



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Latin cults through Roman eyes

Myth, memory and cult practice in the Alban hills

Hermans, A.M.

Publication date

2017

Document Version

Other version

License

Other

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Hermans, A. M. (2017). *Latin cults through Roman eyes: Myth, memory and cult practice in the Alban hills*.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Summary

This thesis has studied the role of the Latin past in the Roman present, by investigating three large sanctuaries in the Alban hills: that of Diana Nemorensis, Juno Sospita and Jupiter Latiaris. The Alban hills are volcanic highlands southeast of Rome, which are located in the heart of Latium Vetus ('old Latium'). The sanctuaries on and below these hills had long histories as religious meeting places for Latins, both in times of war and in times of peace. In contrast to many recent studies on ancient Latium, my study has not focused on reconstructing these earliest beginnings of worship in the area, nor have I attempted to establish the original spheres of influence of the deities involved. Instead, I have analysed the ways in which later Romans – including the inhabitants of the towns administrating the cults – engaged with the Latin past that surrounded them. Relying substantially on insights from the field of memory studies, my study started from the premise that the Latin character of the cults of the Alban hills was not a static relic of the distant past, but was actively perceived, communicated and remembered by the worshippers visiting the sites. In this way, worshipping a Latin deity could be part of performing a Latin identity. The narratives surrounding the history of Diana Nemorensis, Juno Sospita and Jupiter Latiaris were an integral part of everyday cult practice for the Latin deities and, as such, could change shape and meaning under different circumstances.

In chapter I, the introduction of this thesis, it was acknowledged that in recent decades, the academic concept of memory has increasingly become more stretched, resulting in a terminological vagueness that is often far from helpful in analysing specific historical circumstances. Furthermore, many of the key conditions for establishing a memory culture – as defined by modern theorists – turned out to be hardly applicable to the complex and competitive society of the Roman Republic, in which most of the narratives on our Latin deities took shape. Memory in Republican Rome was intrinsically linked to the *gentes*, who actively produced, promoted and manipulated perceptions of the past. These claims to the past stood in direct contact with other, often competing claims, and there was – at least until the early empire – no central authority to decide which memories could be made into 'collective' or even 'national' memories. In order to do justice to the dynamic and essentially pluralistic nature of the Roman perceptions of the Latin past, the analysis in my case studies was strongly focused on the communicative aspect of memory: on the activity of remembering itself instead of on fixed memories as the results of that process. Only when the analysis is strongly concentrated on specific cases and memory is conceived as the product of acting and communicating individuals, I have argued, can its role in the formation of identity be recognized and understood. The research in the case studies has thus focused on the active

communication of group specific memories, and in order to trace these in the worship of Diana Nemorensis, Juno Sospita and Jupiter Latiaris, I have undertaken a detailed and systematic analysis of their cult practices, by studying literary and visual representations, ritual practices and archaeological remains.

*

In chapter II, 'Diana Nemorensis and her worshippers', I have investigated the cult practice of Diana Nemorensis on the shores of lake Nemi. In my analysis of the literary sources surrounding this cult, it was demonstrated that Diana was perceived and presented as an essentially multidimensional goddess. As a hunting goddess in the lush surroundings of the shores of lake Nemi, she could exhibit a traditional role and appearance that was perhaps comparable to other Diana cults, but it was the epithet Trivia that most distinguished the cult in Nemi. Poets associated the threefold nature of Diana with the crossroads between day and night, the cultivated and the wild, and even life and the afterlife. Numismatic and sculptural evidence suggests that this character was also reflected in oldest cult statue of the deity, which consisted of three female figures. While it is not clear if the archaic features displayed by the image are a relic of the past or a later archaistic invention, the fact that the image was actively promoted by Aricians in the late Republic, shows that the threefold representation was recognized as Diana Nemorensis by larger groups of people. As a specific Arician deity, Diana was also ascribed with archaic characteristics that suited the supposed long continuity of worship at the cult site on the shores of lake Nemi.

In the descriptions of the cult practice for Diana Nemorensis, the discourse on the rex *Nemorensis* seems an abnormality. The priest king of Nemi – who was both the murderer of his predecessor and the victim of his successor – would have received its bloody character from Artemis Tauropolis, the bloodthirsty goddess in Euripedes' *Iphigenia in Tauris*. My analysis has shown that the narrative presents clear signs of a literary *topos*, but was also interwoven with the cult practice for Diana Nemorensis, for example through the involvement of the emperor Caligula, who brought a Partian prince to the sanctuary grounds that proclaimed himself king. As such, the discourse of the murderous priest was part of the ritual landscape of lake Nemi.

In the discussion of the material remains of the sanctuary, I have identified a long continuity of religious activity, with votive offers and elaborate terracotta temple decorations dating back to at least the sixth century BC. Several building phases in the middle Republic, as well as the large monumentalization in the late Republic, testify to the active involvement of local elites from Aricia. Wealthy worshippers, such as the freedman Fundilius Doctus, acted as donors to the sanctuary, and the epigraphic evidence demonstrates that Aricians – as individuals and as a community – paid homage to the goddess of their hometown. Through a systematic analysis of individual traces of

worship, I have challenged the assumptions of earlier scholars that the cult practice for Diana Nemorensis was specifically aimed at women or (former) slaves. Inscriptions inform us that the sanctuary was visited by men and women alike, and through the donations, we can observe connections with the local community, the city of Rome and the bigger world around Nemi.

An important part of my analysis was based on the connection between Diana Nemorensis and the early relations between Latins and Romans. This was illustrated by an early fragment of Roman historiography that testified to the presence of a Latin dictator at the grove of Diana. The episode gains significance in the light of the active syncretism that we have observed between the worship in Nemi and the cult of Diana on the Aventine in Rome, which according to literary tradition was instituted by Servius Tullius to celebrate the bonds between Rome and its Latin neighbours. So, Diana seems to have been perceived as a vehicle for (or guardian of) the negotiation of religious bonds with new allies (who had formerly been enemies). This memory was preserved not only in the literary record, but also because Latin *dictatores* were still performing (religious) duties on the cult site in Nemi in the first and second centuries AD, as we have seen in the discussion of the epigraphic evidence. It is hard to determine whether this was an antiquarian reinvention of a half-forgotten office or a direct remnant of the earlier dictatorship, but either way, it gives us an idea as to how worshippers and cult officials memorialized the religious heritage of Diana Nemorensis' worship and how these perceptions of a real or imagined past penetrated everyday cult practice.

*

In chapter III, 'Juno Sospita: guardian of Lanuvium and Rome', I have studied the cult of Juno Sospita on the Colle San Lorenzo in Lanuvium. After the end of the Latin war in 338 BC, the Romans took over control in the area and a special stipulation was made to ensure that the cult of Juno Sospita was administered by Romans and Lanuvians together. However, as my analysis of the literary sources in the first part of the chapter has shown, Juno Sospita remained firmly attached to the town and the people of Lanuvium, even though she eventually received a temple in Rome as well. She is regularly presented by Roman authors as a specific Lanuvian deity, who was worshipped and promoted by the Lanuvian magistrates who had made political careers in Rome. From her hilltop sanctuary, Juno Sospita watched over the affairs of the town of Lanuvium and the protective role seems clear in the characteristic iconography of the goddess as well: on images from the Middle Republic onwards, she wears armour and a goatskin, and sometimes strides forward with raised spear and shield, clearly adopting a battle pose. The iconography is most clearly visible on coins issued by Lanuvian *monetarii*. Her clothing and weaponry on the coins seem archaizing rather than archaic, because we cannot establish a direct connection between these images and images from the

sixth and fifth centuries BC that have been identified as Juno Sospita by other scholars. What we mainly identify, I have argued, is an attempt of the *monetarii* to promote their *origo* and affiliate themselves with the authority of the Latin past.

The analysis of the literary sources also showed how Juno Sospita's protection eventually extended to Rome. Each year, the consuls performed a sacrifice in Juno's sanctuary and Lanuvium's most important magistrate, the *dictator*, was often a Roman senator. Very significant is the long list of *prodigia* that were reported in Lanuvium. By recognizing these divine warnings and responding to them, the Roman Senate secured the support of the goddess and at the same time underlined its own religious authority, that now extended to cults that were once distinctively non-Roman. Through an analysis of the archaeological remains of the sanctuary, I have argued that the continuous involvement of local elites in the construction and restoration of the sanctuary must be interpreted as a deliberate reference to and promotion of a local Lanuvian identity. The contribution of local officer Licinius Murena to the large monumentalization of the sanctuary in the first century BC is our best illustration of this phenomenon. At the same time, these donations were only made possible by the wealth streaming in from the Roman wars of conquest; as thus they fitted within the trend of similar religious structures in the region. In other words, the local Lanuvian identity of Juno Sospita took shape in a larger regional and Roman context.

This interpretation is strengthened if we take into account the cult practice on the sanctuary grounds, in which we can trace the involvement of local worshippers and priests, larger groups of Latins and also people from far afield, such as Quintus Cornuficius, proconsul of the province of Africa. For the earlier phases of worship, the evidence of votive offers is very suggestive. In the area of the temple building, votives dated as early as the eighth century BC suggest that the Colle San Lorenzo was a centre of religious activity from archaic times onwards, although it is uncertain if the deity addressed in these early rites was related to the later Juno Sospita. Furthermore, the recent discovery of the Pantanaccio votive deposit (located at about 1,5 kilometre from the sanctuary) adds an extra layer to our understanding of the ritual landscape of Lanuvium. Large quantities of votives from the fourth and third centuries BC were excavated and although further research is needed to investigate the exact link with Juno Sospita's cult, the discovery has provided an exciting opportunity to study a fully functioning religious *lucus*.

From the middle Republic onwards, inscriptions seem to become the medium of choice for worshipping Juno Sospita. As in Chapter II, these sources provided valuable information on the daily routine of the cult practice: they testify to worshippers from all layers of Roman society and to an intricate priestly organization that was a dominant factor in the civic life of Lanuvium. The archaizing character of many of the functions – especially the *dictatores* and *reges sacrorum* – had a

distinct appeal for members of the equestrian class. For them, the priesthoods were a way of distinguishing themselves in the religious domain and affiliating themselves with shared socio-political history of Latium, of which the offices – however reconstructed or reinvented – were a living memory.

*

For my third and final case study (chapter IV), I have examined the cult of Jupiter Latiaris on the Alban Mount and its main festival, the *feriae Latinae*. As was shown through a detailed analysis of the literary discourse surrounding this cult, Jupiter Latiaris was presented in the Roman sources as the quintessential example of a Latin god. The celebrations of the *feriae Latinae* are portrayed as a direct heritage of the Latin past: in the sacrificial feast, the ancient bond between Rome and the Latin cities was relived and renewed. Although there is little consensus between Roman authors on the origins of the celebrations – that were either presented as a Roman initiative or as a pre-existing Latin celebration – the festival is considered as an important moment in the Roman ritual year. Not only did representatives of the Latin villages come to the hilltop to worship, but all of Rome's magistrates were also obliged to participate in the proceedings. For the consuls, it was an important confirmation of their power, as they established a date at the beginning of their office and could only leave for their troops in the provinces after the rites had been performed correctly. In this way, the Roman wars of conquest – in which enemies turned into allies – were always preceded by the symbolic celebration of Rome's first religious and political bonds with the Latins.

However, the significance that the cult of Jupiter Latiaris holds in the literary domain is not matched by the material traces it left on the *mons Albanus*. There are several signs of religious activity on top of the hill, of which the well-constructed road leading up and fragments of the ritual calendar known as the *Fasti feriarum Latinarum* are perhaps most significant. Furthermore, the archives of the monks that inhabited the hill in the 19th century suggest that quite some material was removed. Even with this taken into consideration, however, the archaeological evidence for the cult of Jupiter Latiaris can be considered meagre. The few structural remains have no apparent religious function and there is a remarkable lack of decorative and votive material. Without the literary sources explaining its ritual significance, I have argued, we would probably not have identified the *mons Albanus* as a place of worship.

In my analysis, I have suggested that we can explain this relative lack of visible votive activity by looking at the specific ritual context for the worship of Jupiter Latiaris. Not connected to a particular *municipium* in Latium Vetus and without a (detectable) visual representation, the god perhaps attracted fewer individual worshippers throughout the year than other cults in the region and primarily became manifest during the days of the *feriae Latinae*. Shifting the focus of my analysis

to the ritual proceedings at the site and to the actions that invoked the Latin past, I have systematically investigated the epigraphic evidence, which has allowed me to distinguish an elaborate cultic organization. Perhaps even more so than in chapters II and III, there was a strong connection to the past of the area observable in this material. In the ranks of archaizing priesthoods surrounding the cults – like the *sacerdotes Cabenses* and the Vestal virgins of Alba – I have again encountered many *equites*. Most inscriptions are from the second and third centuries AD and the late proliferation of ancient titles may thus be an attempt of new elites to connect themselves to the core of Roman religion, thereby reinventing rather than recovering the ancient offices. In any case, the epigraphic material shows the appeal of the distant Latin past – be it imagined or not – for the participants in the rites of the *feriae Latinae*. As my research has shown, the authority of this past was particularly relevant for Caesar, Augustus and later Julian emperors, whose attachment to the cult of Jupiter Latiaris is especially well documented and who could boast an ancestral link to the mythical landscape of Alba Longa. Vice-versa, the traditions surrounding the *feriae Latinae* may have taken on a new significance by the attention of the Iulii.

*

Finally, when bringing together my findings in the conclusion of my work (chapter V), I have emphasized how the Latin past of the cults in the Alban hills could take on a foreign, local or Roman dimension – depending on the context it was perceived, presented and remembered in. I have demonstrated that the Latin past remained an important point of reference throughout Roman history, because new groups of people found new ways of associating themselves with the narratives of that past and recognized its strong symbolic value.

Samenvatting in het Nederlands

Latijnse culten door Romeinse ogen. Mythe, herinnering en cultuspraktijk in de Albaanse heuvels.

Dit proefschrift bestudeert de rol van het Latijnse verleden in het Romeinse verleden, aan de hand van drie grote heiligdommen in de Albaanse heuvels: dat van Diana Nemorensis, Juno Sospita en Jupiter Latiaris. De Albaanse heuvels vormen een vulkanisch gebergte ten zuidoosten van Rome, gelegen in het hart van Latium Vetus ('het oude Latium'). De heiligdommen op en aan de flanken van deze heuvels hadden in de Romeinse Republiek reeds een lange geschiedenis als religieuze ontmoetingsplaatsen voor Latijnen, zowel in tijden van oorlog als in tijden van vrede. In tegenstelling tot veel andere recente studies over het antieke Latium, is mijn onderzoek niet primair gericht op de vroegste religieuze geschiedenis van het gebied, noch heb ik geprobeerd om voor de goden die ik heb onderzocht een oorspronkelijke of authentieke invloedssfeer vast te stellen. In plaats daarvan heb ik geanalyseerd hoe latere Romeinen – waaronder ook de inwoners van de Latijnse plaatsen die de culten onderhielden – betekenis gaven aan het Latijnse verleden dat hen omringde. Steunend op belangrijke inzichten uit het onderzoek naar herinnering – de zogenaamde memory studies – beschouwt mijn onderzoek het Latijnse karakter van de Albaanse culten niet als een statisch relict uit een ver verleden, maar als iets dat actief werd vormgegeven, vastgelegd en gecommuniceerd door de bezoekers van de heiligdommen. Op deze manier kon het vereren van een Latijnse god onderdeel worden van het uiten en promoten van een Latijnse identiteit. De verhalen over het verleden van de Diana Nemorensis, Juno Sospita en Jupiter Latiaris waren een integraal onderdeel van de dagelijkse cultuspraktijk en konden daarom van vorm en betekenis veranderen al naar gelang de omstandigheden.

In hoofdstuk 1, de inleiding van dit proefschrift, wordt vastgesteld dat herinnering als academisch studieobject de afgelopen decennia in steeds bredere contexten is toegepast, resulterend in een terminologische complexiteit die vaak verre van werkbaar is bij het onderzoeken van specifieke historische omstandigheden. Veel van de voorwaarden waaraan een herinneringscultuur zou moeten voldoen – volgens moderne theoretici – blijken niet van toepassing op de complexe en competitieve samenleving van de Romeinse Republiek waarin de verhalen rondom de Latijnse goden vorm kregen. Herinnering was in de Republiek onlosmakelijk verbonden met de *gentes*, de aristocratische geslachten in Rome, die bewust een voor hen voordelige versie van het verleden creëerden en promootten. Deze aanspraken op het verleden bestonden naast alternatieve, dikwijls tegenstrijdige visies op het verleden van andere *gentes* en er was – in ieder

geval tot de start van het Principaat – geen centrale autoriteit die kon bepalen welke herinneringen tot het ‘collectieve’ of zelfs ‘nationale’ verleden zouden moeten behoren. Om recht te doen aan de dynamische en pluralistische aard van het Romeinse perspectief op het Latijnse verleden, is de analyse in mijn proefschrift sterk gericht op het communicatieve element in de Romeinse herinneringscultuur; dat wil zeggen op het proces van herinneren zelf in plaats van op statische en vastomlijnde herinneringen als resultaat van dat proces. Zo betoog ik dat herinnering als academisch concept verhelderend kan zijn bij de bestudering van Romeinse en Latijnse identiteit, maar alleen als het wordt toegepast op specifieke en concrete gevallen en als de handelende en communicerende individuen die herinneringen vormgeven niet uit het oog worden verloren. Mijn onderzoek is dan ook gericht op de actieve communicatie van specifieke beelden van het Latijnse verleden, door specifieke groepen en individuen in de Romeinse samenleving. Om deze beelden op te sporen in de verering van Diana Nemorensis, Juno Sospita en Jupiter Latiaris heb ik een gedetailleerde en systematische analyse gemaakt van de cultuspraktijken rondom de drie goden, waarin literaire representaties van de goden naast visuele representaties werden bestudeerd. Daarnaast heb ik ook onderzoek verricht naar de rituelen die in de heiligdommen werden uitgevoerd en de sporen die daarbij werden achtergelaten in het archeologisch landschap.

*

Het tweede hoofdstuk, ‘Diana Nemorensis en haar volgelingen’, staat in het teken van de cultus van Diana Nemorensis, gelegen aan de oever van het meer van Nemi en grotendeels onderhouden door de inwoners van het naburige Aricia. Mijn analyse van de literaire bronnen rondom deze cultus toont aan dat Diana veel verschillende vormen kon aannemen en op diverse manieren werd gerepresenteerd door antieke auteurs. Als godin van de jacht, aan de uitbundig begroeide oevers van het meer van Nemi, toonde ze zich van haar traditionele kant en was ze wellicht het meest vergelijkbaar met Diana culten elders in het Mediterrane gebied. Het epitheton Trivia is specifiek voor de cultus aan het meer: het onderscheidt deze Diana van andere godinnen met dezelfde naam. Dichters associeerden Trivia met drievoudigheid en met letterlijke en symbolische kruispunten, tussen dag en nacht, tussen gecultiveerd en wild land en zelfs tussen leven en dood. Uit munten en sculpturen blijkt dat de drievoudige aard van Diana Nemorensis waarschijnlijk ook werd gereflecteerd in haar oudste cultusbeeld, dat bestond uit drie met elkaar verbonden vrouwelijke figuren. Het is onduidelijk of de archaische kenmerken van dit beeld een rechtstreekse erfenis waren van het pre-Romeinse verleden van de cultus of dat het wellicht ging om een latere, archaïstische toevoeging. Het feit dat het drievoudige beeld echter actief werd gepromoot op munten door inwoners van Aricia, laat zien dat het werd herkend als een representatie van Diana Nemorensis door grote groepen mensen. De archaische of archaïstische kenmerken van het beeld

zijn specifiek voor de Latijnse Diana en passen bij de lange vereringsgeschiedenis aan de oevers van het meer.

Binnen de cultuspraktijk van Diana Nemorensis is er een opvallende en op het eerste gezicht merkwaardige rol weggelegd voor de *rex Nemorensis*. Deze gewelddadige priesterkoning, die volgens de bronnen zowel de moordenaar van zijn voorganger als het slachtoffer van zijn opvolger was, zou zijn bloeddorstige karakter hebben geërfd van de cultus van Artemis Tauropolis, de wrede godin uit Euripides' *Iphigenia in Tauris*. Mijn onderzoek heeft aangetoond dat het verhaal van de *rex Nemorensis* duidelijke elementen bevat van een literair topos maar dat het tegelijkertijd duidelijk verweven was met de cultuspraktijk voor Diana Nemorensis. De keizer Caligula bracht bijvoorbeeld een Partische prins naar het heiligdom die zich met de titel koning tooide. Zo werd het verhaal van de moordlustige priester geactualiseerd en een onderdeel van het rituele landschap rondom het meer van Nemi.

In mijn studie naar de materiële overblijfselen van het heiligdom heb ik aangetoond dat de verering van Diana Nemorensis een lange continuïteit kende, zoals bijvoorbeeld te zien is aan votiefigijnen en tempeldecoraties die terug voeren tot de zesde eeuw v. Chr. Diverse restauraties en uitbreidingen in de Midden-Republiek, alsook de indrukwekkende monumentalisering van het heiligdom in de Late Republiek, tonen aan dat lokale elites uit Aricia erg betrokken waren bij de cultuspraktijk. Rijke weldoeners zoals de vrijgelatene Fundilius Doctus financierden de bouwplannen. Bovendien tonen inscripties aan dat de inwoners van Aricia – zowel individuen als de voltallige gemeenschap – dikwijls eer betuigden aan hun patroongodin. Door middel van een systematische analyse van individuele tekenen van verering – meestal in de vorm van inscripties – heb ik laten zien dat de cultuspraktijk voor Diana Nemorensis niet speciaal was gericht op vrouwen of op slaven, zoals door eerdere wetenschappers wel is aangenomen. De godin werd bezocht door zowel mannen als vrouwen uit alle lagen van de bevolking: door middel van hun donaties kunnen we zien dat het heiligdom in contact stond met de lokale gemeenschap, met inwoners van de stad Rome, maar ook met gemeenschappen uit verre uithoeken van het Romeinse rijk.

Een belangrijk aspect van de verering van Diana Nemorensis was het verband tussen de cultus en de vroege relaties tussen Romeinen en Latijnen. Dit verband wordt het meest duidelijk door een vroege passage uit de Romeinse historiografie die melding maakt van de aanwezigheid van een Latijnse dictator in het woud (*lucus*) van Diana. Deze episode voert terug op de pre-Romeinse of zelfs anti-Romeinse geschiedenis van de cultus, toen Latijnen in het heiligdom samenkwamen om zich te verenigen tegen Rome. In mijn onderzoek heb ik vastgesteld dat er in deze traditie een duidelijk syncretisme waarneembaar is met de cultus van Diana op de Aventijn in Rome, die volgens de literaire traditie werd opgericht door de Romeinse koning Servius Tullius om de banden tussen

Rome en haar Latijnse burenen te vieren. In deze hoedanigheid lijkt Diana op te treden als mediator bij het sluiten van religieuze verbintenissen tussen bondgenoten (die voormalige vijanden waren). De herinnering aan deze religieus-politieke geschiedenis werd niet alleen bewaard in literaire tradities, maar ook doordat er in de eerste en tweede eeuw n. Chr. nog altijd Latijnse *dictatores* in het heiligdom bij het meer van Nemi actief waren, zoals te zien is aan het epigrafisch materiaal uit die periode. Opnieuw is het lastig vast te stellen of het hierbij gaat om een antiquarische functie – een verzinsel van latere datum – of dat het dictatorschap uit de Romeinse tijd rechtstreeks afstamt van het Latijnse dictatorschap. In ieder geval toont de aanwezigheid van de *dictator* ons hoe Diana's volgelingen en priesters het verleden van de cultus levend hielden, en hoe herinneringen aan dat – daadwerkelijke of imaginaire – verleden doordrongen in de cultuspraktijk van alledag.

*

Het derde hoofdstuk van dit proefschrift, 'Juno Sospita: patrones van Lanuvium en Rome', bespreekt de cultus van Juno Sospita op de heuvel van San Lorenzo in Lanuvium. Aan het einde van de Latijnse oorlog, in 338 v. Chr., namen de Romeinen de controle over in dit gebied en zorgden zij er via een speciaal verdrag voor dat de cultus van Juno Sospita voortaan door Lanuviërs en Romeinen gemeenschappelijk beheerd zou worden. Mijn onderzoek heeft aangetoond dat de godin, ondanks dat zij uiteindelijk ook een tempel in Rome kreeg, zeer nauw verbonden bleef met Lanuvium en haar bewoners. Romeinse auteurs presenteren haar met regelmaat als een patroongodin van de Lanuvium, die speciale verering genoot van Romeinse magistraten met een familiegeschiedenis in de Latijnse plaats. Vanaf haar heiligdom op een heuveltop, keek Juno Sospita uit over Lanuvium en epigrafische bronnen tonen dat een belangrijk deel van het stadsleven zich afspeelde rondom het heiligdom. De beschermende functie van Juno Sospita blijkt eveneens uit haar iconografie: op beeltenissen vanaf de Midden-Republiek draagt ze wapens en een geitenhuid en ze treedt soms naar voren, met geheven schild en speer, klaar om aan te vallen. De iconografie is het duidelijkst te zien op munten die werden uitgegeven door Lanuvische *monetarii* (muntmeesters). Haar kleding en wapens lijken in deze beeltenissen eerder archaïstisch dan archaïsch, omdat we geen rechtstreeks verband kunnen aantonen tussen de beeltenissen uit de zesde en vijfde eeuw v. Chr. die door andere wetenschappers wel als Juno Sospita geïdentificeerd zijn. Wat de munten vooral tonen, zo betoog ik in hoofdstuk drie, is de pogingen van de *monetarii* om hun oorsprongsgeschiedenis te promoten en hun familie te verbinden met Juno Sospita en een voornaam Latijns verleden.

Uit het onderzoek naar de literaire bronnen is gebleken dat Juno's bescherming zich uiteindelijk ook uitstreckte tot de stad Rome. Elk jaar togen de consuls naar Rome om te gaan offeren en de belangrijkste magistraat van Lanuvium, de *dictator*, was vaak een Romeins senator. De lange lijst aan prodigia (goddelijke voortekenen) die werden gerapporteerd uit Lanuvium biedt ons veel

inzicht in de relatie tussen Lanuvium en Rome. Door het erkennen van de goddelijke waarschuwingen en door er op te reageren met verzoeningsrituelen, kon de Romeinse Senaat zich verzekeren van de steun van Juno Sospita en op hetzelfde moment haar religieuze autoriteit benadrukken, die zich uitstrekte tot culten die ooit in vijandelijk gebied lagen. De analyse van de archeologische resten in dit hoofdstuk laat zien dat er een continue betrokkenheid was van diverse generaties lokale Lanuvische elites, die zich lieten gelden door het financieren van verbouwingen en vergrotingen van het heiligdom. Deze activiteiten moeten worden gezien als het bewust benadrukken en promoten van een lokale Lanuvische identiteit. Het beste voorbeeld hiervan is de bijdrage van de lokale legerofficier Licinius Murena aan de grote monumentalisering van het heiligdom in de eerste eeuw v. Chr. Uitbundige donaties zoals deze waren echter alleen mogelijk door de rijkdom die beschikbaar was gekomen door de Romeinse veroveringsoorlogen; hiermee is de situatie in Lanuvium vergelijkbaar met de ontwikkelingen van andere heiligdommen in Latium. Met andere woorden: de lokale identiteit van Juno Sospita kreeg vorm in een regionale en Romeinse context.

Deze conclusie wordt nog versterkt als we kijken naar de cultuspraktijk binnen het heiligdom, waarin we priesters en volgelingen uit Lanuvium zelf herkennen, maar ook andere Latijnen en bezoekers uit verder weggelegen gebieden, zoals Quintus Cornuficius, de proconsul van de provincie Africa. Voor de vroege fasen van verering in Lanuvium, vormen de votiegiften een inzichtelijke bron. Een aantal votieven dat gevonden werd rondom het tempelgebouw kan gedateerd worden in de achtste eeuw v. Chr., waarmee duidelijk lijkt dat de heuvel van San Lorenzo al sinds de archaische periode het centrum van religieuze activiteit was. Het is echter onduidelijk of de godheid die bij deze vroege riten werd aangesproken verband houdt met de godin die wij later als Juno Sospita herkennen. De recentelijke ontdekking van het Pantanaccio votiefdepot (op ongeveer anderhalve kilometer afstand van het heiligdom) vormt eveneens een belangrijke bijdrage aan mijn onderzoek naar het rituele landschap van Lanuvium. Archeologen ontdekten daar grote hoeveelheden terracotta votiegiften uit de vierde en derde eeuw v. Chr. en hoewel het precieze verband met de cultuspraktijk van Juno Sospita nog moet worden aangetoond, biedt het votiefdepot een interessante kans om de rituele handelingen in een natuurlijke cultusplaats (een zogenaamde *lucus*) nader te bestuderen.

Vanaf de Midden-Republiek werden inscripties het belangrijkste medium om met Juno Sospita te communiceren. Dit type bron biedt, zoals eerder te zien was in hoofdstuk twee, zicht op waardevolle details van de dagelijkse cultuspraktijk: de inscripties tonen een grote variëteit aan volgelingen uit alle lagen van de maatschappij en onthullen eveneens een complexe ordening van priesterlijke functies, die een belangrijke rol speelden in het openbare leven van Lanuvium. Mijn

onderzoek toont aan dat het archaïserende karakter van veel van de functies – in het bijzonder de *dictatores* en de *reges sacrorum* (priesterkoningen) – een bijzondere aantrekkingskracht uitoefende op leden van de ridderstand. Voor hen vormden de priesterfuncties een manier om zich te profileren op religieus terrein en om zich te verbinden aan het verleden van Latium, waarvan de schijnbaar aloude titels een – al dan niet opnieuw geconstrueerd – relict vormden.

*

De derde en laatste case study die in dit proefschrift aan bod komt is de cultus van Jupiter Latiaris op de *mons Albanus* (de Albaanse berg). In hoofdstuk vier worden deze god en zijn belangrijkste festival, de *feriae Latinae*, nader onderzocht. Uit een gedetailleerde bespreking van de literaire bronnen rondom de cultus blijkt dat Jupiter Latiaris door Romeinse auteurs wordt geportretteerd als hét kenmerkende voorbeeld van een Latijnse god. De rituele viering van de *feriae Latinae* wordt in deze narratieven gepresenteerd als een directe erfenis van het Latijnse verleden: in een gezamenlijk offerfeest werd een aloud vredesverbond tussen Romeinen en Latijnen opnieuw beleefd en opnieuw gesmeed. Hoewel er onder antieke auteurs weinig consensus bestond over de precieze oorsprong van het festival, dat ofwel een Romeins initiatief ofwel een al langer bestaand Latijns gebruik zou zijn, werd het jaarlijkse feest beschouwd als een belangrijk moment in het rituele jaar. Er kwamen representanten van de Latijnse steden en dorpen naar de heuveltop en ook werd van alle Romeinse magistraten verwacht dat ze participeerden in het feest. Voor de consuls was het festival een belangrijke bevestiging van hun macht (*imperium*), omdat ze de datum ervan vaststelden aan het begin van hun ambtstermijn en pas mochten afreizen naar hun troepen in het veld wanneer de ritens van de *feriae Latinae* op een correcte manier waren uitgevoerd. Op deze manier werden de Romeinse veroveringsoorlogen – waarin vijanden tot bondgenoten werden – altijd voorafgegaan door een symbolische viering van Rome's eerste religieuze en politieke bondgenootschap, dat met de Latijnen.

De belangrijke politieke en religieuze rol die de verering van Jupiter Latiaris krijgt toegedicht in de literaire bronnen vormt echter een scherp contrast met de zeer beperkte hoeveelheid materiële resten op de *mons Albanus*. Er zijn wel degelijk sporen van religieuze activiteit gevonden op de heuvel: de restanten van de *Fasti feriarum Latinarum* – de rituele kalender waarop de data van de *feriae Latinae* werden bijgehouden – en de zorgvuldig geconstrueerde en goed geconserveerde weg naar boven vormen daarvan de belangrijkste voorbeelden. Bovendien tonen de archieven van de monniken die de heuvel in de 19e eeuw bewoonden aan dat er een behoorlijke hoeveelheid antiek materiaal werd verwijderd. Zelfs met deze overwegingen in aanmerking genomen moet worden vastgesteld dat het archeologische bewijs voor de cultus van Jupiter Latiaris schaars is. De weinige structurele resten op de heuvel hebben geen duidelijke religieuze functie en

er is een opvallend gebrek aan vondsten van decoratieve of votieve aard. Als de literaire bronnen de rituele betekenis van deze heuvel niet zo sterk hadden benadrukt, zo betoog ik in hoofdstuk vier, dan hadden we in de archeologische resten op de *mons Albanus* vrijwel zeker geen heiligdom herkend.

In het vervolg van mijn studie suggereer ik dat dit relatieve gebrek aan bewijs voor religieuze activiteit kan worden verklaard door de specifieke rituele context van de verering van Jupiter Latiaris. De god was niet verbonden aan één *municipium* in Latium en had – voor zover wij kunnen reconstrueren – geen herkenbare uiterlijke verschijningsvorm. Als zodanig, had de god wellicht minder individuele volgelingen dan andere culten in de regio en was zijn rol vooral zichtbaar en merkbaar tijdens de jaarlijkse viering van de *feriae Latinae*. Mijn onderzoek was dan ook sterk gericht op de rituele handelingen in het heiligdom, waarbij ik specifiek de rituelen heb geanalyseerd die het Latijnse verleden van de cultus oproepen en actualiseerden. Opnieuw bleek het epigrafisch materiaal hiervoor zeer bruikbaar en door middel van een systematische analyse van votief-, ere- en grafinscripties wordt een complexe cultusorganisatie blootgelegd. Wellicht nog sterker dan in hoofdstuk twee en drie, valt er bij dit materiaal een sterke connectie met het verleden te ontwaren. In de rangen van de archaïserende priesterschappen die de cultus omringden – zoals de *sacerdotes Cabenses* en de Vestaalse maagden van Alba – valt opnieuw het grote aantal individuen uit de ridderstand op. De meeste inscripties komen uit de tweede en derde en de relatief late verspreiding van de antieke titels kan zodoende worden gezien als een poging van nieuwe elites om zichzelf te liëren aan het hart van de Latijnse religie, waarmee ze de archaïsche priesterschappen niet zozeer reconstrueerden als wel opnieuw uitvonden. Het epigrafisch materiaal toont hoe dan ook de aantrekkingskracht van het verre – al dan niet ‘verzonnen’ – Latijnse verleden voor de deelnemers aan rituelen van de *feriae Latinae*. Zoals mijn onderzoek heeft aangetoond, was de autoriteit van dit verleden bijzonder interessant en relevant voor Julius Caesar, Augustus en latere leden van het Julisch-Claudische huis. Zijn konden hun afkomst terugvoeren op het mythische landschap van Alba Longa en hun aanwezigheid op de *mons Albanus* is dan ook bijzonder goed gedocumenteerd. De tradities rondom de *feriae Latinae* kregen, vice versa, een nieuwe impuls en betekenis door de bemoeienissen van de Julii.

*

In de conclusie van dit proefschrift (hoofdstuk vijf) heb ik mijn bevindingen samengebracht en aangetoond dat het Latijnse verleden van de Albaanse culten verschillende gedaanten kon aannemen, al naar gelang de context waarin dat verleden werd waargenomen en gecommuniceerd. Zo kon een Latijns cultus een uitheems of zelfs vijandelijk verleden representeren, een specifiek lokaal of Latijnse verleden oproepen of kon de cultus volledig verweven zijn met het Romeinse

verleden. Zo heb ik aangetoond dat het Latijnse verleden een belangrijk referentiepunt bleef voor vele generaties Romeinen, omdat steeds nieuwe groepen mensen de symbolische waarde ervan herkenden en omdat zij steeds nieuwe manieren vonden om zich met dit verleden te verbinden.