

Introduzione

Le guerre dell'antichità erano anche, e soprattutto, delle teomachie¹. Gli dèi potevano giocare un ruolo determinante nell'apertura dell'ostilità. Una resa notissima di questa concezione nell'epica è la guerra di Troia, il cui *casus belli* originò dalla contesa tra Afrodite, Era e Atena per il pomo d'oro: è celeberrimo lo spettacolo degli dèi combattenti sotto le mura di Ilio che la divina genitrice di Enea, Venere, permette al figlio di contemplare².

Tuttavia, anche quando si principiava a combattere per questioni più propriamente contingenti, gli uomini ugualmente si aspettavano che le proprie divinità intervenissero e li aiutassero, ritenendo che esse combattessero al loro fianco. Ciò valeva sia per le guerre più o meno leggendarie, quali l'impresa troiana, il conflitto dei Sette contro Tebe o le ostilità affrontate da Enea in Italia, sia per quelle storiche, come la guerra persiana, la seconda guerra punica o il conflitto tra Ottaviano e Antonio³.

Inoltre, secondo una prassi comune nelle situazioni che sfuggono al controllo umano, il rapporto instaurato con la divinità per il tramite di riti, preghiere, offerte, contribuiva a normalizzare, regolamentare, legittimare e conferire alla guerra un ulteriore spazio di manovra umano, oltre a quello squisitamente bellico⁴. La vittoria costituiva la dimostrazione più evidente che gli dèi erano dalla propria parte, che erano più potenti, ma anche che si era stati maggiormente attenti e scrupolosi nel rispettare i termini prefissati nel rapporto col divino e che si erano onorati gli dèi con più devozione⁵.

Quest'ultima considerazione si attaglia particolarmente al caso di Roma⁶. Come le sconfitte erano imputate ad empietà che avevano suscitato la collera degli dèi e turbato la preziosa *pax deorum*⁷, così le vittorie andavano attribuite alla *pietas* romana, ineguagliata dagli altri popoli: *pietate ac religione omnes gentes superavimus*⁸. Per i Romani, così come per i

¹ In generale sul rapporto tra guerra e religione, cfr. RÜPKE 1993; RÜPKE 2007b, 89-97; ANDO 2008, 120-124.

² *Aen.* II 604 sgg.

³ Cfr. SCHWENN 1920-1921, 204 sgg.; BRELICH 1976², 20 sgg. anche per il caso di un conflitto divino «indiretto», cioè tra due sistemi religiosi diversi, simboleggiati da *Fortuna Primigenia* (Preneste) e Giove (Roma).

⁴ Cfr. in generale BRELICH 1966, parte II; BRELICH 2007, cap. II.

⁵ Cfr. RÜPKE 2007b, 92 sgg., specialmente sul concetto di «costruzione religiosa» della guerra.

⁶ Cfr. in part. LE BONNIEC 1969; RÜPKE 1990.

⁷ Cfr. SORDI 1985.

⁸ *Cic. De har. res.* IX 19; cfr. *De nat. deor.* II 3, 8: *Et si conferre volumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione id est cultu deorum multo superiores.*

Greci, la guerra rientrava nel ristretto novero dei casi in cui le divinità potevano nuocere agli uomini⁹.

La divinità guerriera per eccellenza della religione romana era ovviamente Marte, le cui feste anticamente inauguravano la stagione guerriera tradizionale nel mese di marzo, che dal dio traeva il nome, e vi ponevano fine nel mese di ottobre. Pure in questo campo, come in molti altri, era però Giove a rivestire il ruolo più importante: egli trasmetteva il proprio volere ai magistrati, che senza questi segni (gli *auspicia*) non avrebbero potuto intraprendere alcun atto amministrativo o bellico; il collegio dei *fetiales* agiva in suo nome, provvedendo affinché la guerra fosse giusta (*bellum iustum*) e delimitando religiosamente la parentesi in cui il conflitto si sarebbe svolto; era garante in quanto *Victor* della *pax* sovrana e vittoriosa; in suo nome lo stato vinceva le guerre, il cui atto finale si concretava spesso nel trionfo, nel quale il generale, al termine del corteo, ascendeva al Campidoglio e deponeva l'alloro ai piedi della statua del dio nel suo tempio, il più venerando di Roma¹⁰.

Rispetto ad altri sistemi politeistici, il romano era particolarmente «aperto» ed «inclusivo». Ciò era probabilmente anche un riflesso dell'apertura della compagine Roma dal punto di vista etnico e sociale¹¹. Funzionale in questo senso la mancanza di strutturazione del suo *pantheon*, dominato sì dalla figura di Giove, ma che il peculiare processo di demitizzazione, operante già in età arcaica, aveva privato dei rapporti genealogici tra gli dèi, dunque della possibilità che si formassero insiemi di divinità più o meno coerenti tra loro, come accadde invece, tra le altre, alla religione greca e a quella babilonese¹².

Tra le conseguenze di questa impostazione vi era non solo l'accettazione e la dignità dell'«altro» sul piano divino, bensì, di più, una continua tendenza all'omologazione e all'assunzione delle divinità straniere: già Romolo si preoccupò di introdurre a Roma il culto di Ercole¹³. È questo probabilmente il motivo più plausibile e allo stesso tempo più semplice per cui il grande Mommsen giungeva a definire il concetto stesso di culto straniero come «variabile» («schwankend») e il Bernard a rimarcare, nel caso dei Bacchanali, l'assenza a quel tempo di leggi «positive» contro l'introduzione di culti non romani¹⁴. D'altronde «une

⁹ DUMÉZIL 1985, 137-138. Gli altri casi vengono individuati nelle offese arrecate agli dèi e nell'imperscrutabile volere del Destino.

¹⁰ Su Giove cfr. tra gli altri KOCH 1986; MONTANARI 1993d; sulle altre divinità romane coinvolte nelle guerre, cfr. LE BONNIEC 1969.

¹¹ AMPOLO 1988, 172-177; GIARDINA 1997a.

¹² Sulla demitizzazione in riferimento a Giove, cfr. KOCH 1986; MONTANARI 1986; in generale sul politeismo, cfr. BRELICH 2007.

¹³ Liv. I 7, 15.

¹⁴ Discussione in TURCAN 1994, 26 sgg.

législation interdisant sans aucune exception des cultes exotiques eût (...) contrevenu au principe même du polythéisme»¹⁵.

Ulteriore conseguenza di questa *forma mentis* era che nessun dio, per quanto «straniero», era accostato senza il dovuto rispetto, rischiando dunque che si adirasse, né se ne negava l'esistenza, come non avverrà neanche per i due sistemi religiosi che maggiormente metteranno in crisi il romano, vale a dire il dionisiaco e il cristiano: ci si opponeva alle conseguenze sociali e politiche della loro organizzazione ma non si contestava in alcun modo la realtà e la potenza delle loro divinità¹⁶.

Come si avrà modo di illustrare più in dettaglio, l'introduzione di un nuovo culto poteva avere luogo sia in tempo di pace, a seguito di particolari esigenze di ordine religioso o politico, sia in momenti di «crisi» più o meno puntuali – il verificarsi di uno o più *prodigia* – o maggiormente prolungati nel tempo, *in primis* le guerre. In quest'ultima eventualità, i Romani ricorrevano talvolta ad un particolare rito, l'*evocatio*. Rimandandone l'approfondimento, per ora diremo solo che con esso si provvedeva ad ottenere che la divinità tutelare particolare della città abbandonasse la propria sede e i suoi protetti, acconsentendo a trasferirsi a Roma.

La centralità di questo rito deriva principalmente da due fattori, legati uno allo *status* religioso della città secondo le concezioni romane, l'altro alle strutture politiche di Roma e in generale delle compagini dell'Italia centrale antica. Se infatti il concetto di «città-stato» è di per sé criticabile e frutto di speculazioni moderne¹⁷, è però indubitabile che la città fosse il centro e il fulcro della vita politica delle realtà statali italiche (e non solo)¹⁸; la situazione non muterà di molto neanche in età imperiale, tranne l'ovvia constatazione della preminenza assoluta della capitale sulle altre, ad essa sottomesse.

Volendo cercare una definizione della città antica, si può asserire che essa è «una comunità organizzata in modo da garantire la partecipazione dei suoi membri (*politai* nel mondo greco; *cives* in quello romano) alla vita sociale in tutte le sue manifestazioni (politiche, militari, religiose)»¹⁹. Inoltre, è funzionale alla posizione giuridica dei membri della città la divisione del lavoro, il cui primo elemento è che, almeno in linea di principio, «i cittadini sono i possessori delle terre e viceversa»²⁰.

In ogni caso, tale centralità della città sul territorio circostante comportava, sul piano religioso, che i templi e i riti del centro urbano fossero i più importanti dell'intera comunità

¹⁵ *Ibid.*, 30.

¹⁶ Cfr. PETTAZZONI 1966b; SORDI 1985; TURCAN 1994, 28 sgg.

¹⁷ Cfr. DE MARTINO 1989, anche per una critica all'impostazione di FUSTEL DE COULANGES.

¹⁸ Cfr. PAUL 1982, 146.

¹⁹ AMPOLO 1980, XXXI.

²⁰ *Ibid.*

politica che a quel centro urbano si riferiva, come notava già a suo tempo Fustel de Coulanges nella sua fondamentale opera *La cité antique*²¹. Invece, sul piano politico, ciò significava che in tempo di pace i rapporti diplomatici si intrattenevano tra città e città, laddove in guerra l'unico modo possibile per sottomettere definitivamente un nemico era di conquistarne la capitale: dalla narrazione dell'assedio di Ilio, sino alle devastazioni ben più reali della Tarda Antichità, la presa delle città ricorre con tale frequenza da divenire un *topos* letterario²².

A partire dalla distruzione di Alba Longa, la storia romana di età regia e repubblicana aveva come oggetto, sul fronte esterno, principalmente *ingentia (...) bella, expugnationes urbium, fusos captosque reges*, come afferma Tacito, dolendosi invece dell'argomento molto meno epico della sua trattazione: *immota quippe aut modice laccessita pax, maestae urbis res, et princeps proferendi imperi incuriosus erat*, riferendosi a Tiberio²³. Livio racconta di innumerevoli assedi ed espugnazioni; lo stesso vale per Cesare, e potremmo continuare a lungo.

Tenendo a mente le considerazioni precedenti, risulterà chiaro come, per i Romani (e non solo), combattere contro un'altra città non comportasse solo battaglie e assedi, bensì pure la necessità di entrare in contatto con i suoi dèi protettori²⁴. I Romani infatti, distinguendo attentamente tra abitatori umani e divini del luogo, non potevano prescindere dall'assenso della divinità civica alla conquista: diversamente si sarebbe commessa un'empietà e messa a rischio la *pax deorum*. A questa divinità in particolare era destinata la celebrazione dell'*evocatio*, funzionale al trasferimento dell'essere divino a Roma, insieme al suo simulacro e al culto.

Il presente lavoro ha lo scopo di delineare, per quanto possibile, la fisionomia, il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana. A questo scopo, nella prima parte si approfondiranno le caratteristiche dell'*evocatio*; ci si soffermerà poi sui casi accertati o probabili in cui la celebrazione del rito ebbe luogo e le divinità coinvolte, *in primis* Giunone. Nella seconda parte, si avrà modo di indagare come i Romani concepissero il vincolo che legava gli dèi con il luogo: figura chiave per comprendere il fenomeno è sicuramente il *genius*. Si cercherà infine di capire quale fosse la misteriosa divinità tutelare segreta di Roma, di cui riferiscono alcuni autori.

²¹ FUSTEL DE COULANGES 1923²⁸. La prima edizione comparve a Parigi nel 1864. Per una valutazione dell'opera, cfr. AMPOLO 1980, XIII sgg. In generale sulla città antica, cfr. AMPOLO 1980; PUGLIESE CARRATELLI 1993; PUGLIESE CARRATELLI 1994. Sullo *status* politico e religioso delle *poleis* greche, cfr. BRACKERTZ 1976; SOURVINOU-INWOOD 1988; ATHERTON 1989; SOURVINOU-INWOOD 1990; BURKERT 1995a; COLE 1995.

²² Cfr. PAUL 1982.

²³ Tac. *Ann.* IV 32.

²⁴ Cfr. in generale MASTROCINQUE 1981.