

# STATUINE VOTIVE DAL SANTUARIO DEL FONDO PATTURELLI. UNA PROPOSTA DI LETTURA

ROSSELLA PATRICIA MIGLIORE

NEL 1995 la Soprintendenza per i Beni Archeologici delle Province di Napoli e Caserta effettuò un intervento di scavo nella periferia orientale di S. Maria Capua Vetere, in un'area corrispondente al settore meridionale dell'ottocentesco Fondo Patturelli.<sup>1</sup>

L'intervento consentì il recupero di migliaia di oggetti votivi, frammenti di ceramica, materiale tufaceo e centinaia di terrecotte architettoniche attribuibili con certezza, data l'area di rinvenimento, al celebre santuario capuano noto con il nome di 'santuario del Fondo Patturelli'.<sup>2</sup>

Il materiale votivo risultava costituito, prevalentemente, da statue di piccole dimensioni, inquadrabili principalmente tra il IV e il II secolo a.C. (rare le attestazioni collocabili, su basi stilistiche ed iconografiche, tra la fine del VI e gli inizi del V secolo a.C.).

I soggetti riprodotti sono molteplici;<sup>3</sup> prevalgono le statue muliebri, raffiguranti giovani donne e madri, seguite numericamente dai soggetti maschili riproducenti maschi adulti.<sup>4</sup>

Nell'ambito del primo gruppo risultano piuttosto rari i tipi raffiguranti bambine e fanciulle, caratterizzate da lunghi capelli sciolti sulle spalle<sup>5</sup> e sorreggenti, talvolta, colombe o oinochoai (TAV. I a).<sup>6</sup>

Numerosi sono, invece, i tipi riproducenti figure muliebri che hanno superato o si accingono

Quanto di seguito esposto costituisce una breve sintesi delle ricerche illustrate nella mia tesi di dottorato in Metodologie Conoscitive per la Conservazione e la Valorizzazione dei Beni Culturali della Seconda Università di Napoli, a.a. 2004-2006, la cui stesura è stata seguita ed incoraggiata dalla dott.ssa Valeria Sampaolo che è mio gradito dovere ringraziare, ancora una volta, in questa sede.

<sup>1</sup> L'area esplorata risultava ubicata immediatamente ad est della vecchia casina Patturelli. Sui risultati dell'indagine archeologica: DE CARO 1996, p. 579; GRASSI, SAMPAOLO 2006, p. 321.

<sup>2</sup> Sulle vicende che condussero alla scoperta del santuario, avvenuta fortuitamente nel 1845: VON DUHN 1876; MANCINI 1877; PETERSEN 1893; KOCH 1912, pp. 18-20. Per una breve sintesi sulle conoscenze relative alla topografia del santuario: BONGHI JOVINO 1985, p. 121; CERCHIAI 1995, p. 201. Sulle recenti acquisizioni di scavo: MIGLIORE 2007, pp. 30-31, fig. 3; V. Sampaolo, in questo volume.

<sup>3</sup> Sono state esaminate, complessivamente, 3.320 statue, suddivise, per comodità di studio, nei seguenti gruppi: animali; bambole; coppie stanti o semisdraiate su *kline*; divinità e figure mitiche; erotici; fanciulli in fasce o accovacciati al suolo; figure in trono; *kourotrophoi* e *kourophoroi*; recumbenti; soggetti teatrali (maschere, attori comici, auletrie e suonatrici di lira, acrobata); statuette femminili di offerenti e devote; statuette maschili di offerenti, devoti e guerrieri; *tintinnabula*; votivi anatomici; *varia*.

<sup>4</sup> Sul totale delle statue esaminate ben 1.600 riproducono devote ed offerenti femminili, 322 *kourotrophoi* e *kourophoroi*, mentre 781 raffigurano devoti ed offerenti maschili. Tra questi ultimi si annoverano alcune statue di guerrieri: una testina con elmo crestato, rinvenuta nel 1995 (Museo Archeologico dell'Antica Capua, inv. 314310), un frammento di guerriero armato, rinvenuto nel 1873, WILAMOWITZ 1873, p. 150; una piccola testa galeata, rinvenuta nel 1886, FIORELLI 1886, e un guerriero con armamento sannita, WINTER 1903, p. 388, 2.

<sup>5</sup> Durante l'infanzia e l'adolescenza i capelli venivano lasciati crescere, come simbolo della crescita fisica del corpo, ed erano portati sciolti: LEITAO 2003. I capelli della donna sposata erano, invece, normalmente raccolti: MERKER 2000, p. 118.

<sup>6</sup> L'oinochoe caratterizza esclusivamente le statue raffiguranti fanciulle e non è attestata negli altri tipi. La sua presenza, associata alla giovane età delle portatrici, sembra suggerire un collegamento con rituali di carattere iniziatico connessi all'acqua, elemento incolore e insapore, dalla funzione purificatrice e fecondante. BOUMAN 1996, p. 282; GIUMAN 1999, p. 123; MERKER 2000, p. 324. Sul valore culturale dei contenitori di acqua nelle immagini votive, alludenti a rituali di purificazione cui si sottopongono le offerenti: MULLER 1996, pp. 486-487. Tra i riti di purificazione si evidenzia il bagno rituale della sposa: TORELLI 1977, p. 166.

a superare l'età dell'adolescenza<sup>1</sup>, caratterizzate da una capigliatura raccolta, spesso celata da un velo, o in alcuni casi recisa, a testimoniare il taglio e l'offerta rituali dei capelli della *nova nupta* (TAV. I b).<sup>2</sup>

Tra le offerte riprodotte nelle mani delle offerenti si annoverano porcellini, ciste, pomi e colombe,<sup>3</sup> offerte che, associate talvolta al gesto della *anakalypsis* di allontanare il velo dal volto<sup>4</sup>, sono riconducibili a rituali connessi al matrimonio, ovvero al passaggio di *status* attraverso il quale le fanciulle assumevano il proprio ruolo all'interno della comunità.

A tale passaggio alludono, all'interno del santuario, l'offerta materiale di bambole, simboleggianti l'abbandono della condizione verginale e la conseguente accettazione del passaggio all'età adulta,<sup>5</sup> nonché la dedica simbolica del gioco infantile, rappresentata dal gruppo dell'*ephedrismós* che risulta frequente in santuari dedicati a divinità femminili protettrici del matrimonio.<sup>6</sup>

Al legame matrimoniale, o meglio alla sua naturale prosecuzione rappresentata dalla procreazione legittima, si riferiscono i votivi raffiguranti *kourotrophoi*, *kourophoroi* e fanciulli, in fasce o accovacciati al suolo. Le chiavi di lettura offerte dai votivi sono, in questo caso, molteplici: la tutela della maternità (intesa nel senso più ampio di difesa delle puerpere e dei nuovi nati, cui si riferiscono anche i *tintinnabula* in forma di bovino o di culla con erote dormiente); la richiesta di fecondità (invocata attraverso l'offerta del melograno<sup>7</sup> presentato da alcune *kourophoroi*); l'attestazione delle capacità riproduttive della donna che, con la prima gravidanza, assume pienamente il carico del proprio ruolo familiare di sposa e madre.<sup>8</sup>

Propiziare la fecondità delle giovani generazioni al fine di assicurare la continuità del corpo sociale è, senza dubbio, uno degli aspetti principali delle pratiche culturali attestate nel santuario del Fondo Patturelli, come testimoniano i votivi di soggetto maschile.

Fatta eccezione per un ristretto numero di esemplari che riproducono fedelmente modelli greci, la quasi totalità delle statuine maschili riproduce giovani maschi con corta capigliatura ed un abbigliamento di tipo militare, costituito da una tunica cinta in vita, talvolta associata ad un mantello<sup>9</sup> e/o ad un copricapo conico.<sup>10</sup>

La tunica, nella maggior parte dei casi, lascia scoperta la zona genitale, evidenziando così il sesso (TAV. I c), mentre le offerte presentate (colombe, porcellini, pomi, TAV. I d) rinviano chiaramente alla sfera della fecondità.

Significativa è la presenza del cinturone, considerato un elemento distintivo di *status*, simbolo di appartenenza etnica (affine alla toga virile dei Romani), che sembra rivestire nel mondo sannita un significato peculiare, connesso a riti di pubertà.<sup>11</sup>

<sup>1</sup> Le statuette raffigurano giovani donne, offerenti e devote, in costante posizione frontale. Il loro abbigliamento appare pressoché costante: un lungo chitone e un *himation*, generalmente distinti mediante un contrasto cromatico realizzato con ingobbio bianco (mantello) e colore rosso (veste). Il colore rosso è considerato simbolo di vita, di ricchezza e di amore, ed è ben attestato nel costume della sposa in Afghanistan, Turchia, Bulgaria, Albania e Grecia settentrionale; rinvia, inoltre, al colore arancione del *flammeum* romano. VÉRILHAC, VIAL 1998, p. 297 e nota 33.

<sup>2</sup> TORELLI 1984, pp. 33-40.

<sup>3</sup> Colombe, porcellini e pomi, riprodotti in terracotta, compaiono nel santuario anche come offerte singole: VON DUHN 1876, p. 188; WILAMOWITZ 1873, p. 146. Alcuni esemplari sono stati recuperati negli scavi del 1995.

<sup>4</sup> OAKLEY 1982; PERENTIDIS 1997.

<sup>5</sup> TORELLI 1984, pp. 25-26.

<sup>6</sup> MERKER 2000, pp. 200-201, p. 248, tav. 55; Tanagra 2003, pp. 238-239 n. 181.

<sup>7</sup> Sul melograno simbolo di fertilità: LINCOLN 1979.

<sup>8</sup> GIUMAN 1999, p. 47.

<sup>9</sup> Nella maggior parte dei votivi il mantello ricopre entrambe le spalle della figura, avvolgendosi talvolta intorno al braccio sinistro, secondo la tradizione iconografica greca. In un unico tipo, riprodotto da diversi esemplari, il mantello ricopre anche il capo della figura, testimoniando l'usanza romana dell'offerente *capite velato*, apparsa in Campania tra la fine del IV e il III a.C., in relazione all'espansione politica di Roma. PENSABENE 1979; SÖDERLIND 2005.

<sup>10</sup> Il copricapo conico è attestato come copricapo maschile a Teano, Capua e nel santuario della dea Marica sul Garigliano. JOHANNOWSKY 1963, p. 146, fig. 12 a-d; BONGHI JOVINO 1965, pp. 131-132, tav. LXIII; MINGAZZINI 1938, col. 824, tav. XXV, 12.

<sup>11</sup> SUANO 1991 e 2000. Suano esamina la presenza di cinturoni in tombe infantili ed evidenzia la diffusione e la durata del tipo di gancio a corpo di cicala, animale ricollegato alla sfera della verginità-immaturità-perfezione del corpo. La cicala, infatti,

Il tipo di abbigliamento e le offerte presentate consentono di ricollegare le statuine ad uno dei momenti cruciali della vita dei giovani maschi: il passaggio all'età adulta e la conseguente accettazione del proprio ruolo di guerrieri all'interno della comunità.

Di tale passaggio di status i votivi capuani sembrerebbero attestare due differenti fasi.

Una fase di 'preparazione' alle armi è suggerita dalle figure di cavalieri su cavallo al passo (TAV. II a), che già S. Besques ricollegava a scene di esercitazione militare;<sup>1</sup> la pratica equestre, di fatto, è considerata un esercizio connesso alla *paideia* maschile e rinvia alle rappresentazioni della ceramica campana a figure nere, raffiguranti giovani nudi che procedono a cavallo, al passo o al galoppo.<sup>2</sup> Parimenti rientra nella *paideia* maschile la pratica della corsa delle bighe, soggetto più raro nella ceramica campana a figure nere e testimoniato nel santuario da pochi esemplari mutili.<sup>3</sup>

Altra fase testimoniata è quella dell'accettazione del ruolo sociale di adulto, in cui il singolo si pone sotto la protezione della divinità e vede sancito il suo 'ingresso ufficiale' nel corpo sociale (fra coloro i quali *arma ferre possent*) da determinati rituali che, come documentato sul versante latino dalla festa di iniziazione giovanile dei *Liberalia*,<sup>4</sup> contemporaneamente propiziavano la fecondità dei giovani maschi (fecondità cui alludono le offerte presentate dai votivi).

Se, dunque, come testimoniato dagli ex-voto, il santuario del Fondo Patturelli era in età sannitica il luogo in cui si rappresentavano le principali articolazioni del corpo sociale capuano (fanciulle, madri, giovani, guerrieri) e in cui si sanciva l'ingresso delle giovani generazioni nella comunità, propiziandone le capacità procreative, all'interno dell'area sacra dovevano trovare posto divinità preposte a tali riti di carattere iniziatico, divinità i cui nomi sembrerebbero, almeno in parte, suggeriti da alcuni votivi rinvenuti nel santuario.

Ivi compaiono, infatti, riproduzioni di Artemide, divinità che presiedeva al delicato momento di transizione delle giovani generazioni dall'età infantile, selvaggia e non regolata, all'età adulta, scandita dalle norme della comunità, nella quale si era chiamati ad accettare il proprio ruolo: asunzione delle armi e del ruolo politico per i fanciulli, matrimonio e maternità per le fanciulle.<sup>5</sup>

Nel santuario la dea è raffigurata quale giovane dea cacciatrice, munita di faretra e di fiaccola (TAV. II b); la faretra ne evidenzia il ruolo di *βοχέατρα* (saettatrice, garante della tutela della terra e del territorio<sup>6</sup>), mentre la fiaccola, attributo che si accompagna a divinità che agiscono nell'ambito della natura e della vegetazione, ne sottolinea la connotazione ctonia,<sup>7</sup> riconducendo alla identificazione Artemide-Hekate, la cui presenza è ben attestata nel santuario capuano di Diana Tifatina ove la dea assume, attraverso l'influenza di Cuma, il carattere di Hekate Trivia e Trimorfa.<sup>8</sup> La dea, legata alla luna e di conseguenza al ciclo femminile, era considerata protettrice delle puerpere.<sup>9</sup>

È interessante notare come Artemide, nello spazio cittadino, presidiasse, secondo una appropriata definizione di Montepaone, lo 'spazio del margine', inteso quale limite territoriale e culturale della comunità oltre il quale regnava il caos, il selvaggio.<sup>10</sup> Parimenti il santuario del Fondo Patturelli, in quanto santuario suburbano posto in un luogo di passaggio città/campagna e (a

animale stagionale per eccellenza, che nasce, canta e procrea in cicli precisi, ben si presta come simbolo a rappresentare riti di passaggio.

<sup>1</sup> BESQUES 1986, p. 66, tav. 57 b, c D3654 e 3655.

<sup>2</sup> FALCONE, IBELLI 2007, pp. 58-60.

<sup>3</sup> Museo Archeologico dell'Antica Capua, inv. 272016, 272017.

<sup>4</sup> TORELLI 1984, pp. 65-66.

<sup>5</sup> Sul ruolo di Artemide nei rituali di carattere iniziatico: GIUMAN 1999; MONTEPAONE 1999.

<sup>6</sup> SOLIMA 1998, pp. 397-398.

<sup>7</sup> La fiaccola, oltre a rivestire una valenza di tipo iniziatico, evoca benevolenza (ovvero fertilità) da parte della terra. GIUMAN 1999, p. 128.

<sup>8</sup> CERCHIARI 1995, p. 158; CRISTOFANI 1998, p. 172.

<sup>9</sup> GIUMAN 1999, p. 243. Sull'epiclesi Eileithyia riferita ad Artemide: SALVIAT, WEILL 1960.

<sup>10</sup> MONTEPAONE 1999, p. 3. Lo 'spazio del margine' costituiva un luogo di passaggio obbligato per accedere allo spazio urbano civilizzato ed era di necessità un'area di tensione, atta a generare, qualora si fossero adottati comportamenti non regolati dalle norme comunitarie, conflitti di natura generazionale, politica e sociale.

partire dall'età sannitica, quando viene creata la necropoli orientale) in un'area di transizione mondo dei vivi/mondo dei morti, occupa una posizione 'di confine', sottolineando la sacralità del 'passaggio' attraverso i diversi ambiti: mondo naturale/civilizzato, sfera umana/ultraterrena.

Inoltre la rappresentazione per antonomasia dello spazio artemideo è considerata il *lucus*, interpretato non come bosco ma come 'radura nel bosco' (ovvero spazio intermedio, area di limite<sup>1</sup>). Di fatto, una delle componenti della topografia del santuario del Fondo Patturelli è un *lucus*<sup>2</sup> che sarebbe, dunque, suggestivo, considerare votato ad Artemide.

Strettamente connesso ad Artemide per la sua componente ctonia (sovranità sull'elemento vegetale, natura notturna e cacciatrice) è Dioniso, divinità che sintetizza l'aspetto della potenza generativa maschile e la cui presenza è considerata determinante in tutti quei momenti che impongono al singolo individuo una metamorfosi.<sup>3</sup>

Il suo legame con Artemide è ben testimoniato dalle raffigurazioni vascolari arcaiche<sup>4</sup> e dai rituali antichi, tra i quali risulta ben documentato il rituale iniziatico di Patrasso.<sup>5</sup>

Al culto di Dioniso-Iacchos nell'*interpretatio* latina Liber sembrano riferirsi le statuine del santuario che raffigurano il dio fanciullo e coronato, seduto su una roccia (TAV. II d) accompagnato dal suo corteggio di satiri, sileni, giovani itifallici in abiti femminili,<sup>6</sup> coppie in atteggiamento amoroso, soggetti teatrali<sup>7</sup> e numerosissimi eroti, in particolare eroti con anfore vinarie, eroti che stringono un galletto (elemento alludente alla trasformazione puberale che culmina nell'accoppiamento<sup>8</sup>) ed eroti che si appoggiano ad erme itifalliche.<sup>9</sup>

La presenza di Dioniso/Liber appare tanto più significativa in quanto contemporanea a quella di Atena/Minerva che nel mondo latino tutela tempi e modi della transizione giovanile; l'associazione Liber-Minerva consente, infatti, di inquadrare le iniziazioni giovanili nell'ambito dell'arcaico sistema di *Liberalia-Quinquatrus*.<sup>10</sup>

Nei votivi del santuario la dea è raffigurata seduta in trono; impugna una rocca piena di lana nella mano sinistra sollevata e stringe un fuso nella destra (TAV. II c). Si tratta, dunque, di una Atena Ergane, protettrice dei lavori manuali e, in particolare, di quelli più spiccatamente femminili: il filare e il tessere (funzioni ereditate nel mondo romano da Minerva).

<sup>1</sup> MONTEPAONE 1993; MONTEPAONE 1999, pp. 95-105.

<sup>2</sup> Le 'iovile' capuane menzionano un *lúkvei* (*lucus*), situato all'interno di un peribolo del quale sono indicate le porte. HEURGON 1970, p. 332; FRANCHI DE BELLIS 1981, p. 40, n. 24; LEJEUNE 1993, pp. 94-95; CERCHIAI 1995, pp. 159-160. L'unica divinità documentata con certezza all'interno del *lucus*, in età sannitica, è Giove Flagio, divinità di carattere ctonio, attestata contemporaneamente a Cuma; VETTER 1953, p. 91, n. 108. Il dio era certamente venerato (come indicato dai votivi del santuario) insieme ad una divinità femminile e la dea che maggiormente si presta ad essere associata a Giove Flagio, in quanto partecipe della sfera uranica e ctonia, è Mefite ovvero una divinità che, nella stessa fase cronologica, viene identificata a Capua con l'Artemide/Diana del Monte Tifata; MINERVINI 1856, pp. 43-44; *Iscrizioni* 1861, p. 19.

<sup>3</sup> TORELLI 1977, p. 170.

<sup>4</sup> ISLER-KERÉNYI 2002, pp. 117-138.

<sup>5</sup> MASSENZIO 1968, pp. 101-132; GIUMAN 1999, pp. 236-237. Il rito prevedeva l'allontanamento dei giovani dal centro abitato e il loro successivo ritorno, preceduto da pratiche di espiazione; tali passaggi simboleggiavano l'annullamento dei giovani (allontanati dalle famiglie) quali individui socialmente non produttivi e la loro successiva reintegrazione nella società quali membri pienamente efficienti. Nel rituale è facilmente riconoscibile una pratica di iniziazione puberale, finalizzata a trasformare gli adolescenti in individui adulti, socialmente utili.

<sup>6</sup> Nei rituali iniziatici legati al matrimonio e basati su uno scambio temporaneo di ruoli (per cui talvolta i fanciulli indossano vesti femminili e le fanciulle si rasano i capelli), queste raffigurazioni di giovani itifallici in abiti femminili sembrano alludere a quella bisessualità latente, ricondotta alla sfera infantile, che deve essere definitivamente risolta con il passaggio all'età adulta. PERENTIDIS 1997, pp. 187-188.

<sup>7</sup> I votivi di soggetto teatrale sono stati di recente ricollegati al processo di educazione/maturazione dei giovani e considerati rappresentazione simbolica di uno degli aspetti della *paideia*, realizzata attraverso il teatro. La dedica delle terrecotte a Dioniso avrebbe, dunque, segnato una tappa del percorso di maturazione compiuto dai fanciulli, non ancora adulti, ma avviati a diventare cittadini della *polis*. TODISCO 2005.

<sup>8</sup> PALADINO 1986.

<sup>9</sup> In relazione al culto di Dioniso si evidenzia la presenza, tra le terrecotte capuane del Museo Archeologico Nazionale di Napoli, di una piccola pantera fittile appartenente alla collezione di Raffaele Gargiulo, menzionato da von Duhn tra gli acquirenti delle terrecotte del santuario Patturelli. DELLA TORRE, CIAGHI 1980, p. 59, s. VII a1, tav. XXIV, 7.

<sup>10</sup> TORELLI 1990. La presenza nel santuario di culti dedicati a Dioniso/Liber e Atena/Minerva rinvia a quanto acutamente osservato da Torelli nel santuario settentrionale di Paestum: TORELLI 1988, pp. 54-55.

Il tipo<sup>1</sup> trova confronti in una statua mutila siceliota, verosimilmente ispirata ad un prototipo greco di fine v secolo a.C. e caratterizzata da un elmo attico ad alto *lophos* con paragnatidi sollevate.<sup>2</sup> Rispetto all'esemplare siceliota le statuine capuane mostrano un berretto frigio che connoterebbe la dea quale Atena Iliaca; dea poliade, garante della stabilità e della continuità dell'intero corpo civico del quale tutela contemporaneamente la componente femminile e quella maschile.<sup>3</sup>

Le statuine, dunque, sembrerebbero costituire una ulteriore testimonianza dell'adozione del motivo dell'Atena frigia in Campania, forse legata all'esistenza di una propaganda volta a celebrare la *syngeneia* tra Roma e Capua (centri dei quali si evidenzia la comune origine troiana) all'indomani del conferimento a Capua della *civitas sine suffragio* nel 338 a.C.<sup>4</sup>

L'analisi dei votivi fin qui illustrata, pur integrata (nei limiti della documentazione nota e consultabile) dallo studio comparato di documenti d'archivio, pubblicazioni e rinvenimenti relativi al santuario, resta di fatto un'analisi parziale, in quanto effettuata su un campione di votivi (3.320) certamente esiguo rispetto a quello che doveva essere il corpus votivo originario del santuario.

Tuttavia il tentativo sopra esposto di ricostruire le motivazioni che sono alla base delle offerte votive (o almeno di una parte di esse), motivazioni apparentemente legate ad un sistema di rituali finalizzati ad istituzionalizzare alcuni momenti della vita degli individui quali la nascita e la 'maturazione sociale',<sup>5</sup> consente di chiarire alcune delle funzioni svolte dalla divinità tutelare del santuario del Fondo Patturelli; senza dubbio una divinità poliade, che sovrintendeva a un insieme di culti maschili, fondati sulla virilità e sulla valentia guerriera, nonché ai passaggi di status femminili; una divinità che assicurava il perpetuarsi del γένος, sancendo giuste nozze e proteggendo i figli che da queste nascevano; una divinità, dunque, che tutelava la continuità del corpo sociale, rivestendo le medesime funzioni di alcune grandi divinità del mondo greco, etrusco, latino e osco: Hera, Uni, Juno e Mefite, le cui affinità favorirono in antico processi di assimilazione.

Una divinità di cui resta sconosciuta l'identità non solo per la mancanza di testimonianze epigrafiche esplicite, ma anche per le difficoltà oggettive connesse alla comprensione del sistema culturale del santuario nel suo sviluppo cronologico.<sup>6</sup> La lunga frequentazione dell'area sacra, dalla fine dell'VIII agli inizi del I secolo a.C.<sup>7</sup> induce, infatti, ad ipotizzare una sovrapposizione di culti con fenomeni di assimilazione e rifunzionalizzazione degli stessi ed una conseguente variazione nella denominazione della divinità tutelare.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- ADRIANI, A. 1939, *Sculture in tufo*, Alessandria d'Egitto («Cataloghi illustrati del Museo Provinciale Campano», 1).
- BERNARDI, B. 1986, *Initiation rites and post-pubertal transition*, in *Riti di passaggio* 1986, pp. 81-90.
- BESQUES, S. 1986, *Musée National du Louvre. Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains*, IV. *Époques hellénistique et romaine. Italie méridionale-Sicile-Sardaigne*, Paris.

<sup>1</sup> Del tipo sono noti: un frammento mutilo proveniente dagli scavi del santuario del 1995 (Museo Archeologico dell'Antica Capua, inv. 266359); alcuni esemplari integri conservati nel Museo Provinciale Campano (uno dei quali riprodotto in Tav. II c); un esemplare mutilo di probabile provenienza capuana, acquistato nel 1887 a Roma da Giacomo de Francisci e conservato nel Museo di Leiden, LEYENAAR-PLAISIER 1979, p. 514, n. 1500, tav. 191; due esemplari mutili dal santuario di Panetelle a Mondragone (Museo Archeologico dell'Antica Capua, inv. 253218 e 256408).

<sup>2</sup> Esemplare da Scornavacche (Ragusa), DI VITA 1952-1954; DI STEBANO 2001, pp. 75-76, fig. 89.

<sup>3</sup> BREGLIA PULCI DORIA 2002, pp. 120-131.

<sup>4</sup> CERCCHIÀ 2002.

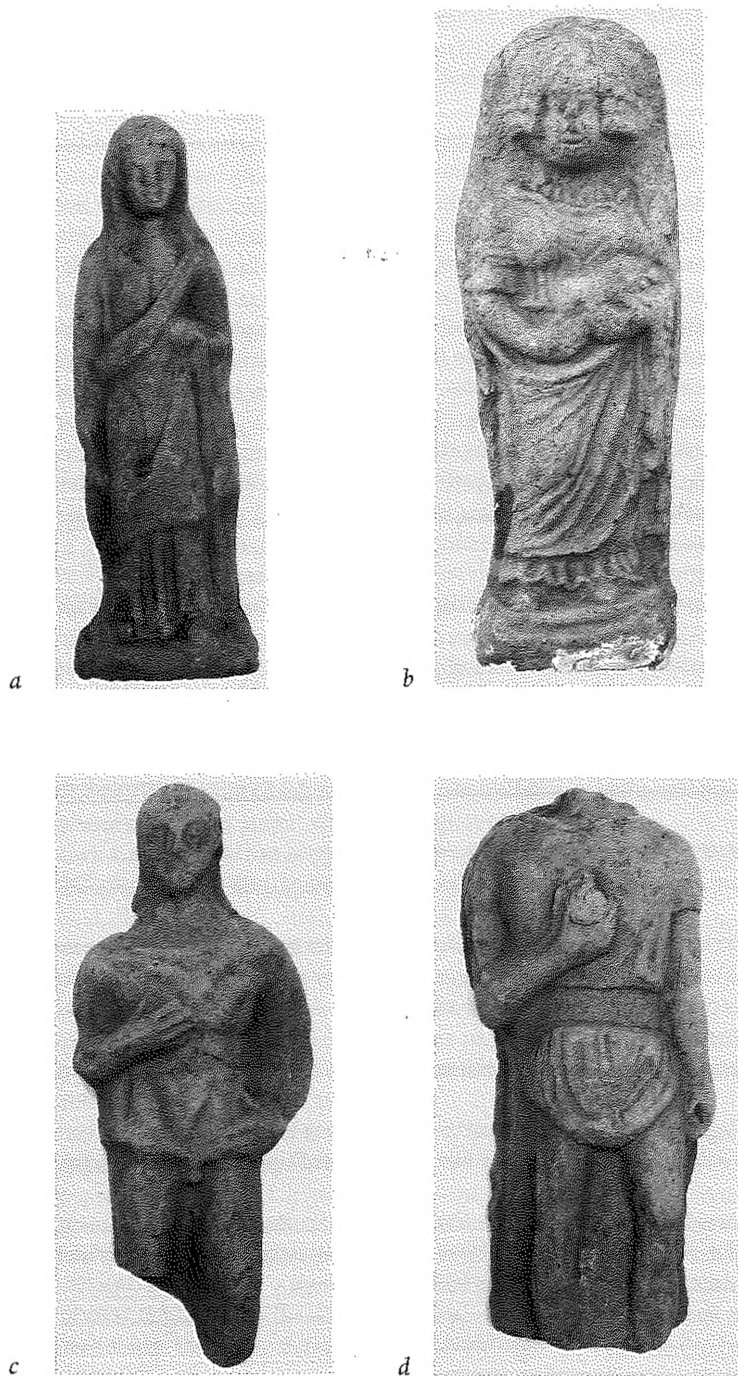
<sup>5</sup> La maturazione sociale costituiva uno dei momenti cruciali della vita di un individuo. Le culture antiche, infatti, avvertivano, soprattutto nel passaggio verso l'età adulta, possibili rischi di ribellione alle regole sociali e cercavano di scongiurarli attraverso l'adozione di forme ritualizzate: BERNARDI 1986.

<sup>6</sup> DEVOTO 1977, p. 197 sgg.

<sup>7</sup> L'inizio delle attività culturali nell'area sacra è riconducibile ai decenni finali dell'VIII sec. a.C. sulla base del rinvenimento di alcuni frammenti di tazze attingitoio in impasto: MINOJA 2006. Agli inizi del I sec. a.C. riconducono, invece, le iscrizioni incise su alcune madri in tufo: ADRIANI 1939, p. 19, nota 15; HEURGON 1970, p. 335; COARELLI 1995.

- Bois sacrés 1993, *Les bois sacrés*, Actes du Colloque International (Naples, 1989), Naples («Collection du Centre Jean Bérard», 10).
- BONGHI JOVINO, M. 1965, *Terrecotte votive I, Teste isolate e mezgeteste*, Catalogo del Museo Provinciale Campano, Firenze («Capua preromana»).
- 1985, *Capua: il santuario del Fondo Patturelli*, in *Santuari d'Etruria*, a cura di G. Colonna, Milano, pp. 121-123.
- BOUMA, J. W. 1996, *Religio votiva: the Archaeology of Latial Votive Religion. The 5th-3rd c. BC Votive Deposit South West of the Main Temple at "Satricum" Borgo Le Ferriere*, Groningen.
- BREGLIA PULCI DORIA, L. 2002, *Elmo frigio, Atena Polias, Palladio*, in *Iconografia di Atena 2002*, pp. 103-134.
- CERCHIAI, L. 1995, *I Campani*, Milano.
- 2002, *Il tipo dell'Atena frigia in area campana*, in *Iconografia di Atena 2002*, pp. 29-36.
- COARELLI, F. 1995, *Venus Iovia, Venus Libitina? Il santuario del fondo Patturelli a Capua*, in *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di E. Lepore*, Atti del Convegno internazionale (Anacapri, 1991), 1, Napoli, pp. 371-387.
- COMELLA, A. 2001, *L'ex-voto fittile nel mondo etrusco-italico: un modesto prodotto artigianale e un prezioso strumento per la conoscenza delle forme della devozione popolare*, in *Architettura, arte e artigianato nel Mediterraneo dalla Preistoria all'Alto Medioevo*, Tavola rotonda internazionale in memoria di Giovanni Tore (Cagliari, 1999), Oristano, pp. 321-325.
- CRISTOFANI, M. 1998, *Luoghi di culto dell'Ager Campanus*, in *I culti della Campania antica*, Atti del Convegno internazionale di studi in ricordo di Nazarena Valenza Mele (Napoli, 1995), Napoli, pp. 169-173.
- DE CARO, S. 1996, *Attività della Soprintendenza Archeologica di Napoli e Caserta nel 1995*, in *Eredità della Magna Grecia*, Atti del xxxv Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1995), Taranto [1998], pp. 569-599.
- DELLA TORRE O., CIAGHI S. 1980, *Terrecotte figurate ed architettoniche del Museo Nazionale di Napoli*, 1. *Terrecotte figurate da Capua*, Napoli.
- Depositi votivi 2005, *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana*, Atti del Convegno di studi (Perugia, 2000), a cura di A. Comella, S. Mele, Bari.
- DEVOTO, G. 1977, *Gli antichi Italici<sup>2</sup>*, Bologna.
- DI STEFANO, G. 2001, *Il Museo Archeologico Ibleo di Ragusa*, Napoli.
- DI VITA, A. 1952-1954, *Atena Ergane in una terracotta dalla Sicilia ed il culto della dea in Atene*, «AnnScAt», xxx-xxxii, pp. 141-154.
- VON DUHN, F. 1876, *Osservazioni sulla necropoli dell'antica Capua, e specialmente su d'un santuario ivi esistente destinato al culto dei morti*, «BullInst», pp. 171-192.
- FALCONE L., IBELLI V. 2007, *La ceramica campana a figure nere. Tipologia, sistema decorativo, organizzazione delle botteghe*, Pisa-Roma («Mediterranea», Suppl. 2).
- FIORELLI, G. 1886, *Curti*, «NS», pp. 127-128.
- FRANCHI DE BELLIS, A. 1981, *Le iovile capuane*, Firenze.
- GIUMAN, M. 1999, *La dea, la vergine, il sangue. Archeologia di un culto femminile*, Milano.
- GRASSI B., SAMPAOLO V. 2006, *Terrecotte arcaiche dai nuovi scavi del fondo Patturelli di Capua. Una prima proposta interpretativa*, in *Deliciae Fictiles III. Architectural Terracottas in Ancient Italy: New Discoveries and Interpretations*, Proceedings of the International Conference (Rome, 2002), a cura di J. Edlund-Berry, G. Greco, J. Kenfield, Oxford, pp. 321-330.
- HEURGON, J. 1970, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue préromaine des origines à la deuxième guerre punique*, Paris.
- Iconografia di Atena 2002, L'iconografia di Atena con elmo frigio in Italia meridionale*, Atti della Giornata di studi (Fisciano, 1998), a cura di L. Cerchiai, Napoli («Quaderni di Ostraka», 5).
- Iscrizioni 1861, Iscrizioni, monumenti e vico scoperti da Giuseppe Novi*, Napoli.
- ISLER-KERÉNYI, C. 2002, *Artemide e Dioniso: korai e parthenoi nella città delle immagini*, in *Le orse di Brauron. Un rituale di iniziazione femminile nel santuario di Artemide*, a cura di B. Gentili, F. Perusino, Pisa, pp. 117-138.
- JOHANNOWSKY, W. 1963, *Relazione preliminare sugli scavi di Teano*, «BA», XLVIII, pp. 131-165.
- KOCH, H. 1912, *Dachterrakotten aus Campanien mit Ausschluss von Pompei*, Berlin.
- LEITAO, D. D. 2003, *Adolescent hair-growing and hair-cutting rituals in Ancient Greece*, in *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives*, a cura di D. B. Dodd, A. A. Faraone, London-New York, pp. 109-129.
- LEJEUNE, M. 1993, *Enclos sacré dans les épigraphies indigènes d'Italie*, in *Bois sacrés 1993*, pp. 94-95.
- LEYENAAR-PLAISIER, P. G. 1979, *Les terres-cuites grecques et romaines. Catalogue de la Collection du Musée National des Antiquités à Leiden*, Leiden.

- LINCOLN, B. 1979, *The rape of Persephone: a Greek scenario of women's initiation*, «The Harvard Theological Review», LXXII, pp. 223-235.
- MANCINI, C. 1877, *Curti*, in «Giornale degli scavi di Pompei», n.s. III, n. 26, coll. 200-250.
- MASSENZIO, M. 1968, *La festa di Artemis Triklaria e Dionysos Aisymnetes a Patrai*, «StMatSR», xxxix, pp. 101-132.
- MERKER, G. S. 2000, *The Sanctuary of Demeter and Kore. Terracotta Figurines of the Classical, Hellenistic and Roman Periods*, Princeton («Corinth», xviii, Part IV).
- MIGLIORE, R. P. 2007, *Coroplastica votiva dal santuario del fondo Patturelli di Capua - scavo 1995*, in *Per la conoscenza dei beni culturali. Ricerche di dottorato 1997-2006*, Santa Maria Capua Vetere, pp. 29-37.
- MINERVINI, G. 1856, *Nuove scoperte al Tifata*, «Bullettino Archeologico Napoletano», n.s., n. 104 (6 dell'anno V), novembre, pp. 41-47.
- MINGAZZINI, P. 1938, *Il santuario della dea Marica alle foci del Garigliano*, «MonAntLinc», xxxvii, coll. 693-956.
- MINOJA, M. 2006, «Ciotola di forma insolita»: una nuova forma ceramica nella fase iniziale del santuario del fondo Patturelli a Capua, in *Studi di protostoria in onore di Renato Peroni*, Firenze, pp. 650-656.
- MONTEPAONE, C. 1993, *L'alsos/lucus, forma idealtipica artemidea: il caso di Ippolito*, in *Bois sacrés 1993*, pp. 69-75.
- 1999, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Paestum.
- MULLER, A. 1996, *Les terres cuites votives du Thesmophorion: de l'atelier au sanctuaire*, Paris («Études Thasiennes», xvii).
- OAKLEY, J. H. 1982, *The Anakalypteria*, «AA», pp. 113-118.
- PALADINO, I. 1986, *Il gallo e i riti di passaggio in Grecia*, in *Riti di passaggio 1986*, pp. 237-244.
- PENSABENE, P. 1979, *Doni votivi fittili di Roma: contributo per un inquadramento storico*, in *Archeologia Laziale II*, Roma («Quadaei», 3), pp. 217-222.
- PERENTIDIS, S. 1997, *Apaulia-Epaulia-Anakalyptèria. Définition et fonction des rites et des dons nuptiaux*, in *Symposion 1995. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte (Korfu, 1995)*, Köln-Weimar-Wien, pp. 179-204.
- PETERSEN, E. 1893, *Funde*, «RM», VIII, p. 333.
- Riti di passaggio 1986, I riti di passaggio. Ordine cosmico, sociale, individuale*, Atti del Seminario (Roma, 1984), a cura di U. Bianchi, Roma.
- SALVIAT F., WEILL N. 1960, *The Sanctuary of Artemis in Thasos*, «Archaeology», XIII, pp. 97-104.
- SÖDERLIND, M. 2005, *Heads with velum and the Etrusco-Latium-Campanian type of votive deposit*, in *Depositi votivi 2005*, pp. 359-364.
- SOLIMA, I. 1998, *Era, Artemide e Afrodite in Magna Grecia e in Grecia. Dee armate o dee belliche?*, «MEFRA», CX, pp. 381-417.
- SUANO, M. 1991, *Alcune osservazioni sui cinturoni di bronzo di tipo sannitico*, in *Samnium. Archeologia del Molise*, a cura di S. Capini, A. Di Niro, Roma, pp. 135-139.
- 2000, *Il cinturone sabellico-sannita come abbigliamento sociale*, in *Studi sull'Italia dei Sanniti*, Milano, pp. 183-190.
- Tanagra 2003, Tanagra. Mythe et archéologie*, Catalogo della mostra (Parigi, 2003-2004), Paris.
- TODISCO, L. 2005, *Bambini, fanciulli e dediche votive in Italia meridionale*, in *Depositi votivi 2005*, pp. 713-724.
- TORELLI, M. 1977, *I culti di Locri*, in *Locri Epizefiri*, Atti del XVI Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto, 1976), Napoli [1980], pp. 147-184.
- 1984, *Lavinio e Roma. Riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma.
- 1988, *Paestum romana*, in *Poseidonia-Paestum*, Atti del XXVII Convegno di Studi sulla Magna Grecia (Taranto-Paestum, 1987), Taranto [1992], pp. 33-115.
- 1990, *Riti di passaggio maschili di Roma arcaica*, «MEFRA», CII, pp. 93-106.
- VÉRILHAC A.-M., VIAL C. 1998, *Le mariage grec du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Paris («BCH», Suppl. 32).
- VETTER, E. 1953, *Handbuch der italischen Dialekte*, I, Heidelberg.
- WILAMOWITZ, U. 1873, *Scavi nelle Curti vicino a S. Maria di Capua*, «BullInst», pp. 145-152.
- WINTER, F. 1903, *Die Typen der figürlichen Terrakotten*, II, Berlin-Stuttgart.



TAV. I. a) S. Maria Capua Vetere, Museo Archeologico dell'Antica Capua, inv. 266674. Alt. 9,3 cm; largh. base 3 cm; b) Capua, Museo Provinciale Campano, inv. 680. Alt. cm 22,1; largh. 7,4 cm; c) S. Maria Capua Vetere, Museo Archeologico dell'Antica Capua, inv. 271688. Alt. cons. 11,1 cm; largh. max. 4,6 cm; alt. testa 2 cm; d) S. Maria Capua Vetere, Museo Archeologico dell'Antica Capua, inv. 266693. Alt. cons. 12,4 cm; largh. max. 5,4 cm.





a



b



c



d

TAV. II. a) S. Maria Capua Vetere, Museo Archeologico dell'Antica Capua, inv. 268057. Alt. cons. 13 cm; largh. max. 13,2 cm; largh. base 8,4 cm; b) Esempio rinvenuto negli scavi ottocenteschi del santuario (da Winter 1903). Alt. 18 cm; c) Capua, Museo Provinciale Campano, inv. 687. Alt. 15,6 cm; largh. base 8 cm; alt. testa 3,9 cm; d) Capua, Museo Provinciale Campano, inv. 585. Alt. 11,7 cm; largh. max. 6,5 cm.