαλμα διοπετῆς), un simulacro (?) della dea di materiale ignoto caduto direttamente dal cielo in Frigia e di origine non umana ma probabilmente divina. Dalle sue parole emerge inoltre come questo non dovesse costituire solo un 'supporto' materiale per la supremazia romana sui Cartaginesi ma una garanzia per la prosperità futura e la perennità del potere romano<sup>28</sup>. Ancora più interessante è infine quanto riporta nel IV sec. il cristiano Arnobio<sup>29</sup> nella sua critica alla venerazione dei Romani non solo per le statue divine antropomorfe ma anche per degli oggetti naturali creduti e venerati come divinità: tra di essi, ritroviamo la pietra, qui descritta come piccola e di colore scuro, proveniente dalla Frigia e creduta essere la Madre degli dèi che, stando al suo resoconto, sarebbe stata ad un certo punto collocata sul *signum*, ovvero sulla rappresentazione iconografica della dea di Pessinunte al posto della faccia, cosa che era ancora visibile al suo tempo. Al di là della forma 'materiale' della dea, fosse essa o meno una pietra<sup>30</sup>, anche in questo caso ci troviamo di fronte a un oggetto religiosamente rilevante. Esso costituiva una prova e una legittimazione morale dell'approvazione divina circa il consolidamento dell'*imperium* romano e della sua espansione in un momento di crisi politica e religiosa come per il caso degli *ancilia*. Questi esempi mostrano pertanto come, nella cultura romana, il potere potesse essere iscritto nella materia, e come la sacralità di un oggetto non derivasse solo dalla sua forma o dalla sua funzione, ma dalla sua capacità di

<sup>27</sup> Hdn. 1, 11, 1: «Si dice che il simulacro della dea sia caduto dal cielo; nessuno sa di quale materia sia, né può ricordare un artista che l'abbia creato, e quindi si ritiene che non sia opera di mano mortale. Si dice che un tempo sia caduta dal cielo in Frigia, in un luogo chiamato Pessinunte. Questo luogo, si dice, prese il nome dalla caduta del simulacro, che apparve lì per la prima volta» (Αὐτὸ μὲν τὸ ἄγαλμα διοπετῆς εἶναι λέγουσιν, οὔτε δὲ τὴν ὕλην οὔτε τεχνιτῶν ὅστις ἐποίησεν ἐγνωσμένον οὐδὲ ψανστὸν χειρὸς ἀνθρωπίνης. Τοῦτο δὲ πάλαι μὲν ἐξ οὐρανοῦ κατενεχθῆναι λόγος ἐστὶν τῆς Φρυγίας χώρον – Πεσσινοῦς δὲ ὄνομα αὐτῶ, τὴν δὲ προσηγορίαν λαβεῖν τὸν τόπον ἐκ τοῦ πεσόντος ἀγάλματος ἐξ οὐρανοῦ – καὶ πρῶτον ἐκεῖσε ὀφθῆναι). Trad. F. Cassola 2017.

<sup>28</sup> Hdn. 1, 11, 3: «Quando poi i Romani cominciarono a diventare potenti, ebbero un oracolo secondo cui il loro dominio sarebbe stato duraturo e si sarebbe accresciuto, se avessero condotto a Roma la dea di Pessinunte» (Ἐπεὶ δὲ Ῥωμαίων ἠῤῥετο τὰ πράγματα, φασὶν αὐτοῖς χρησθῆναι μενεῖν τε τὴν ἀρχὴν καὶ ἐς μέγα προχωρήσειν, εἰ τὴν Πεσσινουντίαν θεὸν μεταγάγοιεν ὡς αὐτοῦς).

<sup>29</sup> Arnob. *nat.* 7, 49, 2: «Se le storie dicono il vero e non mescolano falsità nella narrazione dei fatti, dalla Frigia, a quanto scrivono, non fu mandato altro, da parte del re Attalo, se non un sasso non grosso (*nisi lapis quidam non magnus*), che poteva essere portato in mano da un uomo, senza che avesse con ciò a pesargli, di colore bruno e scuro (*coloris furvi atque atrī*), ineguale a causa di piccole irregolarità e che oggi vediamo nell'idolo della dea, collocato al posto della faccia, non digrossato e scabro e che dà alla statua un aspetto molto poco verosimile e quasi informe (*et quem omnes hodie ipso illo videmus in signo oris loco positum, indolatum et asperum et simulacro faciem minus expressam simulatione praebentem*)». Trad. B. Amata 2017.

<sup>30</sup> Un dato che non dovrà sorprenderci per la cultura romana se pensiamo banalmente anche alle *hastae Martis*, le «lance di Marte» che, conservate nella *Regia* insieme agli *ancilia*, rendevano presente il dio al punto che, come ci dice Plutarco (*Rom.* 29), la lancia consacrata nella *Regia* «era chiamata Ares» (Ἄρεα προσαγορεύειν).

attivare memoria, legittimazione e senso di appartenenza. Questa stessa logica ci permette di comprendere, da un'altra prospettiva, anche quei resti materiali connessi a figure fondatrici che, pur non definiti *pignora*, svolgevano un ruolo analogo: sono quelle che, con cautela, possiamo chiamare 'reliquie' di memoria.

## 2. Le 'reliquie' di memoria

I sette oggetti proposti da Servio non sono infatti gli unici ad essere garanti di stabilità. Accanto ad essi ne potremmo citare molti altri, che nonostante non siano mai stati definiti *pignora*, hanno un valore simile. Li chiameremo 'reliquie' di memoria, dando a «reliquie» il suo significato etimologico, cioè di «resti», «sopravvivenze». Si tratta infatti di oggetti che sono stati in contatto con fondatori o che sono stati presenti in momenti fondanti, così come le reliquie cristiane a proposito delle quali Luigi Canetti, rifacendosi a pensatori tardoantichi<sup>31</sup>, afferma<sup>32</sup>:

la reliquia è pienamente partecipe della sostanza del suo referente, il corpo santo nella sua integrità ma anche un frammento di esso o qualsiasi materia che con esso sia entrata in contatto garantendo pur sempre un rapporto di contiguità sostanziale tra il visibile e l'invisibile.

A proposito di questi oggetti cristiani, Canetti parla di un «ponte tra il mondo visibile e il mondo invisibile»<sup>33</sup>. Per quanto riguarda la cultura romana questo ponte «tra il visibile e l'invisibile» consiste sostanzialmente in un collegamento tra il presente e un passato – ricostruito o addirittura inventato – che su di esso esercita simbolicamente la propria influenza. A differenza delle reliquie cristiane che diventano oggetto di venerazione e, a volte, vengono manipolate durante i riti – basti pensare all'ampolla di sangue di San Gennaro –, gli oggetti di cui ci occupiamo non hanno una specifica funzione rituale, ma servono piuttosto come oggetti di memoria. A Roma, queste 'reliquie' di memoria erano molte. In questa categoria, infatti, non rientrano solo pietre e manufatti, ma anche animali 'd'epoca' e piante longeve. È tra questi che abbiamo scelto i nostri esempi.

### 2.1 La scrofa di Enea

Uno degli oggetti più sorprendenti ai nostri occhi è proprio un animale 'd'epoca', cioè la scrofa risalente al tempo di Enea<sup>34</sup>. Un oracolo aveva predetto all'eroe che, una volta giunto nel Lazio, avrebbe visto una scrofa gravida. Allora avreb-

<sup>31</sup> Per esempio, Vittricio di Rouen e Teodoreto di Cirro.

<sup>32</sup> Canetti 2006, p. 123.

<sup>33</sup> Canetti 2006, p. 114.

<sup>34</sup> Verg. *Aen.* 8, 43-48: «Trovata sotto lecci litoranei un'enorme scrofa giacerà, dopo aver partorito trenta piccoli, bianca, sdraiata al suolo, i piccoli, bianchi, attorno alle mammelle. Questo sarà il posto della città, quella la quiete certe delle fatiche. Per questo, dopo che sono passati trent'anni, Ascanio fonderà la città dal nome famoso: Alba».

be dovuto seguirla e sacrificarla nel punto in cui si fosse fermata per partorire; lì avrebbe poi fondato una città. L'eroe fece come previsto e così sorse *Lavinium*. Gli autori antichi hanno interpretato il significato di questo segno: la scrofa bianca indica la città di Alba Longa, che è «bianca»<sup>35</sup> (*alba*) come l'animale e si estende in lunghezza sul colle (*longa*)<sup>36</sup>; i trenta maialini sono gli anni che trascorrono prima che Ascanio la fondi. Questa scrofa e i suoi porcellini rinviano dunque all'origine stessa della stirpe da cui discendono i Romani. In memoria di quest'episodio, erano stati realizzati dei simulacri bronzei rappresentanti questo gruppo animale. Ma Varrone<sup>37</sup> dice che queste non erano le sole testimonianze di questo sacrificio fondante: il corpo stesso della scrofa era stato conservato in salamoia e veniva mostrato dai sacerdoti. Questo dettaglio fa sorgere molte domande: chi erano questi sacerdoti? Dove era conservato questo oggetto? In quale circostanza veniva mostrata la reliquia? E a che scopo, per soddisfare la curiosità di qualcuno oppure in occasione di qualche festa? Purtroppo, la testimonianza di Varrone è unica e non permette di rispondere a questi interrogativi. Si può tuttavia immaginare che i sacerdoti in questione fossero i pontefici, depositari della memoria di Roma, e che la 'reliquia' fosse mostrata per rinsaldare, grazie al suo supporto materiale, il discorso identitario che i Romani avevano elaborato sulle proprie origini.

## 2.2 Il lituus di Romolo

Se Varrone non ci informa sul luogo di conservazione della scrofa in salamoia, sappiamo invece che nella curia dei *Salii Palatini* era conservato un altro oggetto rinviante a un diverso momento fondatore. Si tratta del *lituus*<sup>38</sup>, cioè il bastone ricurvo e senza nodi, simbolo della divinazione augurale, con cui Romolo aveva delimitato il *templum* celeste e sulla base del quale aveva stabilito il territorio della città. È interessante ricordare che questo bastone faceva già parte delle insegne di un personaggio più antico: si tratta di quel *Picus* che abbiamo ricordato all'inizio del nostro contributo, raffigurato sulla reggia di Latino con in mano l'*ancile*, passaggio che offre a Servio l'occasione per il suo excursus sui *pignora*. Benché dunque il *lituus* di Romolo non fosse il primo oggetto di questo tipo della storia romana, era però speciale non solo perché era stato usato per la fondazione stessa di Roma, ma anche perché era stato oggetto di un episodio miracoloso. Dopo la

<sup>35</sup> Varro *ling.* 5, 144: *propter colorem suis et loci naturam Alba Longa dicta* («Alba Longa è detta così a causa del colore della scrofa e della sua natura»); cfr. anche *Iuv. sat.* 12, 70-74; *Serv. Aen.* 1, 270.

<sup>36</sup> *Origo Rom. chron.* 17, 1: *Alba autem uocata propter colorem suis; Longa, quia longum oppidum est, iuxta prolixitatem collis in quo sita est* («fu chiamata Alba per il colore della scrofa; Longa, perché è una città lunga, lungo la distesa del colle su cui è situata»); cfr. anche *Isid. orig.* 15, 1, 53.

<sup>37</sup> *Var., rust.* 2, 4, 18: *Huius suis ac porcorum etiam nunc vestigia apparent [iamne], quod et simulacra eorum aenea etiam nunc in publico posita, et corpus matris ab sacerdotibus, quod in salsura fuerit, demonstratur* («Ancora oggi si possono vedere le vestigia di questa scrofa e dei suoi maialini poiché dei simulacri di bronzo sono esposti in pubblico e il corpo della madre, conservato in salamoia, viene mostrato dai sacerdoti»).

<sup>38</sup> Liou-Gille 1980, p. 166; Berthelet 2013.

morte del fondatore, infatti, questo era stato preso in consegna dagli auguri che lo custodivano come sacro e intoccabile<sup>39</sup>; nonostante lo tenessero in così grande conto, esso era misteriosamente scomparso durante il sacco dei Galli per riapparire intatto solo dopo l'espulsione dei nemici sotto una spessa coltre di cenere dovuta all'incendio da questi appiccato<sup>40</sup>. Quest'episodio è forse più significativo di quello che sembra. Il fuoco, infatti, è garante di autenticità. La prova del fuoco è l'espedito con cui si 'testano' anche le reliquie cristiane. Si racconta per esempio che l'omero sinistro di San Nicola, traslato da Bari a Rimini, era stato sottoposto dal papa Alessandro III nel 1177 alla prova del fuoco, a seguito della quale si era potuto constatare che «le fiamme non lo bruciarono, anzi, emanarono un profumo intenso»<sup>41</sup>. Anche la Sindone è uscita indenne da due incendi questa volta però non provocati volontariamente – il primo a Chambery nel 1532, il secondo a Torino nel 1997. Sia detto per inciso che l'indennità di questo oggetto sacro è dovuta più all'intervento dei frati, nel primo caso, e a quello dei vigili del fuoco nel secondo, che, forse, non hanno voluto sperimentare fino in fondo la sua resistenza alla prova del fuoco. Ma ritorniamo al *lituus*. Come nel caso delle reliquie cristiane, il fatto di essere uscito indenne dal fuoco gli conferisce un surplus di carisma. Plutarco<sup>42</sup> afferma che proprio il fatto che fosse emerso dal fuoco era stato considerato «un segno sicuro di salvezza eterna». Anche se non è definito *pignus*, sembra che il suo valore non sia poi così diverso: anch'esso, infatti, rinvia alla stabilità di Roma e la sua riapparizione conferisce ai Romani fiducia nel futuro, fiducia di cui hanno bisogno dopo aver subito l'invasione e l'assedio dei Galli, uno dei più grandi traumi della loro storia.

### 2.3 Il ficus Ruminalis

Alla fine del nostro contributo vorremmo considerare come ultimo esempio quello di una 'reliquia viva', cioè il *ficus Ruminalis*. Plinio<sup>43</sup> racconta che un fico

<sup>39</sup> Plut. *Cam.* 32, 7-8: 'Επειδὴ δ' ἕξ ἀνθρώπων ἠφανίσθη, παραλαβόντες οἱ ἱερεῖς τὸ ξύλον ὡσπερ ἄλλο τι τῶν ἱερῶν ἄψαυστον ἐφύλαττον. τοῦτο δὴ τότε τῶν ἄλλων ἀπολωλότων ἀνευρόντες διαπεφευγὸς τὴν φθορὰν ἡδίους ἐγένοντο ταῖς ἐλπίσιν ὑπὲρ τῆς Ῥώμης, ὡς αἰδίον αὐτῇ τὴν σωτηρίαν τοῦ σημείου βεβαιοῦντος («Dopoché questi <Romolo> scomparve dal mondo, i sacerdoti presero il bastone in consegna e lo custodirono come oggetto intoccabile, al pari di ogni altro oggetto sacro. Avendo allora ritrovato questo bastone, sfuggito alla rovina cui ogni cosa era andata incontro, essi si aprirono alle più dolci speranze per Roma, perché sembrò che fosse questo un segno sicuro di eterna speranza»). A. Traglia 1992, modificata.

<sup>40</sup> Plut. *Rom.* 22, 2: Εἶτα μέντοι τῶν βαρβάρων ἐκπεσόντων εὐρεθῆναι κατὰ τέφρας βαθείας, ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ πυρὸς ἐν πᾶσι τοῖς ἄλλοις ἀπολωλόσι καὶ διεφθαρμένοις. («Poi però dopo che i Barbari si furono ritirati, si ritrovò sotto una spessa coltre di cenere, non danneggiato dal fuoco, mentre tutto il resto intorno era stato bruciato e distrutto»).

<sup>41</sup> Citazione tratta da pubblicazioni locali, per esempio, N. Seminara, "La Vita di San Nicola di Bari e la sua chiesa a Mistretta", <<https://nellaseminara.altervista.org/la-vita-di-san-nicola-di-bari-e-la-sua-chiesa-a-mistretta>> (2025-07-18); cfr. anche Vaccarini 2006.

<sup>42</sup> Plut. *Cam.* 32, 8.

<sup>43</sup> Plin. *nat.* 15, 77: *Colitur ficus arbor in foro ipso ac comitio Romae nata, sacr<a> fulg<u>ribus ibi conditis magisque ob memoriam eius quae, nutrix Romuli ac Remi, conditores imperii in Lupercali*

si trovava presso il *Comitium*, vicino alla *Curia*, forse ad indicare il luogo in cui era caduto un fulmine, oppure – e questo è quello che ci interessa – come ricordo di un altro fico, cioè quello sotto la cui chioma la lupa aveva allattato Romolo e Remo. Questo fico dell'allattamento, però, non si trovava originariamente nel Comizio, bensì presso il Lupercale, la grotta ai piedi del Palatino. Plinio allora suppone che ci sia stata una *translatio*: il fico sarebbe passato da un luogo all'altro, sotto la supervisione dell'augure Atto Navio. Questa traslazione miracolosa – Plinio parla di *miraculum* – sarebbe stata immortalata in un monumento bronzeo. Se già l'origine conferisce all'albero uno statuto di 'reliquia', il suo spostamento ne accresce certamente il prestigio, al punto che i pontefici si davano da fare per sostituire il fico, qualora si seccasse. Quest'albero è infatti un oggetto da conservare in vita, al limite da rimpiazzare ai primi segni di aridità. Nell'anno 57 dopo Cristo, racconta Tacito<sup>44</sup>, si era temuto che l'albero si seccasse, cosa che era stata considerata un cattivo presagio per la stabilità dello stato. Ma alla fine per fortuna l'albero si era ripreso. Il fico non è dunque solamente una 'reliquia viva', ma anche un altro segno della stabilità di Roma.

### 3. Conclusioni: Res stat romana

Che siano stati considerati come *pignora* o meno, questi oggetti di memoria rinviano a diversi momenti di un passato fondatore. Quelli che vengono da Troia, come il Palladio, ricordano che Roma è l'erede del potere del regno di Priamo e della madrepatria ancestrale. La scrofa mostra che la fondazione della genealogia delle città, che si sarebbe conclusa con Roma, era parte di un disegno divino. Altri oggetti, come il *lituus* e il *ficus ruminalis* fanno riferimento alla fondazione stessa dell'Urbe, mentre l'*ancile* rinvia al momento in cui Roma divenne con Numa la città che agisce in accordo con gli dèi. Infine, la pietra della Madre degli dèi, che riprende il ciclo troiano, mette in risalto l'estensione del potere di questa nel Mediterraneo. In un famoso articolo sulle feste del ca-

*prima protexit, rumi<n>alis appellata, quoniam sub ea inventa est lupa infantibus praebens rumim (ita vocabant mammam), miraculo ex aere iuxta dicato, tamquam in comitium sponte transisset Atto Navio augurante. nec sine praesagio aliquo arescit rursusque cura sacerdotum seritur* («È venerato un albero di fico, nato nel Foro stesso e nel Comitium a Roma, sacro perché là furono sepolti fulmini, e ancor più per la memoria di colei che, nutrice di Romolo e Remo, protesse per la prima volta nel Lupercale i fondatori dell'impero. È chiamato "Ruminale", poiché sotto di esso fu trovata la lupa che offriva la "ruma" (così chiamavano la mammella) ai neonati. Un bronzo, rappresentante questo fatto prodigioso, fu consacrato nei pressi come se questo fico si fosse spontaneamente trasferito [scil.: dal Lupercale] nel Comizio sotto l'augure Atto Navio. Non si secca mai senza che questo costituisca un presagio e i sacerdoti si prendono cura di ripiantarlo»).

<sup>44</sup> Tac. ann. 13, 58: *Eodem anno Ruminalem arborem in comitio, quae octingentos et triginta ante annos Remi Romulique infantiam tlexerat, mortuis ramalibus et arescente trunco deminutam prodigii loco habitum est, donec in novos fetus revivesceret.* («In quello stesso anno, il fico Ruminale nel Comizio, che 830 anni prima aveva ricoperto con la sua ombra l'infanzia di Romolo e Remo, come se fosse un cattivo prodigio, deperì: rinsecchirono alcuni rami e il tronco si inaridì; finché poi si rinvigori di nuovi germogli»).

lendaro romano, Mary Beard<sup>45</sup> ha fornito un'immagine che può suggerire una pista interessante anche per il nostro proposito. La studiosa parte dall'idea che diversi racconti della storia romana, che costituiscono dei miti eziologici delle diverse feste, fanno del calendario uno strumento per rappresentare la 'romanità', cioè un immaginario condiviso costituito da diversi momenti fondanti, e dai valori ad essi legati, che si succedono sulla base del tempo ciclico. Potremmo usare questa stessa immagine per capire la presenza degli oggetti nello spazio urbano: questi segni – conosciuti forse meno attraverso la vista che attraverso il racconto – rinviano a segmenti del passato fondante e offrono una rappresentazione ricca e articolata della 'romanità'. L'agentività di questi oggetti risiede dunque principalmente nella capacità di favorire il senso di appartenenza a una cultura comune, e dunque, di conseguenza, di rafforzare la stabilità e la coesione della comunità.

Non è forse un caso che la nozione stessa di *pignus*, così come la centralità attribuita a molti degli oggetti 'talismano' o 'di memoria' di cui abbiamo offerto solo alcuni esempi, emerga in maniera più nitida alla fine della Repubblica, in età augustea e, successivamente, nella tarda antichità: momenti di crisi, di transizione o di ridefinizione del potere, in cui il bisogno di richiamarsi a un nucleo identitario stabile e 'originario' diventa particolarmente pressante. È tuttavia difficile stabilire con certezza – per mancanza di fonti in merito – se tali oggetti avessero già in precedenza lo stesso valore o se esso si sia andato precisando e consolidando proprio in queste fasi. Anche per quanto riguarda l'età imperiale, mancano elementi sufficienti per valutare l'effettiva centralità e continuità di questi oggetti nel discorso politico e religioso. Resta il fatto che, come più volte notato dalla critica, la lista trasmessa da Servio – in cui il numero sette assume un chiaro valore simbolico in rapporto alla storia di Roma – può essere letta come una risposta implicita alle pretese di Costantinopoli di porsi come nuova capitale dell'Impero, così come alle polemiche tra pagani e cristiani sul ruolo e sul significato della 'materialità' in ambito religioso<sup>46</sup>. A questo proposito, sarà interessante notare come alcuni autori cristiani abbiano fatto propria la stessa nozione di *pignus* (insieme a *patrocinia* e *reliquiae*) in riferimento alle stesse reliquie e corpi dei santi<sup>47</sup>, mostrando poi con il proliferare di tali elementi 'santi' (a cui era legata la protezione di specifiche città) come la pervasività degli oggetti quali segni di memoria e autorità, per quanto osteggiata dall'assoluta trascendenza del Dio cristiano, fosse quasi ineliminabile. Questi oggetti, che sembrano delle stranezze e delle curiosità ai nostri occhi, erano invece per i Romani baluardi di una memoria che esercitava la sua influenza sul presente. Tuttavia, le straordinarie vicende di cui sono protagonisti li hanno resi dei *mirabilia* o dei *miracula* anche ai loro occhi.

<sup>45</sup> Beard 1988.

<sup>46</sup> Si veda in particolare Praet 2016.

<sup>47</sup> Rimandiamo alle fonti citate in Ferri 2013, p. 44.

Riferimenti bibliografici

- Alonso Fernández 2016 = Z. Alonso Fernández, *Redantruare: cuerpo y cinestesia en la ceremonia saliar*, «Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones» 21, 2016, pp. 9-30.
- Alonso Fernández 2017 = Z. Alonso Fernández, *Re-Thinking Lupercalia. From Corporeality to Corporation*, «Greek and Roman Musical Studies» 5, 2017, pp. 43-62.
- Assenmaker 2007 = P. Assenmaker, *L'enjeu du Palladium dans les luttes politiques de la fin de la République*, «Les Études classiques» 75, 2007, pp. 381-412.
- Assenmaker 2010 = P. Assenmaker, *La place du Palladium dans l'idéologie augustéenne: entre mythologie, religion et politique*, in I. Baglioni (ed.), *Storia delle religioni e Archeologia: Discipline a confronto*, Roma 2010, pp. 35-64.
- Beard 1988 = M. Beard, *Rituel, Texte, Temps: les Parilia romain*, in A.-M. Blondeau - K. Schipper (edd.), *Essais sur le rituel*, I, Louvain-Paris 1988, pp. 15-29.
- Berthelet 2013 = Y. Berthelet, *La crosse et la cruche*, «Cahiers. Mondes anciens» 4, 2013, <<http://journals.openedition.org/mondesanciens/1037>>.
- Borgeaud 1996 = Ph. Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris 1996.
- Borgna 1993 = E. Borgna, *Ancile e arma ancilia: osservazioni sullo scudo dei Salii*, «Ostraka» 2, 1, 1993, pp. 9-42.
- Canetti 2006 = L. Canetti, *Verso un'archeologia delle collezioni. Reliquie e tesori tra Antichità e Medioevo*, «Sanctorum» 3, 2006, pp. 113-139.
- Colonna 1991 = G. Colonna, *Gli scudi bilobati dell'Italia centrale e l'ancile dei Salii*, «Archeologia Classica» 43, 1, 1991, pp. 55-122.
- Doak 2015 = B. R. Doak, *Phoenician Aniconism in its Mediterranean and Ancient Near Eastern Contexts*, Atlanta 2015.
- Dubosson-Sbriglione 2018 = L. Dubosson-Sbriglione, *Le culte de la Mère des dieux dans l'Empire romain*, Stuttgart 2018.
- Estienne 2019 = S. Estienne, *Des boucliers sacrés aux cendres d'Oreste, variations autour des pignora imperii*, in J. Goeken - Fr. Chapot - M. Pfaff (edd.), *Figures mythiques et discours religieux dans l'Empire gréco-romain*, Turnhout 2019, pp. 139-149.
- Ferri 2013 = G. Ferri, *The Bond between Rome and its Gods*, in G. Sfameni Gasparro - A. Cosentino - M. Monaca (edd.), *Religion in the History of European Culture. Proceedings of the 9th EASR Annual Conference and IAHR Special Conference, 14-17 September 2009*, Messina-Palermo 2013, pp. 39-59.
- Ferri c.d.s. = G. Ferri, *Uno scudo dal cielo: l'agentività degli ancilia al centro dell'esperienza religiosa romana*, in G. Ferri - F. Prescendi - J. Rüpke (edd.), *Atti del primo incontro trilaterale del progetto OROMA (Oggettività delle Religioni, Religiosità degli Oggetti nel Mediterraneo Antico)*, Roma, in corso di stampa.
- Gaifman 2008 = M. Gaifman, *The Aniconic Image of the Roman Near East*, in T. Kaizer (ed.) *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, Leiden 2008, pp. 37-72.
- Hartmann 2010 = A. Hartmann, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlin 2010.
- Liou-Gille 1980 = B. Liou-Gille, *Cultes «héroiques» romains. Les fondateurs*, Paris 1980.
- Martorana 1988 = G. Martorana, *I septem pignora imperii Romani. L'ideologia dell'imperium*, in G. Martorana, *Mito storia ideologia nella Roma antica*, «SEIA» 5, 1988, pp. 73-120.
- Minardi 1999 = T. Minardi, *Pignus e la sua storia: variazioni semantiche*, «Aufidus» 36, 1999, pp. 75-93.

- Praet 2016 = R. Praet, *Re-anchoring Rome's Protection in Constantinople: The pignora imperii in Late Antiquity and Byzantium*, «Sacris Erudiri. A Journal of Late Antique and Medieval Christianity» 55, 2016, pp. 277-319.
- Preller 1883 = L. Preller, *Römische Mythologie*, II, dritte auflage von H. Jordan, Berlin 1883.
- Ramires 2003 = G. Ramires (ed.), *Servio, Commento al libro VII dell'Eneide di Virgilio*, Bologna 2003.
- Ramires 2018 = G. Ramires, *Lo scettro di Priamo o di Iliona, il velo di Esione. Ancora sui pignora di Roma. Serv. Aen. 7.188*, «Giornale italiano di filologia» 70, 2018, pp. 223-232.
- Sabbatucci 1988 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano 1988.
- Sandoz 1986 = C. Sandoz, *Lat. pignus: étymologie et formation du mot*, in A. Etter (ed.), *o-o-pe-ro-si: Festschrift für Ernst Risch zum 75. Geburtstag*, Berlin-Boston, 1986, pp. 567-573.
- Scheid 1985 = J. Scheid, *Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome*, «Archives de sciences sociales des religions» 59, 1, 1985, pp. 41-53.
- Scott 1999 = R. Scott, Regia, *Lexikon Topographicum Urbis Romae*, vol. 4, 1999, pp. 189-192.
- Thilo 1883-1884 = G. Thilo (ed.), *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*, Leipzig 1883-1884.
- Vaccarini 2006 = G. M. Vaccarini, *L'òmero di san Nicola a Rimini. Tradizione, mito e leggenda*, in A. Donati -N. Valentini (edd.), *San Nicola e la reliquia di Rimini. Arte, storia e spiritualità*, Verucchio 2006, pp. 55-62.