

Mario Lentano

GLI DÈI SPAZZINI. DEVERRA, AVERRUNCO
E IL MISTERO DELL'EVERRIATOR

Abstract: The contribution deals with two 'little gods' of Roman religion, Deverra and Averrunco, whose names are connected to the verb *verrere*, «to sweep». In addition, it examines the controversial figure of the *everriator*, the protagonist of a domestic rite that took place during the mourning period, arguing that his profile is clarified precisely by the two deities whose etymology he shares.

1. Case, stalle e pavimenti¹

Dei riti che si svolgono nelle case di Roma durante il periodo del lutto fa parte anche una cerimonia piuttosto singolare, a cominciare dal nome che la designa, *exverriae*, propriamente «l'atto di spazzare fuori»; dalla definizione del rito era desunta poi quella del suo esecutore, l'*everriator*². Sfortunatamente, delle *exverriae* abbiamo notizia quasi solo da un lemma del grammatico di età imperiale Festo, che oltre tutto leggiamo nel rimaneggiamento che ne fece secoli dopo il dotto longobardo Paolo Diacono, attivo alla corte di Carlo Magno:

Si chiama *everriator* colui che, dopo aver accettato l'eredità secondo il diritto, è tenuto a compiere i riti funebri prescritti (*iusta*) in onore del defunto. Se non lo facesse, o procurasse un qualche turbamento dei riti stessi, subirebbe una condanna capitale. Il suo nome è tratto dal verbo "spazzare" (*verrere*). Si chiama infatti *exverriae* una sorta di purificazione della casa dalla quale il morto dev'essere portato alla sepoltura, che avviene ad opera dell'*everriator*; questi si serve allo scopo di uno specifico genere di scope, così chiamate dall'espressione *extra verrere*³.

¹ Sono grato a Ginevra Benedetti, Gianluca De Sanctis e Francesca Prescendi per aver letto e reso migliore il mio lavoro, delle cui mende resto naturalmente il solo responsabile.

² Che *everriator* derivi «from a lost verb *everrio*» è fantasiosa ipotesi di Nettleship 1889, p. 449, giustamente lasciata cadere dagli studiosi successivi; cfr. piuttosto Serbat 2001, p. 510.

³ Fest. p. 68 L.: *Everriator vocatur, qui iure accepta hereditate iusta facere defuncto debet; qui si non fecerit, seu quid in ea re turbaverit, suo capite luat. Id nomen ductum a verrendo. Nam exverriae*

Mario Lentano, University of Siena, Italy, mario.lentano@unisi.it

Referee List (DOI 10.36253/fup_referee_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Mario Lentano, *Gli dèi spazzini. Deverra, Averrunco e il mistero dell'everriator*, © Author(s), CC BY-SA 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6.05, 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. 29-42, 2025, published by Firenze University Press and USiena PRESS, ISBN 979-12-215-0767-6, DOI 10.36253/979-12-215-0767-6

Il lemma presenta alcune implicazioni giuridiche che non possiamo esaminare in questa sede, relative alla posizione ereditaria dell'*everriator* e ai suoi obblighi nei confronti del defunto, e più in generale solleva una serie di interrogativi di non facile soluzione⁴. In primo luogo, si è discusso sul tipo di scope impiegate nella pulizia rituale della casa, verosimilmente diverse da quelle in uso nella quotidiana attività domestica e ricavate forse dalla cosiddetta 'erba sacra' o *verbenaca*: di questa pianta Plinio il Vecchio fa sapere infatti che veniva utilizzata tra l'altro «per pulire e purificare le case», anche se l'erudito non menziona la cerimonia delle *exverriae*⁵.

Si è poi osservato che nel lemma del grammatico il nome *exverriae* sembra riferirsi prima al rito, poi alle scope con le quali veniva eseguito e questa apparente incongruenza ha indotto talora a correggere il testo. In realtà, si tratta probabilmente di un falso problema: i nomi con cui erano chiamati ad Atene il secondo e il terzo giorno delle Antesterie, le grandi feste in onore di Dioniso celebrate ogni anno a febbraio-marzo – rispettivamente 'Boccali' e 'Pentole' –, dimostrano infatti che «una designazione del rito con il nome degli strumenti di esso», ritenuta inverosimile da alcuni interpreti, non è priva di paralleli nella prassi religiosa degli antichi⁶.

Maggiori perplessità, infine, ha sollevato l'affermazione secondo cui il rito delle *exverriae* aveva luogo *prima* che il defunto fosse avviato alla sepoltura, laddove apparirebbe a prima vista più plausibile che l'operazione avvenisse solo una volta rimossa la salma, in modo da ripristinare lo stato di purezza della casa: e in effetti non manca chi traduce il lemma come se dicesse proprio questo, senza peraltro discuterne o ritoccarne il testo⁷. In realtà, Paolo Diacono parla con

sunt purgatio quaedam domus, ex qua mortuus ad sepulturam ferendus est, quae fit per everriatorem certo genere scoparum adhibito, ab extra verrendo dictarum. L'unico ulteriore riferimento alla figura dell'*everriator* si legge in una glossa, purtroppo assai breve e non esente da problemi sul piano testuale, conservata nel *Corpus glossiariorum Latinorum* (V, 195): *everriatores qui defunctorum umbras colligunt*. Il verbo fu emendato in *colunt* dall'editore del *Corpus*, W. M. Lindsay, mentre la relativa voce del *Thesaurus linguae Latinae* (V, 2, col. 1022, 73-74) suggerisce dubitativamente il significato di *tollunt*; la glossa resta in ogni caso non facile da conciliare con il lemma di Paolo Diacono. Tra i moderni, il lemma ha scarsamente attirato l'attenzione degli interpreti: appena un cenno in Lennon 2012, p. 48, poi ripreso in Lennon 2014, p. 143, meno di un cenno in Šterbenc Erkes 2011, p. 54 e in King 2020, p. 134. Cfr. anche D'Amati 2023, pp. 13-14 e ora D'Amati 2025, pp. 100-101.

⁴ Le questioni cui accenno nel seguito sono sollevate in particolare da Albanese 1992.

⁵ Plin. *nat.* 25, 59. Il merito di aver accostato questa pagina pliniana al lemma di Festo spetta, a mia conoscenza, ad Albanese 1992, pp. 127-130. Altre ipotesi sulle piante da cui era ricavata la scopa dell'*everriator* in Montero Herrero 2017, p. 63, al cui testo ho avuto accesso grazie alla cortesia di Laura Bevilacqua.

⁶ Diversamente da come appare ad Albanese 1992, p. 130, nota 34.

⁷ Come nel caso di Lindsay 2000, p. 166, che parafrasa «It seems that the cleaning took place immediately after the removal of the body for burial», senza spiegare su quali parole di Festo si fonda questa conclusione, pudicamente attenuata dall'iniziale «It seems», o in quello di Šterbenc Erkes 2011, p. 54, secondo la quale le *exverriae* avevano luogo «when the mourning family returned home». Il problema, comunque, era già avvertito da Samter 1911, p. 31, nota 1, che se la cava attribuendo aprioristicamente la contraddizione all'epitomatore di Festo. E naturalmente è sempre possibile liquidare l'intero lemma definendolo «una scemenza pressoché priva di logica» come fa Phillips 2007, p. 17.

chiarezza di un cadavere che «deve essere portato alla sepoltura», suggerendo che la *purgatio* eseguita dall'*everriator* si verificasse quando il defunto era ancora all'interno delle pareti domestiche⁸.

Comunque stiano le cose, le *exverriae* suscitano immediatamente l'impressione di essere un relitto che affiora dal fondo più arcaico della cultura romana; non sorprende quindi che il rito abbia attirato precocemente le attenzioni degli antropologi, specie poi quando questi ultimi erano anche classicisti provetti. È il caso di James George Frazer, che si occupò delle *exverriae* sin dal primo articolo in assoluto da lui pubblicato, negli anni Ottanta del XIX secolo, e su di esso è tornato più volte anche in seguito, dal memorabile commento ai *Fasti* di Ovidio sino al ciclo di conferenze sulla paura dei morti, che risale invece alla metà degli anni Trenta del Novecento⁹. Secondo Frazer, il rito mirava a rimuovere simbolicamente lo spirito del defunto; s'intende che anche il grande antropologo, per far tornare i conti, era costretto a collocare le *exverriae* dopo la rimozione della salma; la sua autorevolezza ha finito però con l'assicurare una duratura fortuna a questa interpretazione, che ha continuato a essere ripetuta sino ai nostri giorni, spesso senza neppure discuterla¹⁰.

Come era sua abitudine, Frazer corroborava la propria ipotesi con una fitta serie di paralleli, desunti da un gran numero di tradizioni disperse nel tempo e nello spazio. Noi vorremmo percorrere invece una strada diversa, che punti non tanto a individuare le costanti universali dell'immaginario, cui mirava l'antropologo vittoriano, quanto a mettere in risonanza la figura dell'*everriator* con il contesto specifico della cultura romana; a questo scopo, conviene prendere le mosse dal termine cui sono legati sia il nome delle *exverriae* sia quello del suo agente umano, il verbo *everrere*, che peraltro conosce in latino un numero piuttosto circoscritto di attestazioni.

⁸ Correttamente, Ramon 2016-2017, p. 149, nota 362 scrive invece: «Festo riferisce che l'erede, all'uopo definito *everriator*, dovesse lavare le impurità della *domus* ancora prima che il cadavere uscisse per la processione» (ripreso in Ramon 2017, p. 361). Si rende conto del problema, pur senza offrire una soluzione, Emmerson 2020, pp. 6-7, che a p. 7, nota 27 soggiunge: «Perhaps the original rite was protective».

⁹ Alludo rispettivamente a Frazer 1886, p. 67; 2015, pp. 279-283; 2016, p. 181. L'antropologo coglieva un riferimento alle *exverriae* anche in *Ov. fast.* 2, 23, fondandosi sull'emendamento *versis* (da *verrere*) per i tråditi *ternis* e *certis*, scartato dagli editori più recenti; una ricostruzione del problema in Robinson 2011, pp. 72-74.

¹⁰ Cfr. in particolare Frazer 2015, p. 279: «When a death had taken place in a Roman house, and the corpse had been carried out to burial, the house was swept out with a broom of a particular sort» (corsivo mio); già Ogle 1911, p. 259 parlava di un rito compiuto «after a corpse had been removed», mentre Lindsay 1998, pp. 71-72 è in grado di precisare che l'*everriator* entrava in azione «immediately after the removal of the body for burial» (corsivo mio). La tesi è recuperata da Lennon 2012, p. 48 e 2014, p. 143, il quale non si avvede che il riferimento alle *exverriae* nei *Fasti* nasceva da un abbaglio di Frazer, mentre Tantimonaco 2017, p. 60 non cita l'antropologo inglese, ma sembra dipendere da lui quando afferma a sua volta che in occasione delle *exverriae* «si spazzava simbolicamente la soglia della casa del defunto [cosa che Festo non dice, parlando genericamente di *domus*], con lo scopo evidente di cacciarne via lo spirito» (corsivo mio); così anche Montero Herrero 2017, pp. 63-64.

In primo luogo, *everrere* sembra designare la pulizia di una casa effettuata con particolare cura oppure la sanificazione di una stalla o di una voliera: così, in un verso del commediografo Titinio all'ordine di spazzare si unisce quello di rimuovere le ragnatele, mentre in due autori di trattati sull'agricoltura come Varrone e Columella il verbo è associato alla nozione di «purezza» (rispettivamente *feri purum* in Varrone e *purgare* in Columella), ciò che ricorda la definizione delle stesse *exverriae* come purificazione data da Paolo Diacono¹¹. Inoltre, il verbo si usa per alludere alla rimozione dei residui di cibo caduti ai piedi della tavola (ma in un caso si tratta invece di sangue umano, conseguenza di una condanna a morte eseguita nel corso di un banchetto) oppure alla pulizia del tempio di Vesta operata ogni anno alle Idi di giugno, allorché «lo sterco viene spazzato via» dal santuario, come recita la formula di rito, interessante nella misura in cui anche in questo caso siamo di fronte a una cerimonia che si ripete a cadenza regolare¹². Infine, il verbo conosce un impiego metaforico nelle *Verrinae*, allorché Cicerone ne sfrutta ripetutamente l'assonanza con il nome dell'ex governatore della Sicilia Verre per affermare che sin dal momento della sua partenza da Roma questi si era ripromesso di «spazzare la provincia» (*ad everrendam provinciam*) o che tutte le città e i templi in cui il magistrato si recava in visita erano sistematicamente depredati dei loro beni di pregio (ma l'oratore dice «spazzati via e ripuliti», accostando i termini parafonici *eversum* ed *extersum*)¹³.

Everrere indica dunque una pulizia meticolosa, che non lascia residui dietro di sé, che si tratti delle ragnatele di Titinio o dei beni saccheggiati da Verre; a questo significato rimanda il prefisso *ex-* con il quale il verbo è costruito, cui andrà riconosciuto il medesimo valore che assume in verbi come *enumerare* (contare fino in fondo) o *enarrare* (raccontare in tutti i dettagli). In secondo luogo, il termine sembra riferirsi in particolare a due ambiti specifici: da un lato la rimozione dello sterco che si accumula nelle stalle come nel santuario di Vesta o del guano che si forma nelle aree in cui sono allevati gli uccelli, dall'altro quella del cibo e di altri residui che si accumulano sul pavimento nel corso di un banchetto. Due ambiti in apparenza eterogenei, ma che a ben guardare hanno in comune il fatto che in entrambi i casi viene allontanato dallo spazio dei vivi – animali, divinità o commensali di un banchetto – ciò che costituisce materia inerte per aver esaurito la sua funzione o aver compiuto il proprio ciclo vitale e che per questo è identificato come sporco. Naturalmente, come ci hanno in-

¹¹ Cfr. rispettivamente Titin. fr. 36 Ribbeck³ = 38 Guardì (*everrite aedis, abstergete araneas*); Varro *rust.* 2, 2, 7 (*solum oportet esse eruderatum et proclivum, ut everri facile possit ac fieri purum*) e 3, 8 (*cotidie everrentes eorum [scil. turturum] stabula, a stercore ne offendantur*); Colum. 7, 4, 5 (*Stabula vero frequenter everrenda et purganda umorque omnis urinae deverrendus est*).

¹² Cfr. rispettivamente Plin. *nat.* 36, 184: *purgamenta cenae in pavimentis quaeque everri solent*; Petron. 34, 3: *argentumque inter reliqua purgamenta scopis coepit everrere*; Sen. *contr.* 9, 2, 4: *inter purgamenta et iactus cenantium [...] humanus sanguis everritur*; Varro *ling.* 6, 32: *Dies qui vocatur «Quando stercus delatum fas» ab eo appellatus, quod eo die ex aede Vestae stercus everritur et per Capitolinum Clivum in locum defertur certum*. Su quest'ultimo rito cfr. Keegan 2008.

¹³ Cic. *Verr.* 2, 2, 19 e 2, 2, 52, da vedere con Corbeill 1996, pp. 93-94 e ora Schwameis 2019.

segnato gli studi di Mary Douglas, la nozione di «sporco» non è assoluta, ma dipende dalla posizione relativa delle cose nello spazio¹⁴: lo sterco afferisce al campo della sporcizia quando giace sul pavimento di una stalla o nel tempio di Vesta, mentre rappresenta un bene prezioso quando è impiegato per la concimazione dei campi, tanto da godere persino di una tutela divina nella figura del dio *Stercutius* o *Sterculinus*.

A dire il vero, mentre appare evidente a proposito degli escrementi, la funzione di separare ciò che è morto o inerte dallo spazio dei vivi può sembrare meno ovvia nel caso dei residui alimentari finiti ai piedi della mensa. A questo riguardo, non va però dimenticata una credenza registrata più volte nel mondo greco, ma della quale non mancano attestazioni anche a Roma e nel folclore moderno, che impone di sottrarre al consumo umano il cibo caduto dalla tavola o dalla mano di chi lo porta alla bocca, in quanto il contatto con la terra lo ha trasferito nella sfera di pertinenza dei defunti. Plinio il Vecchio, in particolare, riferisce che «il cibo caduto per terra costituisce un presagio sfavorevole e non può essere consumato ma deve essere bruciato per il Lar, una divinità dello spazio familiare» che in numerose fonti antiche viene associato al mondo dei morti¹⁵.

Lo stesso Plinio ricorda poi una seconda *croyance de table*, per la quale si riteneva sommamente malaugurante spazzare il pavimento nel momento in cui uno dei commensali si allontanava dal banchetto¹⁶. L'autore non offre spiegazioni del cattivo auspicio legato a quest'ultimo gesto, ma si può supporre che la simultaneità delle due azioni facesse presagire anche per il invitato un imminente passaggio al mondo dei morti, come se la scopa stesse in qualche modo rimuovendo anche la sua persona¹⁷.

2. Presenze nella notte

Proprio quest'ultima testimonianza suggerisce di ampliare lo sguardo prendendo in considerazione altre situazioni nelle quali è di scena un attore munito di scopa, al pari dell'*everriator*. A questo proposito, una testimonianza di Varrone, che non possediamo più nella sua formulazione originaria, ma possiamo leggere

¹⁴ Mi riferisco naturalmente in primo luogo a Douglas 1993.

¹⁵ Plin. nat. 28, 27: *Cibus etiam e manu prolapsus reddebatur utique per mensas, vetabantque munditiarum causa deflare, et sunt condita auguria, quid loquenti cogitantes id acciderit, inter execratissima, si pontifici accidat dicis causa epulanti. In mensa utique id reponi adolerique ad Larem piatio est.* La citazione tra virgolette proviene da Fabiano 2019, p. 75; su questo passo di Plinio, e su quello citato immediatamente appresso, cfr. Deonna-Renard 1994, pp. 84-85 e 157-186, dove si richiama anche il motivo iconografico dell'*asárotos oikos*, e più brevemente Flower 2017, pp. 13-14; per le fonti greche e la comparazione con il folclore moderno cfr. Lelli 2012. Infine, sulla sfuggente natura dei Lari (identificati come *di inferi* o come *animae... redactae in numerum deorum* rispettivamente in Paul. Fest. pp. 273 e 108 L.) va vista l'amplissima indagine di De Sanctis 2007.

¹⁶ Plin. nat. 28, 26: *recedente aliquo ab epulis simul verri solum aut bibente conviva mensam vel repositorium tolli inauspicatissimum iudicatur.*

¹⁷ Cfr. a questo proposito Wolters 1935, p. 88; Levin 2005, in particolare pp. 938-939.

nella più tarda parafrasi di Agostino, rende nota l'esistenza di una dea Deverra il cui nome deriva da un diverso composto del medesimo verbo *verrere* e che si caratterizzava proprio per il fatto di impugnare una scopa; ecco di che cosa si tratta:

a guardia di una donna che ha appena partorito s'impiegano tre divinità per impedire l'ingresso notturno di Silvano e le sue angherie; e per rappresentare questi guardiani, tre uomini si aggirano di notte intorno alla casa, dapprima colpendo la soglia con una scure, poi con un pestello e infine ripulendola con una scopa; con questi simboli dell'agricoltura si vuol impedire a Silvano di entrare, poiché per recidere e potare gli alberi occorre il ferro, per produrre il farro è necessario un pestello e per ammassare il grano serve una scopa; da questi oggetti, poi, deriva il nome di tre divinità, Intercidona dalle incisioni della scure, Pilumno dal pestello, Deverra dalla scopa: sotto la guardia di questi dèi la puerpera sfugge all'assalto del dio Silvano¹⁸.

In questa densa pagina si può notare in primo luogo come scure, pestello e scopa fungano da altrettanti *insignia deorum*, come gli antichi li definiscono, elementi di vestiario e di corredo che appartengono alla rappresentazione corrente di un dio o di una dea e ne rendono così possibile il riconoscimento, come la clava e la pelle di leone per Eracle, la lancia e lo scudo per Atena e così via¹⁹. Inoltre, il percorso notturno seguito dai tre figuranti intorno alla casa della puerpera ricorda altri riti, dalla corsa dei luperci intorno al Palatino alla processione degli *Ambarvalia* lungo il confine del campo, nei quali ugualmente la traiettoria circolare ha lo scopo di creare «una barriera di natura religiosa intorno all'oggetto della circoambulazione in grado di proteggerlo da eventuali pericoli provenienti dall'esterno»²⁰. Anche il fatto che le tre figure menzionate da Varrone, Pilumno, Intercidona e Deverra, operino sulla soglia della casa fa sistema con la tendenza a individuare proprio nella soglia un varco particolarmente esposto alle aggressioni del mondo esterno e bisognoso per questo di una protezione rafforzata: basti ricordare come nella religione romana l'intera struttura della porta – battenti, cardini e soglia vera e propria – fosse posta sotto il controllo di un articolato sistema di tutori divini²¹.

¹⁸ Aug. *civ.* 6, 9, 2 (trad. di C. Carena lievemente modificata): *mulieri fetae post partum tres deos custodes commemorat [scil. Varro] adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet, eorumque custodum significandorum causa tres homines noctu circuire limina domus et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deverrere scopis, ut his datis culturae signis deus Silvanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro, neque far conficitur sine pilo, neque fruges coacervantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos, Intercidonam a securis intercisione, Pilumnium a pilo, Deverram ab scopis, quibus diis custodibus contra vim dei Silvani feta conservaretur.* Sul culto di Silvano cfr. Dorcey 1992, in particolare pp. 36-37, che però si libera con troppa disinvoltura della testimonianza agostiniana.

¹⁹ Bettini 2016 ha giustamente parlato a questo proposito di *outils sémiotiques*.

²⁰ Sono parola di De Sanctis 2022, p. 247, che accenna anche alla pagina di Agostino che stiamo esaminando; di «magic barrier» parlava a sua volta Harmon 1978, p. 1596. Per Carandini 1997, p. 161, invece, i tre uomini si muovevano lungo il perimetro *interno* della casa.

²¹ Sintesi recente in De Sanctis 2024, pp. 145-158.

Veniamo infine all'interpretazione proposta da Varrone, secondo la quale scopo del rito era quello di tenere lontano un dio «aspro, terrificante e selvaggio» come Silvano attraverso tre divinità che afferivano all'ambito del coltivato: una sorta di strategia allopatica, insomma, che combatte un fenomeno o un agente mettendo in campo il suo contrario²². Ma è poi davvero così? Certo, l'esegesi è suggestiva e proviene oltre tutto da una fonte molto autorevole; eppure, non ci si sottrae all'impressione che Varrone si trovasse in una posizione non troppo dissimile da quella di uno studioso moderno: di fronte a un rito arcaico, il cui significato non era di immediata evidenza, l'autore cercava una chiave in grado di offrirne una lettura unitaria e la trovava, quasi come uno strutturalista *avant la lettre*, nella canonica opposizione fra natura e cultura, incarnate rispettivamente da un dio degli spazi incolti e da un insieme divino che rimandava invece all'ambito dell'agricoltura²³. Anche Varrone, insomma, come un antropologo dei nostri tempi, ha dovuto affrontare la «sfida [...] di trasformare un mucchio di rimasugli o di spazzatura in un insieme di relazioni, in un contesto formato da connessioni significative»²⁴.

A dire il vero, almeno in un caso il rapporto tra gli dèi menzionati dall'erudito e la sfera dell'infanzia e della sua tutela ci è noto anche da altre fonti. Lo stesso Varrone includeva infatti Pilumno tra le divinità dei neonati, chiamato a intervenire nel decisivo momento in cui si verificava che il nuovo bambino fosse in possesso delle sue facoltà vitali; sappiamo inoltre che l'annalista Calpurnio Pisone, con la consueta disinvoltura delle etimologie antiche, legava il nome del dio non al pestello del quale sarebbe stato l'inventore (*pilum*), ma al fatto di scacciare (*pelle-re*) i mali dell'infanzia²⁵. La sfera di competenza di Pilumno, dunque, includeva

²² Aug. civ. 6, 9, 2: *Ita contra dei nocentis saevitiam non valeret custodia bonorum, nisi plures essent adversus unum eique aspero horrendo inculto, utpote silvestri, signis culturae tamquam contrariis repugnarent*. Vuković 2023, p. 189 osserva a proposito della spiegazione varroniana che «Fans of Lévi-Strauss may find his theory works perfectly in this case: the contradiction is restated, but never resolved».

²³ Scheid 1992, p. 489 parla al riguardo di «"essais" d'explication qui intéressent avant tout l'histoire intellectuelle». Non capisco invece perché Rüpke 2012, p. 182 affermi che i tre dèi, «pace Varro, act as guardians against Silvanus», dal momento che è proprio questa l'interpretazione dell'erudito. Brelich 1955, pp. 61-62 parla senza mezzi termini di un'interpretazione falsa.

²⁴ Desumo questa bella definizione da Remotti 1990, p. 22. Gli interpreti moderni hanno poi affiancato a quella di Varrone ipotesi ulteriori, suggerendo che scure, pestello e scopa rimandassero allo spazio protetto della casa in opposizione alle minacce del mondo esterno o che le tre divinità alludessero ad altrettanti aspetti del parto, con Pilumno che identifica il nuovo nato, Intercidona che presiede al taglio del cordone ombelicale e Deverra che si occupa di rimuovere i residui come il cordone stesso e la placenta, o ancora che il rito mirasse a purificare il nuovo nato in vista del *dies lustricus*, la cerimonia di imposizione del nome proprio, che secondo questa ricostruzione si sarebbe svolta il giorno appresso: cfr. a questo proposito Briquel 1983; Köves-Zulauf 1990, pp. 96-219; Boëls-Janssen 1993, pp. 259-263. Il nesso fra Intercidona e il taglio del cordone ombelicale è asserito talora dagli studiosi come se fosse attestato: è il caso di Hawkins 2008, p. 334 («goddess of cutting the umbilical cord»); più prudente Dasen 2011, p. 300.

²⁵ Tanto la posizione di Varrone che quella di Calpurnio Pisone (che costituisce il fr. 46 Cornell = 44 Peter dell'annalista) ci sono note da Serv. auct. *Aen.* 10, 76, secondo il quale *Varro Pilumnus et Pitumnus infantium deos ait eisque pro puerpera lectum in atrio sterni, dum explo-*

la protezione dai rischi che minacciano gli esseri umani appena venuti al mondo: non stupisce che il dio fosse coinvolto anche nel rito intorno alla casa della puerpera, in cui svolgeva la medesima funzione di difensore della vita nascente.

Nel caso di Deverra, invece, tutto ciò che possiamo dire è che il suo nome la riconduce al mondo dei ‘piccoli dèi’, quella miriade di divinità che affollano il pantheon della religione romana arcaica e si caratterizzano per il fatto di presiedere a una porzione molto circoscritta della realtà e insieme per la trasparenza dei loro nomi, che rimandano con immediatezza alle rispettive funzioni²⁶. In particolare, il teonimo Deverra inserisce la dea nella stessa serie cui appartengono anche Pertunda, Stimula, Vica e così via, nella quale la desinenza *-a* si aggancia direttamente al tema del verbo che ne designa l’ambito d’azione, nel nostro caso *deverrere*. Purtroppo, *deverrere* è un verbo rarissimo, del quale si conoscono due sole attestazioni al di fuori della pagina di Varrone, la prima delle quali inutilizzabile perché ricorrente in un verso giunto a noi privo di contesto, la seconda più interessante in quanto si riferisce al drenaggio dell’urina da una stalla e rimanda dunque a uno dei significati di *everro* nei quali ci siamo imbattuti in precedenza²⁷.

3. Il dio della scopa e della roncola

Su Deverra è dunque impossibile, allo stato attuale della nostra documentazione, dire di più di quello che si ricava dalle parole di Varrone: una piccola dea caratterizzata dall’insegna della scopa e attiva per un verso in ambito agricolo, per l’altro nella difesa di un bambino appena nato. Forse però Deverra ha un *pendant* maschile in un’altra divinità minore del pantheon romano, sulla quale disponiamo invece di maggiori informazioni: stiamo parlando di Averrunco, del quale il solito Varrone fa sapere che «si è soliti rivolgergli preghiere affinché tenga lontani i mali»²⁸. Non a caso, i grammatici antichi mettevano in rapporto il suo nome con il verbo *avertere*, «allontanare», «stornare», e con il suo sinonimo *averruncare*, antico termine della lingua sacerdotale che ricorre pressoché esclusivamente in preghiere e formule di scongiuro²⁹.

retur an vitalis sit qui natus est; Piso Pylum dictum, quia pellat mala infantiae. Sed Pylum [...] propter pilum inventum, quo fruges confici solent, ita appellatus est. Cfr. anche la nota del medesimo Servio Danielino a Verg. *Aen.* 9, 4; altro nei *testimonia ad loc.* di Murgia-Kaster 2018.

²⁶ Su questo affascinante dossier cfr. Perfigli 2004, con raccolta pressoché completa delle fonti, e adesso i saggi raccolti in Prescendi-Van Haepere 2024.

²⁷ Si tratta di Colum. 7, 4, 5 (citato *supra*, nota 11) e di Lucil. 737, riportato da Non. p. 420 L. (preceduto dall’indicazione *verrere, ferire, pervertere*): *quam non solum devorare se omnia ac deverrere* («qui non seulement le dévore et fait table rase de tout», secondo la recente traduzione di Demanche 2013, p. 211). Inutile dire che nel verso luciliano la selezione del raro *deverrere* sarà stata favorita dalla volontà di creare un’allitterazione con il precedente *devorare* (senza che per questo sia necessario correggere in *devorrere* il testo tradito come proponeva Lindsay).

²⁸ Cfr. Walde-Hofmann 1938, p. 82; Varro *ling.* 7, 102: *Ab avertendo averruncare, ut deus qui in eis rebus praeest Averrunco. Itaque ab eo precari solent, ut pericula avertat.* In Paul. *Fest.* p. 511 L. *verruncant* è a sua volta glossato *vertant*, mentre Non. p. 104 L. riconduce il verbo ad *avertere*.

²⁹ Walde-Hofmann 1938, p. 82.

In realtà, nonostante l'assonanza tra i due termini e la contiguità dei loro significati, tra *avertere* e il dio Averrunco non esiste alcun rapporto etimologico: a trarre in errore gli antichi è stata probabilmente l'esistenza nella religione greca di «dèi apotropaiici» (*theoi apotrōpaioi*) e l'uso di *apotrōpaios* come epiteo di alcune figure divine, tra cui Apollo³⁰. Del resto, anche a Roma è attestata una categoria di *dei avertentes*, di cui sappiamo solo che erano associati alle divinità inferie e che sotto la loro tutela ricadevano gli alberi 'infelici', piante che non producono seme o generano frutti di colore scuro, mentre in una satira di Persio si invocano non meglio noti «dèi che scacciano» (*di depellentes*) perché liberino un giovane innamorato dai lacci della passione³¹.

Ma su Averrunco, oltre a quella dei grammatici, disponiamo anche di una seconda testimonianza, che proviene dall'erudito di età antonina Aulo Gellio. Gellio – che usa lo *spelling* Aurunco, ma sta parlando della medesima divinità – accosta quest'ultima a Robigo, il dio connesso al parassita noto come 'ruggine del grano', e include entrambi tra quelle divinità la cui potenza si esprime più nel danneggiare che nel soccorrere e che bisogna dunque placare perché non mostrino il loro volto ostile; in particolare, l'erudito spiega che tanto Averrunco quanto Robigo vanno venerati perché «allontanino ogni malanno da noi o dal grano appena nato (*a frugibus natis*)»³². Gli ambiti in cui si esercita l'azione protettiva di Averrunco e Robigo, insomma, includono tanto gli esseri umani quanto i campi coltivati; inoltre, il riferimento al grano appena nato suggerisce che la loro funzione si esplica in via privilegiata nel momento in cui la pianta spunta dal terreno e appare più esposta a ogni sorta di rischi, un po' come Deverra tutela il neonato nei primissimi momenti della sua vita.

Del resto, che Averrunco agisca anche rispetto ai pericoli che minacciano l'attività agricola emerge anche dagli usi del verbo *averruncare*, che al nome del dio è strettamente legato³³. Mi riferisco in particolare alla preghiera a Marte citata da Catone il Vecchio, che andava formulata prima di procedere alla purificazione dei

³⁰ Documentazione recente in Di Nicuolo 2011. Nelle *Questioni romane* (74), Plutarco cita una *Tyche Apotropaïos* cui il re Servio Tullio avrebbe elevato un tempio e non è mancato chi abbia supposto che quella epiclesi potesse corrispondere in latino a una (non attestata) *Fortuna Averrunca*: cfr. Buszard 2023, p. 38. Ricordo infine che nel *Corpus glossariorum Latinorum* (3, 290, 31) il greco *apotrōpaios* è glossato con *averuncas* (e cfr. 2, 27, 15 e 327, 37).

³¹ Cfr. rispettivamente Macr. *Sat.* 3, 20, 3 (*Arbores quae inferum deorum avertentiumque in tutela sunt, eas infelices nominant*) e Pers. 5, 167-168 (*Euge, puer, sapias, dis depellentibus agnam / percutite*), da vedere con il recente commento *ad loc.* di Russo 2024. Gli scoli al verso del poeta satirico non sono di nessun aiuto, perché si limitano a chiosare *depellentibus* con il sinonimo *depulsoribus*. A queste testimonianze si possono aggiungere i *theoi apotrōpaioi* di cui parlano le *Antichità romane* di Dionys. *ant.* 10, 6, 2, che andranno identificati con gli *avertentes* o i *depellentes* delle fonti latine.

³² Gell. 5, 12, 14: *In istis autem diis, quos placari oportet, uti mala a nobis vel a frugibus natis amoliantur, Auruncus quoque habetur et Robigus*. Su queste divinità, passibili di nuocere come di giovane, cfr. Montero Herrero 2016, che dedica un breve cenno anche ad Averrunco (p. 158).

³³ Dumézil 1974, p. 243 osserva opportunamente che il significato di *averruncare* nella preghiera a Marte del *De agri cultura* «s'éclaire par *Auerruncus*, probablement «celui qui écarte en balayant»».

campi: in essa si chiede al dio di allontanare i pericoli non solo dall'orante e dai suoi familiari, ma anche dai lavoratori della terra, dal bestiame e dalle piante, ed è proprio ad *averruncare* che la preghiera fa ricorso accanto a *prohibere* e *defendere*, secondo lo stile del cumulo sinonimico proprio di queste formule³⁴. A Marte, in effetti, «non spettava il compito di assicurare la fertilità del campo, bensì la sua protezione» e per questo lo si attirava sul confine perché tutelasse la proprietà «dall'assalto di agenti patogeni, "visibili e invisibili", provenienti dall'esterno»³⁵. Non a caso, la cerimonia era aperta da una processione nella quale gli animali destinati al sacrificio venivano condotti lungo i margini del podere, descrivendo un percorso circolare analogo a quello del rito notturno contro Silvano.

Ma se la sua connessione con *averto* è fasulla, qual è la corretta etimologia del nome di Averrunco? Con ogni probabilità, quella che lo riconduce a un ulteriore composto di *verrere*, *averrere*, propriamente «allontanare spazzando»: come nel caso di Deverra, anche per Averrunco la funzione di tenere lontani i pericoli che caratterizza questa divinità si esprimeva attraverso l'immagine della scopa che rimuove lo sporco³⁶. Quella matrice, peraltro, dà conto solo della prima parte del nome; nel suo vistoso suffisso, privo di riscontri in latino, il dizionario etimologico di Ernout e Meillet suggerisce invece di riconoscere la presenza di un altro verbo, *runcare*, che indica l'atto di mietere o quello di rimuovere le erbacce che ostacolano la messa a coltura di un terreno³⁷.

Deverra e Averrunco, insomma, presentano una serie di elementi in comune: i loro nomi derivano da altrettanti composti di *verro*; entrambi assolvono la funzione di stendere una rete di protezione contro i rischi che minacciano l'individuo, metaforizzata dall'immagine della scopa; l'uno e l'altro, infine, sono connessi all'ambito agricolo, che si tratti di ammucchiare il grano dopo la mietitura o di tutelarlo quando è appena spuntato dal suolo, senza contare il possibile riferimento alla pulizia del terreno per prepararlo alla semina, se è corretta l'ipotesi che coglie nel teonimo Averrunco anche una eco del verbo *runcare*.

4. Tracciare la linea

Deverra compie il suo tragitto circolare intorno alla casa della puerpera per proteggerla contro le minacce di Silvano, Averrunco è come un guerriero che pattuglia il confine del campo per allontanare i pericoli da uomini, animali e

³⁴ Cato agr. 141: *Agrum lustrare sic oportet: impera suovetaurilia circumagi [...] sic dicit: Mars pater, te preco quaesoque [...] uti tu morbos visos invisosque viduertatem vastitudinemque, calamitates intemperiasque prohibessis defendas averruncesque; uti tu fruges frumenta vineta virgultaque grandire beneque evenire siris, pastores pecuaque salva servassis; duisque bonam salutem valetudinemque mihi domo familiaeque nostrae*. Sulla questione del cumulo sinonimico cfr., all'interno di una bibliografia molto vasta, Guittard 2007, pp. 213-214.

³⁵ Le due citazioni vengono rispettivamente da Scheid 2011, p. 130 e da De Sanctis 2022, p. 253.

³⁶ Così già Dumézil 1974, p. 243, citato *supra*, nota 33.

³⁷ Cfr. Ernout-Meillet 1959, s.v. *verrunco*, p. 725.

piante. E anche noi ci siamo avventurati in un lungo giro, che deve però adesso tornare al suo punto di partenza e alla misteriosa figura dalla quale tutto il discorso ha preso le mosse, quella dell'*everriator*. Alla luce di quanto sappiamo sulle due figure divine che ne condividono la matrice linguistica, possiamo adesso suggerire l'ipotesi che anche il significato del suo gesto fosse non già quello di liberare la casa dallo spirito di un defunto, come credeva Lévi-Strauss e come tanti altri hanno ripetuto dopo di lui: questa funzione era assolta nella cultura romana da altri riti, come quello dei *Lemuria*, caratterizzato proprio dall'invocazione rivolta ai *Manes* della famiglia perché stiano lontani dalla casa che fu la loro. Nel caso dell'*everriator* si tratta semmai di tracciare una linea di separazione, proteggendo i membri della famiglia in un momento nel quale la presenza in casa di un corpo defunto determina un'inquietante contiguità tra vivi e morti. A differenza di quanto avviene nel rito contro Silvano o nella preghiera a Marte, il pericolo questa volta non viene da fuori, ma si annida nel cuore dello spazio interno; lo strumentario simbolico messo in campo per fronteggiarlo rimane tuttavia lo stesso.

Che operino alla nascita di un bambino, alla fine della vita o nelle infinite situazioni critiche che possono determinarsi tra l'una e l'altra, insomma, né l'*everriator* né gli dèi spazzini della religione romana sono una curiosa bizzarria o un fossile inerte, ma rappresentano gli agenti efficaci di una messa in forma del mondo che si realizza nel presidiare, scopa alla mano, le frontiere della cultura contro tutte le minacce della notte.

Riferimenti bibliografici

- Albanese 1992 = B. Albanese, *Una norma arcaica in tema di doveri sacrali dell'erede*, «Annali del Seminario Giuridico dell'Università degli Studi di Palermo» 42, 1992, pp. 114-133.
- Bettini 2016 = M. Bettini, Insignia. *Identité et construction sémiotique de l'image divine à Rome*, «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» 8, 2016, pp. 162-180.
- Boëls-Janssen 1993 = N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Roma 1993.
- Brelich 1955 = A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Roma 1955.
- Briquel 1983 = D. Briquel, *Le pilon de Pilumnus, la hache d'Intercidona, le balai de Deverra*, «Latomus» 42, 1983, pp. 265-276.
- Buszard 2023 = B. Buszard, *Greek Translations of Roman Gods*, Berlin-Boston 2023.
- Carandini 1997 = A. Carandini, *La nascita di Roma. Dèi, lari, eroi e uomini all'alba di una civiltà*, Torino 1997.
- Corbeill 1996 = A. Corbeill, *Controlling Laughter. Political Humor in the Late Roman Republic*, Princeton 1996.
- D'Amati 2023 = L. D'Amati, *La morte e il mare: riflessioni a margine di Cic. leg. 2.22.57*, «Archivio giuridico» 155, 2023, pp. 11-37.
- D'Amati 2025 = L. D'Amati, *Manes. Rituali di congedo e sopravvivenza culturale*, Napoli 2025.
- Dasen 2011 = V. Dasen, *Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity*, in B. Rawson (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Malden-Oxford-Chichester 2011, pp. 291-314.

- De Sanctis 2007 = G. De Sanctis, *Lares*, «Lares» 73, 2007, pp. 477-527.
- De Sanctis 2022 = G. De Sanctis, *Urbem ambiri. Riti lustrali intorno ai confini della città*, in G. Ferri (ed.), *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)*, Brescia 2022, pp. 247-277.
- De Sanctis 2024 = G. De Sanctis, *Frontiera*, Roma 2024.
- Demanche 2013 = D. Demanche, *Provocation et vérité. Forme et sens des paradoxes stoïciens dans la poésie latine, chez Lucilius, Horace, Lucaïn et Perse*, Paris 2013.
- Deonna-Renard 1994 = W. Deonna - M. Renard, *A tavola con i Romani. Superstizioni e credenze conviviali*, Parma 1994 (ed. or. Bruxelles 1961).
- Di Nicuolo 2011 = C. Di Nicuolo, *Apollo Apotropaïos: l'inviolabilità dei confini e la tutela dei passaggi*, «Annuario della Scuola Archeologica di Atene» 89, 2011, pp. 25-49.
- Dorcey 1992 = P. Dorcey, *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*, Leiden-New York-Köln 1992.
- Douglas 1993 = M. Douglas, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 1993 (ed. or. Harmondsworth 1970).
- Dumézil 1974² = G. Dumézil, *La religion romaine archaïque. Avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris 1974².
- Emmerson 2020 = A. L. C. Emmerson, *Re-Examining Roman Death Pollution*, «Journal of Roman Studies» 110, 2020, pp. 5-27.
- Ernout-Meillet 1959⁴ = A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959⁴.
- Fabiano 2019 = D. Fabiano, *Senza paradiso. Miti e credenze sull'aldilà greco*, Bologna 2019.
- Flower 2017 = H. I. Flower, *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden. Religion at the Roman Street Corner*, Princeton-Oxford 2017.
- Frazer 1886 = J. G. Frazer, *On Certain Burial Customs as Illustrative of the Primitive Theory of the Soul*, «Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland» 15, 1886, pp. 63-104.
- Frazer 2015 = J. G. Frazer, *Fastorum libri sex. The Fasti of Ovid*, vol. 2, *Commentary on Books 1 and 2*, Cambridge 2015 (ed. or. London 1929).
- Frazer 2016 = J. G. Frazer, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, Milano 2016 (ed. or. London 1933).
- Guittard 2007 = C. Guittard, *Carmen et prophéties à Rome*, Turnhout 2007.
- Harmon 1978 = D. P. Harmon, *The Family Festivals of Rome*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, vol. 2, 16.2, Berlin-New York 1978, pp. 1592-1603.
- Hawkins 2008 = J. N. Hawkins, *Caesar and Caesarean Section: The Poetics of Medicine and Childbirth in Ovid's Metamorphoses*, in E. Cingano - L. Milano (edd.), *Papers on Ancient Literatures: Greece, Rome and the Near East. Proceedings of the "Advanced Seminar in the Humanities"* (Venice International University 2004-2005), Padova 2008, pp. 331-368.
- Keegan 2008 = P. Keegan, *Q(uando) st(ercus) d(elatum) f(as): What Was Removed from the Temple of Vesta?*, «New England Classical Journal» 35, 2008, pp. 91-97.
- King 2020 = C. W. King, *The Ancient Roman Afterlife. Di Manes, Belief, and the Cult of the Dead*, Austin 2020.
- Köves-Zulauf 1990 = T. Köves-Zulauf, *Römische Geburtsriten*, München 1990.
- Lelli 2012 = E. Lelli, *Folklorica IV. Briciole di folklore*, «I Quaderni del Ramo d'Oro On-Line» 5, 2012, pp. 166-175.
- Lennon 2012 = J. Lennon, *Pollution, Religion and Society in the Roman World*, in M. Bradley - K. Stow (edd.), *Rome, Pollution and Propriety. Dirt, Disease and Hygiene in the Eternal City from Antiquity to Modernity*, Cambridge-New York 2012, pp. 43-48.

- Lennon 2014 = J. Lennon, *Pollution and Religion in Ancient Rome*, Cambridge-New York 2014.
- Levin 2005 = I. Levin, *Reason and Unreason at Olynthus*, in *La mosaïque gréco-romaine IX. Actes du IX^e colloque international pour l'étude de la mosaïque antique et médiévale* (Roma 5-10 novembre 2001), vol. 2, Roma 2005, pp. 933-940.
- Lindsay 1998 = H. Lindsay, *Eating with the Dead: The Roman Funerary Banquet*, in I. Nielsen - H. S. Nielsen (edd.), *Meals in a Social Context. Aspects of the Communal Meal in the Hellenistic and Roman World*, Aarhus 1998, pp. 67-80.
- Lindsay 2000 = H. Lindsay, *Death-Pollution and Funerals in the City of Rome*, in V. M. Hope - E. Marshall (edd.), *Death and Disease in the Ancient City*, London-New York 2000, pp. 152-172.
- Montero Herrero 2016 = S. Montero Herrero, *Los dioses del Mal en Roma*, in S. Montero Herrero - J. G. Cardiel (edd.), *Los dioses y el problema del Mal en el Mundo Antiguo*, Sevilla 2016, pp. 153-177.
- Montero Herrero 2017 = S. Montero Herrero, *La escoba y el barrido ritual en la religión romana*, Madrid-Salamanca 2017.
- Murgia-Kaster 2018 = C. E. Murgia - R. A. Kaster (edd.), *Serviani in Vergili Aeneidos libros IX-XII commentarii*, Oxford-New York 2018.
- Nettleship 1889 = H. Nettleship, *Contributions to Latin Lexicography*, Oxford 1889.
- Ogle 1911 = M. B. Ogle, *The House-Door in Greek and Roman Religion and Folk-Lore*, «American Journal of Philology» 32, 1911, pp. 251-271.
- Perfigli 2004 = M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pisa 2004.
- Phillips 2007 = C. R. Phillips, *Approaching Roman Religion: The Case for Wissenschaftsgeschichte*, in J. Rüpke (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Malden-Oxford-Carlton 2007, pp. 10-28.
- Prescendi-Van Haepere 2024 = F. Prescendi - F. Van Haepere (edd.), *Petits dieux des Romains et leurs voisins. Enquête comparatiste sur les hiérarchies divines dans les cultures romaines, italiques et grecques*, Turnhout 2024.
- Ramon 2016-2017 = A. Ramon, *I beni degli dei. Considerazioni sul regime giuridico delle res sacrae e religiosae*. Tesi di dottorato. Milano 2016-2017.
- Ramon 2017 = A. Ramon, *Il rituale della morte: tra pollutio e apoteosi*, in L. Garofalo (ed.), *Il corpo in Roma antica. Ricerche giuridiche*, vol. 2, Pisa 2017, pp. 335-388.
- Remotti 1990 = F. Remotti, *Noi, primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino 1990.
- Robinson 2011 = Ovid, *Fasti Book 2*, edited with introduction and commentary by M. Robinson, Oxford-New York 2011.
- Rüpke 2012 = J. Rüpke, *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Philadelphia 2012.
- Russo 2024 = Persio, *Satira 5. Tra poetica e morale*, a cura di G. Russo, Bari 2024.
- Samter 1911 = E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichenden Volkskunde*, Berlin-Leipzig 1911.
- Scheid 1992 = J. Scheid, *Recensione di Köves-Zulauf (1990)*, «L'Antiquité Classique» 61, 1992, pp. 488-490.
- Scheid 2011 = J. Scheid, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Roma-Bari 2011 (ed. or. Paris 2007).
- Schwameis 2019 = Cicero, *De praetura Siciliensi (Verr. 2,2)*, Einleitung und Kommentar von C. Schwameis, Berlin-Boston 2019.
- Serbat 2001 = G. Serbat, *Les dérivés non déverbaux en -tor (-trix)*, in G. Serbat, *Opera disiecta. Travaux de linguistique générale, de langue et littérature latine*, Louvain-Paris 2001, pp. 499-534.

- Šterbenc Erkes 2011 = D. Šterbenc Erkes, *Gender and Roman Funeral Ritual*, in V. Hope - J. Huskinson (edd.), *Memory and Mourning. Studies on Roman Death*, Oxford-Oakville 2011, pp. 40-60.
- Tantimonaco 2017 = S. Tantimonaco, *Dis Manibus. Il culto degli Dei Mani attraverso la documentazione epigrafica. Il caso di studio della Regio X Venetia et Histria*, Madrid 2017.
- Vuković 2023 = K. Vuković, *Wolves of Rome. The Lupercalia from Roman and Comparative Perspectives*, Berlin-Boston 2023.
- Walde-Hofman 1938³ = A. Walde - J. B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, vol. 1, A-L, Heidelberg 1938³.
- Wolters 1935 = X. F. M. G. Wolters, *Notes on Antique Folklore on the Basis of Pliny's Natural history l. XXVIII.22-29*, Amsterdam 1935.