

Parte Prima

Evocatio deorum

1.1 *Il rito*

Il domenicano Casto Innocente Ansaldo¹, spirito inquieto, erudito sensibile ai fermenti culturali razionalisti e illuministi, scrittore fecondo di opere teologiche, antichità ebraiche ed esegesi biblica, può a buon diritto considerarsi un precursore dell'interesse per la storia delle religioni antiche, cui si rivolse con atteggiamento curioso e alieno da pregiudizi. In questo campo egli redasse, nel 1743, il primo studio moderno riguardante l'*evocatio*, dal titolo *De diis multarum gentium Romam evocatis sive de obtinente olim apud Romanos deorum praesidium in oppugnationibus urbium evocatione*².

Proprio da esso ci sembra opportuno cominciare, con la definizione che del rito romano diede l'autore, assai efficace per precisione e sintesi: *Veterem apud Quirites obtinuisse morem, ut Urbium in oppugnationibus, ultimam ubi ad dimicationem ventum esset, Tutelares Deos, quorum sub praesidio Urbs foret, certo carmine conceptisque verbis, novas iide, evocarent in sedes, ampliora templa solemnioresque polliciti illis aras, quod Praesidibus inde non excedentibus Diis Urbe capi posse non crederent, nefasque opinarentur ejusmodi Urbium Deos, ceteris hostili licentia direptis, veluti mancipia captivos habere, docent universi qui de antiquitatibus loquuntur Romanis, tametsi brevissima usu oratione in re ceteroquin dignissima commentario; mirum enim quot quantaque ejus e cognitione profluant consecraria Romanam undique rem, Imperii jura scilicet atque arcana, Religionem Romanorum veterem, ritus ac caeremonias, plurimumque loca Scriptorum mirifice illustrantia*³.

Con l'*evocatio deorum*⁴, «uno dei capolavori della casistica pontificale»⁵, i Romani letteralmente «chiamavano fuori» la divinità protettrice della città nemica assediata, pregandola di abbandonare la sua dimora e i suoi protetti e di accettare di trasferirsi a Roma,

¹ Cfr. ROSA 1961.

² Esso ebbe una discreta fortuna, tanto da essere riedito altre tre volte (nel 1753, 1761, e 1765).

³ ANSALDI 1743, I.

⁴ Esiste infatti anche un'*evocatio* relativa all'esercito: cfr. RÜPKE 1990, 70-75.

⁵ BOUCHÉ-LECLERCQ 1907, 573.

dove le sarebbero stati consacrati un culto e un tempio⁶, il quale avrebbe accolto la statua di culto⁷. Che il rito fosse destinato specificatamente alla divinità tutelare cittadina lo apprendiamo dalle fonti, oltre dalla considerazione che il *carmen evocationis*, tramandatoci da Macrobio⁸, ad essa si rivolgeva e, infine, che il *votum* di un tempio sembra essere ad essa riservato, come apparirà evidente dai casi rispettivamente di Giunone Celeste e di Giunone Regina⁹.

La celebrazione del rito aveva luogo poco prima che l'esercito sferrasse l'ultimo assalto alle mura, quando ormai la vittoria appariva certa¹⁰. La distinzione protettori-protetti, per cui la guerra non era mai «totale», bensì distingueva attentamente tra inquilini divini e umani del luogo da conquistare¹¹, riflette il tipico atteggiamento religioso romano che «da una parte qualifica particolarmente questa religione, il cui carattere “tollerante” viene troppo facilmente collegato alla sua natura “nazionale”; e dall'altra costituisce l'espressione culminante di quella che può ben dirsi “l'ispirazione religiosa dell'imperialismo romano”, inteso però nella sua essenza di perenne superamento delle frontiere etniche»¹².

Quanto al termine *evocatio*, il sostantivo nella tradizione è presente in verità solo in Macrobio¹³, mentre nelle altre fonti troviamo esclusivamente la forma verbale *evocare*. Proprio una così scarsa attestazione del termine ha portato A. Blomart a sostenere che sarebbe preferibile parlare di «divinità evocate», piuttosto che di una «pratica dell'*evocatio*»¹⁴.

Lo scopo principale alla base della celebrazione del rito era di ottenere il sostegno della divinità alla causa di Roma e, insieme con esso, il permesso di conquistare la città protetta, scansando il pericolo di commettere un sacrilegio col mantenere l'ostilità del dio del luogo¹⁵, senza il cui appoggio – o la cui neutralità¹⁶ – la conquista sarebbe stata praticamente impossibile¹⁷. Inoltre si sarebbe corso il rischio di turbare la tanto preziosa *pax deorum*, che i Romani si peritavano con cura e scrupolosità di conservare, anche in tempo di guerra.

⁶ Liv. V 21, 3; Dion. Hal. XIII 3, 3; Paul. *Fest.* 268 L; Plin. *N. h.* XXVIII 18; Macr. *Sat.* III 9, 8.

⁷ MÜLLER 1931, 509.

⁸ Analisi dettagliata nei parr. 2.3 e 5.3.

⁹ *Infra*, parr. 2.3 e 2.2.

¹⁰ Macr. *Sat.* III 9, 2; Liv. V 21, 1; cfr. DUMEZIL 1985, 139; *infra*, par. 2.2. Plin. *N. h.* XXVIII 18 afferma invece che il rito aveva luogo *ante omnia*.

¹¹ Cfr. BASANOFF 1947, 141 sgg.

¹² CATALANO 1965, 26-27. L'esempio più indicativo circa il carattere sovranazionale della dinamica imperiale romana si ha nel discorso di Claudio del 48 d. C., conservato in parte nella Tavola di Lione, per cui cfr. GIARDINA 1997a.

¹³ *Sat.* III 9, 5: *...idem ipsi quoque hostili evocatione paterentur...*

¹⁴ BLOMART 1997, 100, n. 14; anche RÜPKE 1990, 162 preferisce intitolare il paragrafo dedicato all'*evocatio* “*deos evocare*”.

¹⁵ Macr. *Sat.* III 9, 2; Serv. *Ad Aen.* II 351.

¹⁶ RÜPKE 1990, 164: «Untätigkeit».

¹⁷ Macr. *Sat.* III 9, 2; cfr. RÜPKE 1990, 162; GLADIGOW 1992, 16.

Quest'ultima, infatti, doveva essere necessariamente un *bellum iustum* per essere combattuta senza conseguenze sul piano divino e a ciò contribuivano in prima istanza i sacerdoti, come i *fetiales*¹⁸.

Con l'abbandono della sua protezione divina, insieme ai *sacra* ad essa connessi, la città era di fatto «desacralizzata»¹⁹. È probabile che sia questo il presupposto di alcune testimonianze che, in apparenza, potrebbero far pensare invece ad una scarsa considerazione dei Romani per le entità divine locali²⁰. La principale è quella per cui con la conquista tutti i *loca sacra et religiosa* cessavano di essere tali²¹: secondo la concezione romana, tuttavia, ciò è avvenuto proprio perché è venuta a mancare la protezione divina, e con essa il rischio di infrangere la *pax deorum*. Occasionalmente, dunque, i Romani potevano esibire disprezzo durante la conquista delle città, non solo delle vite umane, ma anche degli oggetti e degli edifici sacri²². Ciò tuttavia solo se si riteneva che il dio non vi avesse più nulla a che fare: si veda come, ancora nel IV secolo, Libanio lamenti in che modo la distruzione dei templi ancora «abitati» costituisse un enorme sacrilegio e privasse le campagne della propria «anima»²³.

Ma vi erano anche altre ragioni alla base della pratica del rito. Così come il salvataggio dei *sacra* equivaleva al salvataggio della città stessa, come era accaduto per Roma medesima, «nuova Troia» (ri)sorta dai Penati salvati da Enea, o prima della battaglia di Salamina con la messa al sicuro della statua lignea di Atena, o, ancora, in occasione del sacco dei Galli con il trasferimento dei *sacra* e delle Vestali a Caere ad opera di Lucio Albinio, col privare la città conquistata del suo nucleo sacrale, quello da cui essa si sarebbe potuta continuamente rinnovare, si otteneva allo stesso tempo sia la vera e propria conquista della città sia di aumentare il «potere» divino dalla parte dei Romani²⁴.

Di più, è presumibile che l'*evocatio* avesse un grande effetto psicologico sull'esercito, motivandolo, dissipando qualsivoglia dubbio di poter incorrere nella collera divina, e lasciando dunque l'onere della conquista alle sole armi²⁵. Queste ultime, comunque, a loro volta avevano già avuto modo di dare una chiara dimostrazione di potenza al dio, spesso

¹⁸ LE BONNIEC 1969, 103; RÜPKE 1990, 129, 147-151; NORTH 1990, 571.

¹⁹ Verg. *Aen.* II 351-352; Serv. *Ad Aen.* II 351; Macr. *Sat.* III 9, 1 sgg.; HUBAUX 1958, 194; LE GALL 1976, 522.

²⁰ Cfr. RÜPKE 1990, 162; DUMÉZIL 2001², 371-374; escluderei tuttavia tra queste motivazioni il caso di *Minerva Capta*, per cui cfr. *infra*, par. 2.5.

²¹ Cfr. ad es. *Dig.* XI 7, 36.

²² Tac. *Ann.* I 51: *Non sexus, non aetas miserationem attulit: profana simul et sacra et celeberrimum illis gentibus templum quod Tanfanae vocabant solo aequantur.* Cfr. *infra*, par. 2.3.

²³ Lib. *Or.* 30 9; 42 sgg.

²⁴ ROHDE 1963, 195; PFISTER 1966, 1162; FUNKE 1981, 729 sgg.; cfr. SORDI 1960, 49-52.

²⁵ ANSALDI 1743, 86; ALVAR 1984, 145; sulle modalità della recitazione del *carmen*, cfr. *infra*, par. 2.3.

spinto a favorire il più forte in battaglia, secondo una concezione diffusa nei popoli a spiccata vocazione bellica²⁶.

Infine, com'è naturale, un grande peso esercitavano le motivazioni di natura più squisitamente politica, soprattutto per le conseguenze che la celebrazione del rito comportava in termini di propaganda: allo straniero giunto nell'Urbe l'impressionante spettacolo delle decine di templi, sacelli e altari dava un segno tangibile di quanto non solo la forza delle armi, ma gli dèi stessi sostenessero la causa romana²⁷. La consuetudine politico-religiosa romana di accogliere entità divine di paesi conquistati produceva un'amplificazione del proprio politeismo con effetto di unificazione politico-religiosa²⁸, ma poteva indurre anche a considerazioni più scherzose, come quella della Quartilla petroniana: *Utique nostra regio tam praesentibus plena est numinibus, ut facilius possis deum quam hominem invenire!*²⁹ Oltre alle statue, poi, i templi custodivano pure numerose reliquie³⁰.

Ancora più profonda doveva farsi quella convinzione col riscontrare quante divinità straniere avessero “scelto” di dare il proprio appoggio soprannaturale ai Romani, alcune di queste a seguito di un'evocazione. La conseguenza era di certo il pensiero che la grandezza di Roma, più che per i meriti militari, fosse voluta dagli dèi medesimi: *persuasi, Romulum auspiciis Numam sacris constitutis fundamenta iecisse nostrae civitatis, quae numquam profecto sine summa placatione deorum immortalium tanta esse potuisse*³¹.

I Romani, pur rimanendo sempre fedeli alle proprie divinità³², allo stesso modo adoravano quelle di altre popoli, ricercandone sempre di nuove: *dum undique hospites deos quaerunt et suos faciunt*³³. È anche accogliendo tutti i culti che essi pensavano di aver meritato la sovranità sul mondo³⁴. A ben vedere, si potrebbe dire addirittura che la quasi totalità dei culti romani, con la sola possibile eccezione dei Penati portati da Troia, fu in realtà presa da altri popoli³⁵. La considerazione di questa *pietas* «universale» sarà anche funzionale alla costruzione del concetto di Impero «ecumenico», che conferiva diritto di cittadinanza a dèi e uomini nella grande patria dell'*orbis Romanus*³⁶. Gli autori cristiani ovviamente rovesceranno questa prospettiva in chiave polemica: Tertulliano negava che gli dèi importati

²⁶ ROHDE 1963, 195.

²⁷ Cfr. VAN DOREN 1954, 497; ROHDE 1963, 191-192, 196; STAMBAUGH 1978, 583-585.

²⁸ LANTERNARI 2005, 10-11.

²⁹ Petr. *Sat.* 17 5.

³⁰ STAMBAUGH 1978, 586-587.

³¹ Cic. *De nat. deor.* III 5; cfr. Cic. *Cat.* III 19; Ael. Arist. *A Roma* 104; FONTANELLA 2007, 153.

³² Cic. *Pro Flacco* 69: *sua cuique civitati religio, Laeli, est, nostra nobis.*

³³ Min. Fel. *Oct.* VI 3.

³⁴ *Ibid.* VI 2-3.

³⁵ ORLIN 1997, 14. Sul riflesso dell'origine troiana sul piano sociale, cfr. GIARDINA 1997a, 62 sgg.

³⁶ TURCAN 1994, 31; cfr. NORTH 1976, 11.

da altre città – emblematicamente definiti *numina victa* da Minucio Felice³⁷ – potessero essere messi in relazione con la grandezza di Roma, visto che non erano stati capaci di difendere il proprio popolo. Egli asseriva inoltre che l’Impero era il risultato non della religiosità, bensì del suo opposto, la mancanza di scrupoli³⁸.

Un modello «mitico» dell’*evocatio* è il ratto del Palladio, senza il possesso del quale i Greci non avrebbero potuto conquistare Troia: il racconto dell’impresa compiuta da Ulisse e Diomede si trova nella c. d. *Piccola Iliade*³⁹. La valenza del Palladio è accostabile anche alla difesa adottata dai Romani per non subire a loro volta un’evocazione: tenere scrupolosamente nascosto il nome della divinità tutelare segreta di Roma⁴⁰. Vi è quindi una valenza «passiva» del rito insieme alla valenza propriamente «attiva» per cui si può parlare anche di volta in volta di «precauzione» o di «arma» a seconda della prospettiva in cui esso veniva celebrato⁴¹.

Il rito è stato pure verosimilmente fonte d’ispirazione per diversi autori latini, soprattutto in età augustea, con un insistito e non casuale riferimento a Giunone⁴². Nell’*evocatio* è infatti in primissimo piano una divinità particolare: la divinità tutelare della città, ruolo che, come verrà esaurientemente mostrato oltre, Giunone si trovò a rivestire spesso. Nella dialettica religiosa che si instaura al momento della conquista tale divinità gioca un ruolo estremamente rilevante per il suo peculiare legame con il luogo oggetto delle mire di conquista romane, legame che, di per sé già importante, in questa fase diventa centrale⁴³. Secondo modalità che avremo modo di approfondire, si riteneva che questa tipologia di dèi dimorasse dall’inizio nel posto in cui era sorta la città e che anzi questa fosse nata grazie anche al suo benessere, oppure che fin da tempo immemorabile un dio avesse assunto la protezione del luogo con tutto quanto esso conteneva⁴⁴. Una rappresentazione visiva efficace e diffusa in età ellenistica mostra queste divinità con la corona turrata, simbolo inequivocabile del confine materiale della città che esse contribuivano a difendere, o più semplicemente armate⁴⁵.

³⁷ *Oct.* VI 3.

³⁸ Cfr. Tert. *Ad nat.* II 17; *Apol.* XXV 15; cfr. Ambr. *Ep.* XVIII 30: *Si ritus veteres delectabant, cur in alienos ritus eadem Roma successit? [...] Quid, ut de ipso respondeam quod queruntur, captarum simulacra urbium, victosque deos, et peregrinos ritus, sacrorum alienae superstitionis aemuli, receperunt?*; Aug. *De civ. Dei* I 2 sgg.; Firm. Mat. *De err.* XV 3; BARNARD 1990; AMES 2007.

³⁹ Cfr. SCHWENN 1920-1921, 317; DUMÉZIL 1982; BRIQUEL 1993 179-180; BURKERT 2005, 273; cfr. anche BRUUN 1972, 116, sull’*evocatio* come «mito».

⁴⁰ Cfr. *infra*, parr. 6.1-6.4.

⁴¹ BRUUN 1972, 109; RÜPKE 1990, 155 sgg.

⁴² Conclusioni in merito nel par. 4.

⁴³ RÜPKE 1990, 120, 163; FERRI 2008, 44.

⁴⁴ Cfr. in generale *infra*, parte seconda.

⁴⁵ Per un esempio più “attuale” si pensi alla personificazione dell’Italia, rappresentata secondo questo modello, anche a significare la caratteristica politica principe della Penisola, da sempre terra di città, che le mura della corona servono appunto efficacemente a simboleggiare.

L'importazione di culti stranieri, così come l'istituzione di nuovi, era considerata parte del *mos maiorum*, conformemente alle parole che Livio fa dire a Camillo all'indomani dell'incendio gallico: *At etiam, tamquam veterum religionum memores, et peregrinos deos transtulimus Romam et instituimus novos*⁴⁶. Tale assunzione si poteva realizzare in vari modi, ripartiti in due contesti fondamentali, bellico e pacifico, secondo la distinzione effettuata da Festo: «sono chiamati *peregrina sacra* quelli portati a Roma dopo l'evocazione degli dèi durante gli assedi delle città, o quelli fatti venire a Roma in tempo di pace per determinate ragioni d'ordine religioso, come dalla Frigia quello della Grande Madre, dalla Grecia quello di Cerere, da Epidauro quello di Esculapio: essi vengono praticati nel modo di coloro, dai quali sono stati adottati»⁴⁷.

L'espressione *peregrina sacra* si riferisce ad una categoria ben definita di dèi stranieri, che Festo distingue in due gruppi a seconda del contesto nel quale è avvenuto il trasferimento dei *sacra*: bellico, tramite un'*evocatio*, e pacifico, per determinate ragioni di ordine religioso. Tale motivo di distinzione non sembra però essere sempre sufficiente, e il *per pacem* sembra essere stato aggiunto solo in opposizione alla situazione in cui, stando alle fonti, veniva praticata normalmente l'*evocatio*, cioè in guerra. Il caso della *Mater Magna*, ad esempio, è legato indissolubilmente a vicende belliche: i Libri Sibillini indicarono l'accoglimento della dea frigia a Roma come rimedio alla situazione critica del 205 a. C.⁴⁸ Secondo il Geiger il motivo di questa distinzione consisterebbe nella minore o maggiore distanza del culto delle divinità assunte a Roma da quello destinato alle divinità statali: la seconda categoria comprenderebbe divinità extra-italiche adorate in modo diverso dal cerimoniale romano-italico⁴⁹. Questa distinzione, tuttavia, non appare soddisfacente dato che, ad esempio, l'*evocatio* era praticata anche nei confronti di divinità non italiche⁵⁰, e che i culti assunti passavano comunque attraverso il filtro del collegio dei pontefici, che provvedevano ad adattare il culto straniero al sistema religioso romano.

⁴⁶ Liv. V 52, 10. Cfr. CATALANO 1965, 23-24: «Nulla, nelle concezioni giuridico-religiose romane, impediva di rivestire di forme solenni atti giuridico-religiosi che riguardassero divinità, persone, luoghi stranieri». Per un glossario delle parole relative ai trasferimenti culturali, cfr. BLOMART 1997, 103, n. 33.

⁴⁷ Paul. Fest. 268 L: *Peregrina sacra appellantur quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conlata, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta*. Sulle formule e le pratiche per importare gli dèi a Roma e in Grecia, cfr. FUSTEL DE COULANGES 1923²⁸, 176-177.

⁴⁸ Liv. XXIX 10, 4-5: *Civitatem eo tempore repens religio invaserat invento carmine in libris Sibyllinis propter crebrius eo anno de caelo lapidatum inspectis, quandoque hostis alienigena terra Italiae bellum intulisset, eum pelli Italia vincique posse, si Mater Idaea a Pessinunte Romam advecta foret*.

⁴⁹ GEIGER 1920, 1664.

⁵⁰ Cfr. *infra*, par. 2.2 e 3.2.

A questo proposito, se la causa principale dell'assunzione di un culto straniero in tempo di guerra era costituita dall'*evocatio*⁵¹, in tempo di pace lo stesso valeva solitamente per i *libri Sibyllini*⁵². Non a caso, tutti gli esempi addotti da Festo in proposito (Cibebe, Cerere ed Esculapio) si riferiscono alla consultazione di essi. Oltre che dalla situazione contingente, tuttavia, era anche la causa a fare la differenza. Nel caso dell'evocazione possiamo parlare di causa «attiva» ed «esterna»: ci troviamo cioè nella fase della conquista, voluta e perseguita attivamente, contro un nemico esterno; quanto ai *libri*, la causa diventa «passiva» e «interna», nel senso che si deve far fronte ad una crisi improvvisa, non desiderata, potenzialmente dannosa, che ha avuto luogo entro i confini del territorio romano⁵³. In entrambi i casi, il nuovo culto era «necessario», ai fini della conquista da una parte, ai fini della risoluzione del momento di crisi dall'altra. Inoltre, comune era l'istituzione che apriva e chiudeva il processo di acquisizione del culto straniero, il Senato: quanto all'*evocatio*, esso evidentemente conferiva il nulla osta al generale *cum imperio* per procedere a celebrare il rito, qualora lo avesse ritenuto necessario⁵⁴, insieme ad un sacerdote, che poteva essere un *pontifex* (se le due cariche non erano ricoperte da una sola persona)⁵⁵; i Libri Sibillini, invece, erano consultati solo dopo che il venerando consesso aveva riconosciuto il *prodigium* come tale e aveva convocato i *viri sacris faciundis*⁵⁶.

Si può dunque forse parlare di «complementarità» tra decemviri e pontefici, come ha fatto Sabbatucci⁵⁷, ma con cautela, limitatamente alle differenti cause e ai diversi contesti, in cui tuttavia i due collegi non rivestono la medesima importanza, visto che spetta sempre e solo ai pontefici il compito di normalizzare, adattare e fissare il nuovo culto nel tempo e nello spazio romani. Entrambi presiedono all'accoglimento di culti «forestieri», ma l'applicazione dell'*interpretatio Romana* è sempre appannaggio dei pontefici: [*scil.* Numa] *cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritus peregrinosque adsciscendo turbaretur*⁵⁸.

⁵¹ Non è pertanto in alcun modo condivisibile la posizione di BLOMART 1997, che estende di fatto la definizione di *evocatio* a qualunque spostamento, concreto o solo giuridico, di divinità, nazionali o straniere, in pace e in guerra.

⁵² Su questi ultimi in generale, cfr. SANTI 2008.

⁵³ Cfr. *infra*, append. III.

⁵⁴ Camillo prima di partire per Veio pronuncia il *votum ex senatus consulto* (Liv. V 19, 6); manda una lettera al senato per la questione del bottino prima di procedere all'assalto alla città *cum iam in manibus victoriam esset, urbem opulentissimam capi* (Liv. V 20, 1): cfr. Macr. Sat. III 9, 2 [*scil. Romani*] *cum obsiderent urbem hostium, eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos*. Cfr. ORLIN 1997, 63.

⁵⁵ Cfr. *infra*, par. 3.2.

⁵⁶ Cfr. ORLIN 1997, 61 sgg.

⁵⁷ SABBATUCCI 1988, 19.

⁵⁸ Liv. I 20, 6; cfr. BRELICH 1966, 228-229. Non concordiamo dunque con BOUCHÉ-LECLERCQ 1907, 573, secondo cui i pontefici limiteranno al suolo italico la loro competenza in merito alle importazioni di culti, demandando ai *Xviri s. f.* il compito di occuparsi di quelli provenienti da fuori.

Essi si riservavano un certo margine di libertà nella fissazione del nuovo culto: basti pensare al caso di Giunone Regina, in cui il culto, originariamente gentilizio, fu affidato a Roma a dei *iuvenes*⁵⁹. Va ricordato anche ciò che accadde all'indomani della conquista di Capua, nel 211 a. C.: i Romani ammassarono un'ingente quantità di statue e la portarono a Roma; fu poi compito dei pontefici determinare quali dei simulacri fossero venerabili oggetti di culto e quali semplici rappresentazioni plastiche⁶⁰. Al termine del processo di «romanizzazione» e fissazione delle caratteristiche del culto, vi era la ratifica ufficiale del Senato: *ne quis templum aramve iniussu senatus aut tribunorum plebis partis maioris dedicaret*⁶¹.

Le divinità evocate, per quanto riconosciute a Roma come divinità ufficiali, rimanevano separate dalle altre divinità straniere entrate a far parte del *pantheon* romano per altre ragioni (come quelle economiche)⁶²: solo esse, per quanto riguarda l'Italia, erano classificate come *peregrina sacra* delle città nemiche conquistate. I culti delle città prese senza un'*evocatio* potevano rimanere sul luogo⁶³, o, se portate a Roma, erano talvolta oggetto solo di un culto privato⁶⁴. Le divinità evocate invece venivano solitamente portate a Roma⁶⁵, dove ricevevano, conformemente al *votum* solenne presente nel *carmen evocationis*, un culto pubblico e un tempio, ma al di fuori del *pomerium*⁶⁶. J. Le Gall ritiene che un'alternativa alla costruzione di un tempio a Roma potesse essere il culto nel tempio del dio cui la divinità evocata era stata assimilata⁶⁷.

Tutto ciò non implica comunque che: 1) il culto della divinità scomparisse dal luogo di provenienza: tale convinzione erronea deriva dalla pratica usuale di rimuovere la statua di culto dalla città conquistata, ma, ancor di più, da una semplicistica equazione *evocatio* = distruzione della città di cui abbiamo in realtà una sola testimonianza, quella di Macrobio sull'*evocatio* della *Caelestis* di Cartagine (*Sat.* III 9), *evocatio* seguita da una cosiddetta *devotio hostium*⁶⁸. Poteva benissimo accadere che dopo un'*evocatio* il culto potesse

⁵⁹ VAN DOREN 1954, 491-494; *infra*.

⁶⁰ Liv. XXVI 34, 12: *Signa statuas aeneas quae capta de hostibus dicerentur, quae eorum sacra ac profana essent ad pontificum collegium reiecerunt.*

⁶¹ Liv. IX 46; cfr. Tert. *Apol.* 5; PRELLER 1978, 138.

⁶² Cfr. MERLIN 1906, 140 sgg.

⁶³ Secondo BOUCHÉ-LECLERCQ 1907, 573, ciò accadeva sempre.

⁶⁴ Arnob. III 38: *Cincius pronunciat solere Romanos religiones urbium superatarum partim privatim per familias spargere, partim publice consecrare.*

⁶⁵ Sempre, secondo VAN DOREN 1954, 490.

⁶⁶ BOUCHÉ-LECLERCQ 1907, 573; *infra*, par. 3.1. CATALANO 1978, 543-544, circostrive l'impossibilità di introdurre divinità entro il pomerio alle divinità non italiche.

⁶⁷ LE GALL 1976, 523. Egli adduce l'esempio della *Tanit* di Cartagine, che avrebbe ricevuto un culto nel tempio di Giunone Regina sull'Aventino, finché il suo culto non fu importato ufficialmente a Roma da Elagabalo: cfr. *infra*, par. 2.3.

⁶⁸ Cfr. *infra*, par. 2.3.

continuare sul luogo d'origine, anche se ridotto da «centro» a «succursale» del culto stesso⁶⁹.
2) Le statue delle divinità evocate fossero trasportate tutte a Roma: Blomart, ad esempio, adduce quale possibile discriminante lo *status* giuridico della città successivo alla conquista, per cui se questa diventava *municipium* romano, quindi territorio romano, il dio poteva continuare a dimorare *in loco*⁷⁰. Sia G. Wissowa che M. Humbert parlano tra l'altro di «distruzione giuridica» conseguente all'*evocatio*⁷¹.

Nel testo di Festo non viene detto in che modo fosse tributato a Roma il culto alle divinità evocate. Plinio asserisce al riguardo solo che i Romani con l'*evocatio* promettevano alle divinità tutelari un culto uguale o più grandioso a Roma⁷². Al contrario, siamo edotti a sufficienza sul *quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta* dell'altro gruppo: Valerio Massimo afferma ad esempio che i Romani fecero venire da Elea una sacerdotessa di Cerere (Callifana o Callifena), anche se quella città non era ancora una *civitas foederata*, per adorare la dea conformemente ai riti greci originari⁷³. Cicerone rileva enfaticamente come il carattere peculiare del culto non risiedesse solo nel fatto che esso fosse stato importato dalla Grecia, ma anche che fosse officiato da sacerdotesse greche, affermando inoltre che i Romani conferirono a queste sacerdotesse la cittadinanza romana proprio perché il culto era rivolto ai *cives* (Callifane fu la prima a riceverla, nel 98 a. C.)⁷⁴

In ogni caso, è sicuro che il culto a Roma perdesse in modo più o meno sostanziale le sue caratteristiche originarie, tanto più che il *carmen* non era molto specifico in materia. Come si è detto, la definizione del culto a Roma era appannaggio del collegio dei pontefici: è plausibile che, conformemente alla libertà di movimento che si erano riservati con la promessa del *carmen evocationis*, non ci fosse uno stringente bisogno di osservare e mantenere il significato e i culti originari degli dèi evocati nel momento in cui questi erano accolti ufficialmente a Roma⁷⁵. Le divinità evocate, inoltre, perdevano certamente l'importanza che avevano nel loro luogo di provenienza: oltre al fatto di rimanere in misura variabile delle «straniere» a Roma, non si può escludere che, con l'assenso ad essere evocate, esse avessero in qualche modo negato la propria essenza, con la conseguenza di un «abbassamento di status»⁷⁶.

⁶⁹ EISENHUT 1963, 1328; LE GALL 1976, 524 n. 18; cfr. *infra*, parr. 2.3; 2.4.

⁷⁰ BLOMART 1997, 103. Sul controllo romano cfr. Tac. *Ann.* III 71, 1; Paul. *Fest.* 146 L.

⁷¹ WISSOWA 1912², 48 e 520; HUMBERT 1978, 307.

⁷² *N. h.* XXVIII 18: *eundem aut ampliorem apud Romanos cultum*.

⁷³ Val. Max. I 1, 1.

⁷⁴ *Pro Balbo* 55.

⁷⁵ VAN DOREN 1954, 493-494.

⁷⁶ RÜPKE 1990, 163. Cfr. Min. Fel. *Oct.* XXV 6 sgg.

Le divinità spesso comunicavano la loro volontà per mezzo del loro simulacro: le statue parlanti, a prima vista un fatto “folkloristico”, hanno in realtà rivestito una grande importanza politica. I Romani trovarono in queste rappresentazioni un mezzo adatto per nascondere la loro reale politica espansionistica nell’ambito dei trasferimenti ufficiali dei culti. Quest’idea era diffusa nella letteratura di età augustea e nelle rappresentazioni teatrali: erano gli dèi stessi che chiedevano di essere portati a Roma⁷⁷.

Un celebre esempio è quello di Cibele, che fu portata a Roma nel 204 a. C., per vari motivi, tra i quali: la competizione tra patrizi e plebei, con le loro feste di Cerere e Flora; la politica estera di Roma che mirava ad espandersi verso l’oriente anatolico, il luogo da cui faceva derivare le proprie origini⁷⁸; un pegno dell’alleanza del regno pergameno con Roma in funzione anti-macedone⁷⁹. Al rifiuto del re Attalo di consegnare il simulacro della dea, essa stessa affermò di voler essere portata a Roma⁸⁰. Con l’arrivo della *Mater Magna* si avvera quanto riportato dai Libri Sibillini⁸¹: nel 203 a. C. Annibale lascia l’Italia. Dopo essere stata ospitata nel tempio di *Victoria*, la pietra nera, la sacra immagine della dea, fu accolta in un tempio costruito sul Palatino e dedicato nel 191 a. C.⁸²

Un episodio simile è legato al dio Asclepio. Questi apparve in sogno ad uno dei Romani inviati a prenderlo, su ordine dei *libri Sybillini*, affermando che era suo volere seguirli a Roma⁸³. Tale volontà fu resa in modo evidente il giorno seguente: il serpente del dio andò verso il porto e salì sulla nave romana, che lo avrebbe portato fino alla sede prescelta dell’isola Tiberina. Il motivo del trasferimento a Roma del dio della medicina va ricercato nella terribile peste del 292 a. C., diffusasi per di più durante un periodo di guerra contro i Sanniti: si doveva curare lo stato “malato” e attenuare i contrasti politici interni; esso va inoltre collegato simbolicamente all’alleanza offerta ai Romani da Demetrio Poliorcete dieci anni prima. Tale apertura verso la Grecia, politica e al tempo stesso culturale, si accompagna ad un’apertura sociale verso i plebei: la delegazione inviata ad Epidauro era guidata da Quinto Ogulnio Gallo, che, in qualità di tribuno, diede ai plebei, con una legge nel 300 a. C., l’accesso alle cariche di pontefice e augure.

⁷⁷ Cfr. ad es. Ov. *Fast.* IV 326; Liv. V 21, 8.

⁷⁸ Ov. *Fast.* IV 247-272; Erod. I 11, 3.

⁷⁹ Cfr. COARELLI 1990, 635-636.

⁸⁰ Ov. *Fast.* IV 268 sgg; SCHMIDT 1909, 5 sgg.

⁸¹ Liv. XXIX 10, 4-6.

⁸² Sulla relazione tra l’arrivo di Cibele e la futura vittoria di Roma v. Liv. XXIX 10, 5-8; Ov. *Fasti* IV 255 sgg; Herod. I 11, 3; sulla dimora di Cibele a Roma, Liv. XXXVI 36, 3-4.

⁸³ SCHMIDT 1909, 31 sgg.; SABBATUCCI 1988, 18-23.

L'esempio più famoso di statua parlante in ambito romano è probabilmente quello di Giunone Regina, che manifestò la propria volontà con un cenno del capo o a voce⁸⁴. Nella propaganda augustea Giunone Curite è ben contenta di essere portata a Roma⁸⁵, e lo stesso accade per Voltumna-Vortumno⁸⁶.

In tutti questi casi, lo ripetiamo, bisogna distinguere il contesto in cui il trasferimento si è verificato: bellico, per cui esso sarà stato preceduto da un'*evocatio*, o in tempo di pace, senza che sia stato necessario ricorrervi. Pur non potendosi escludere a priori che il rito potesse essere usato per evocare le divinità anche al di fuori della conquista di una città, non abbiamo testimonianze certe in merito: in ogni caso trasferimento non coincide con *evocatio*⁸⁷. Nonostante ciò, sebbene ci si aspetterebbe di trovare un cospicuo numero di *evocationes* nella tradizione, considerate le molte città conquistate dai Romani nel corso della loro espansione, in realtà le uniche di cui abbiamo notizia certa sono l'*evocatio* di Giunone Regina da Veio nel 396 a. C. e quella di Giunone Celeste da Cartagine nel 146 a. C. Fermo restando l'ambito guerresco, o, se vogliamo, la conquista⁸⁸, il solo in cui possiamo porre la celebrazione del rito, le ipotesi che ci si prospettano sono opposte.

Da un lato si è supposto che l'*evocatio* fosse «un rite banal du vieil arsenal religieux romain de la guerre», talmente consueto che non se ne fece menzione se non in casi eccezionali, come quelli riguardanti Veio e Cartagine⁸⁹. Dall'altro, invece, si è ritenuta l'evocazione una pratica «estrema»⁹⁰, circoscrivendone l'uso agli assedi particolarmente lunghi ed impegnativi contro nemici mortali⁹¹, oppure esclusivamente alle *urbes* fondate *Etrusco ritu*⁹².

È possibile tuttavia un compromesso tra le due posizioni. Anzitutto, va escluso sia che ogni città conquistata abbia subito l'evocazione della propria divinità tutelare, sia che in tutta la storia romana ciò sia accaduto solo due volte o addirittura una, come ritengono gli autori che considerano il caso di Veio modellato su quello di Cartagine o viceversa⁹³. Ciò per la semplice constatazione che, sebbene non si possa ipotizzare una meccanica successione

⁸⁴ Cfr. *infra*, par. 2.2.

⁸⁵ Ov. *Fast.* VI 49-51; cfr. *infra*, par. 2.4.

⁸⁶ Prop. IV 2, 3 sgg.; cfr. *infra*, par. 3.1.

⁸⁷ Non è dunque in alcun modo condivisibile la posizione di BLOMART 1997, 107.

⁸⁸ GUSTAFSSON 2000, 79.

⁸⁹ LE GALL 1976, 524; cfr. BRUUN 1972, 116; ALVAR 1984, 144-145. Le Gall tuttavia basa la sua asserzione ipotizzando la celebrazione di un'*evocatio* per ognuna delle città *devotae* menzionate da Macrobio; in realtà la cosa non è affatto scontata: cfr. *infra*, par. 2.3.

⁹⁰ BOUCHÉ-LECLERCQ 1907, 573.

⁹¹ ORLIN 1997, 61-62; cfr. KÖVES-ZULAUF 1972, 89, n. 91.

⁹² WISSOWA 1912², 374; BASANOFF 1947, 196; tale limitazione geografica è però smentita dall'*evocatio* di Giunone Celeste da Cartagine e dall'iscrizione rinvenuta ad *Isaura Vetus*, per cui cfr. *infra*, par. 2.3; 3.2.

⁹³ *Infra*, par. 2.2; 2.3; cfr. ORLIN 1997, 15, n. 13.

evocatio-devotio, per la possibilità che gli dèi abbandonassero talvolta il luogo spontaneamente, pure Macrobio afferma che la seconda era possibile *iam numinibus evocatis*⁹⁴, e sarebbe decisamente inverosimile che nella lunga lista delle città *devotae* raccolta dall'autore tardo-antico: *Stonios†, Fregellas, Gavios, Veios, Fidenas; haec intra Italiam, praeterea Carthaginem et Corinthum, sed et multos exercitus oppidaque hostium Gallorum Hispanorum Afrorum Maurorum aliarumque gentium quas prisca loquuntur annales*⁹⁵, solo due siano andate incontro a questo destino, tanto più che si può supporre con buona probabilità un'*evocatio* per città di volta in volta conquistate e distrutte (*Volsinii*), prese senza colpo ferire e poi distrutte (*Falerii*), conquistate con molta fatica, saccheggiate ma non distrutte (*Veio*), etc.

Si può pertanto formulare l'ipotesi che, in occasione degli assedi, si evocassero gli dèi protettori della città con una certa frequenza, come Plinio leggeva in Verrio Flacco: *Verrius Flaccus auctores ponit quibus credatur in obpugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum cuius in tutela id oppidum esset promittique illi eundem aut ampliorem apud Romanos cultum*⁹⁶, e che la decisione fosse presa caso per caso, alla luce delle particolari e contingenti motivazioni belliche o religiose. Le fonti ci hanno tramandato con certezza due sole *evocationes*, ma, almeno in qualche altro caso, se ne possono supporre altre. Non è da escludere anche che la città che veniva privata dei propri dèi dovesse essere di una certa importanza, se non una «capitale», e che lo stesso accadesse per la rispettiva divinità, con tutti i risvolti propagandistici che la conquista e il trasferimento del simulacro a Roma necessariamente comportavano.

Forse un riflesso di questa situazione è adombrato in un passo di Ammiano Marcellino relativo agli eventi del 363 d. C.⁹⁷. Dopo aver oltrepassato con l'esercito il fiume Abora a Cercusio e prima di giungere in Assiria, quasi all'apice della parabola ascendente della spedizione persiana, Giuliano arringa i propri soldati. Dapprima li incoraggia enumerando le vittorie romane contro i Persiani⁹⁸; il discorso si allarga poi agli altri nemici affrontati dai Romani nei secoli precedenti. Gli esempi addotti in proposito dall'imperatore sono assai indicativi: *plures absumptae sunt maioribus nostris aetates, ut interirent radicitus quae vexabant. Devicta est perplexo et diuturno Marte Carthago, sed eam dux inclytus timuit superesse victoriae. Evertit funditus Numantiam Scipio, post multiplices casus obsidionis*

⁹⁴ Macr. Sat. III 9, 9.

⁹⁵ *Ibid.*, 13.

⁹⁶ Plin. N. h. XXVIII 18. Cfr. KÖVES-ZULAUF 1972, 89.

⁹⁷ Amm. Marc. XXIII 5.

⁹⁸ *Ibid.*, 16-19.

*emensos. Fidenas ne imperio subcrescerent aemulae Roma subvertit, et Faliscos ita oppressit et Veios, et suadere nobis laborat monumentorum veterum fides, ut has civitates aliquando valuisse credamus*⁹⁹.

Esaminando attentamente le parole di Giuliano si possono fare delle considerazioni interessanti. Com'è noto, il suo interesse fu rivolto alla filosofia; pure, egli conobbe in modo approfondito la storia antica: i modelli a cui cercò di uniformare la sua condotta furono *in primis* Marco Aurelio, poi Alessandro Magno¹⁰⁰. Tra tutti i possibili fatti esemplari, egli ne scelse cinque, il più recente dei quali risaliva a più di cinque secoli prima (la lontananza temporale è acuita dalla considerazione finale che solo con molta fatica si sarebbe potuto credere alla potenza di queste città nel passato): si trattava perciò di eventi oltremodo importanti, non sconosciuti verosimilmente agli stessi soldati, che da essi avrebbero dovuto trarre incoraggiamento e sprone a dare il meglio di sé in battaglia.

La prima città menzionata è Cartagine, capitale-simbolo dell'Impero cartaginese: da essa, secondo la testimonianza di Macrobio, Scipione Emiliano evocò Giunone Celeste nel 146 a. C.¹⁰¹ Solo tredici anni dopo, nel 133, lo stesso generale romano conquistò Numanzia¹⁰², capitale dei Celtiberi, evocandone forse la divinità tutelare, poiché tra le città *devotae* elencate da Macrobio non riusciremmo a trovare un *oppidum Hispanorum* maggiormente “degno” di subire un'*evocatio* prima della *devotio hostium*¹⁰³. Vi è poi *Falerii*, capitale dello stato falisco, da cui fu verosimilmente evocata nel 241 a. C. Giunone Curite¹⁰⁴, indi Veio, simbolo e a suo tempo città più potente del *nomen Etruscum*, privata da Furio Camillo nel 396 a. C. della sua dea, Giunone Regina¹⁰⁵. Abbiamo volutamente lasciato per ultima Fidene, poiché le vicende che la riguardano vanno viste nell'ottica dell'ostilità tra Roma e Veio. La città latina fu a lungo contesa dalle due storiche rivali per la sua posizione strategica; finalmente, dopo essersi ribellata ai Romani in favore dei Veienti, fu assediata e conquistata dai primi nel 426 a. C. Proprio per questo legame tra la storia di Veio e quella di Fidene, si può credere che gli eventi che riguardano la seconda possano aver costituito un modello per la prima, o, viceversa, che le circostanze che portarono alla conquista di Veio abbiano influenzato la costruzione del racconto riguardante Fidene: lo suggeriscono dei particolari ripetuti come gli aiuti portati in entrambi i casi dai Falisci, ma soprattutto

⁹⁹ *Ibid*, 20.

¹⁰⁰ Cfr. ad es. l'epistola *A Temistio* 1.

¹⁰¹ *Infra*, par. 2.3.

¹⁰² Cfr. in generale SCHULTEN 1936.

¹⁰³ GUITTARD 2002, 33.

¹⁰⁴ *Infra*, par. 2.4.

¹⁰⁵ *Infra*, par. 2.2.

l'espedito usato per venire a capo della resistenza della città assediata, vale a dire lo scavo di una galleria sotterranea in direzione della rocca¹⁰⁶; inoltre, anche per Fidene è stata ipotizzata un'*evocatio*, riguardante Giunone Caprotina¹⁰⁷. Certamente la città subì una *devotio*, almeno stando a Macrobio.

Tutte queste città, dunque, comportarono difficoltà eccezionali per essere piegate, concretamente – l'assedio di Veio durò 10 anni, secondo la tradizione, così come il *bellum Numantinum*, ma anche Cartagine richiese notevoli e prolungati sforzi – o potenzialmente – la posizione munita di *Falerii* avrebbe portato ad un lungo assedio se gli abitanti non si fossero consegnati *in fidem*. Tutte le città furono inoltre *devotae*: sicuramente Veio, Fidene e Cartagine, con buona probabilità Numanzia e *Falerii*. L'ultima considerazione che si può fare riguarda la successione in cui Giuliano nomina le città: le prime due, in ordine cronologico, dovevano rispecchiare la situazione più familiare a quella dell'esercito al momento del discorso, cioè l'impiego in un teatro di operazioni assai lontano da Roma; le altre, più vicine all'Urbe, ma comunque esemplari, sono di nuovo elencate in ordine cronologico.

Concludendo, l'imperatore scelse tra gli eventi del glorioso passato di Roma presumibilmente i più adatti a sortire nei soldati l'effetto psicologico desiderato: si trattava di città rappresentative, potenti, importanti, ma anche munite e apparentemente quasi impossibili da espugnare. I Romani del passato, invece, ce l'avevano fatta, certo anche con l'aiuto del proprio "arsenale" religioso, dapprima evocando la divinità tutelare e poi consacrando la città agli dèi inferi. Con l'aiuto dei sacerdoti che lo accompagnavano, tra cui degli aruspici, Giuliano, imperatore e pontefice massimo, sperava forse di fare lo stesso con la capitale del nemico, Ctesifonte¹⁰⁸. Ma gli dèi vollero altrimenti.

1.2 *Evocatio-interpretatio*

Un'ultima questione da esaminare in relazione all'*evocatio* è quella relativa alla c. d. *interpretatio Romana*. Una spiegazione chiara di cosa essa sia è fornita dal Wissowa: «Nella convinzione che le divinità degli altri sistemi religiosi differissero da quelle romane solo nel

¹⁰⁶ Cfr. *infra*, append. III.

¹⁰⁷ PALMER 1974, 15. Altro argomento in comune è la menzione nelle fonti sia di una distruzione della città (Flor. I 6, 4; Eutr. I 19; Macr. *Sat.* I 11, 37) sia dell'esistenza sul sito di un insediamento privo di importanza in epoca imperiale (Cic. *De leg. agr.* II 96; Strab. V 320; Hor. *Ep.* I 11, 7; Iuven. VI 57; X 100; Plin. *N. h.* III 68); quanto a Veio, cfr. *infra*, par. 2.2.

¹⁰⁸ È indicativo in questo senso che nel paragrafo precedente Ammiano Marcellino si soffermi diffusamente sulle macchine ossidionali (*murales machinae*) in dotazione ai Romani.

nome, ma che fossero in realtà essenzialmente identiche o affini ad esse, il Romano faceva uso dovunque nei paesi stranieri dell'*interpretatio Romana* (Tac. *Germ.* 43): egli cioè riconosceva, più o meno a ragione, i propri dèi in quelli stranieri, basandosi su singole somiglianze concettuali o cultuali, e dando a questi il nome di quelli, nome di cui gli abitanti delle province si appropriavano, nella stessa misura in cui si aprivano alla superiore cultura romana»¹⁰⁹. Non fa differenza se il nome indigeno del dio rimanga come epiteto vicino al romano, oppure scompaia: ad esempio, quando nelle fonti un dio britannico appare prima come *deus Cocidius*, poi come *deus Mars Cocidius*, poi infine solo come *Mars*, abbiamo semplicemente di fronte la stessa divinità, solo in tre momenti diversi della romanizzazione della provincia¹¹⁰.

Gli scrittori si sono serviti ampiamente dell'*interpretatio Romana*. La pratica di essa, pur in sé non obbligatoria¹¹¹, era così normale e diffusa che essi ne facevano uso senza sentire il bisogno di spiegare o motivare alcunché: ecco quindi che troviamo Mercurio e Apollo in Gallia¹¹², Minerva in Britannia¹¹³, Cerere e Saturno¹¹⁴ in Africa e così via. Essenziale in ciò era il riconoscimento e il confronto dell'essenza e/o della funzione peculiare dell'essere divino: una divinità guerriera era identificata con Marte, etc.¹¹⁵

L'approccio all'"altro" poteva però essere diverso: diversamente da Tacito, Cesare applica sempre l'*interpretatio Romana*, traducendo il nome della divinità locale senza riportare mai il nome indigeno: *Galli se omnes ab Dite patre prognatos praedicant*¹¹⁶; *deorum maxime Mercurium colunt*¹¹⁷. Va notato come egli si produca nella denominazione latina delle divinità galliche agli inizi della conquista, e non dopo la sottomissione della Gallia. Le iscrizioni galliche (sempre in latino) confermano in una certa misura questa testimonianza. Spesso però esse aggiungono al nome divino romano un epiteto gallico che sembra contenere

¹⁰⁹ WISSOWA 1912², 85 (trad. mia); cfr. in generale WISSOWA 1918; SPICKERMANN 1997; ANDO 2008, 43-58. Nel passo citato Tacito si riferisce in particolare ad una divinità locale di nome *Alcis*: *sed deos interpretatione Romana Castorem Pollucemque memorant. Ea vis numini, nomen Alcis*. Cfr. Cic. *De nat. deor.* I 84: *... at primum, quot hominum linguae, tot nomina deorum: non enim, ut tu Velleius, quocumque veneris, sic idem in Italia Vulcanus, idem in Africa, idem in Hispania*.

¹¹⁰ Cfr. VAN ADRINGA 2007, 87-88.

¹¹¹ BIKERMAN 1937-1938, 189.

¹¹² Su Mercurio cfr. Plin. *N. h.* XXXIV 45; Tert. *Apol.* 9; *Scorp.* 7; su Apollo, Eumen. *Paneg.* VI 21, 7; 22, 1.

¹¹³ In qualità di dea di una fonte sacra: *quibus fontibus praesul est Minervae numen* (Solin. 22, 10).

¹¹⁴ Su *Ceres Africana* v. Tert. *Ad uxor.* I 6; *De exhort. cast.* 13; su *Ceres* e *Saturnus* insieme ad es. Tert. *De pall.* 4; *De testim. an.* 2; *Passio SS. Perpet. et Felic.* 18, 4.

¹¹⁵ WISSOWA 1918, 12 sgg.

¹¹⁶ *De b. G.* VI 18, 1.

¹¹⁷ *Ibid.* 17, 1-2: *Deorum maxime Mercurium colunt: huius sunt plurima simulacra, hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc viarum atque itinerum ducem, hunc ad quaestus pecuniae mercatusque habere vim maxima arbitrantur. Post hunc Apollinem et Martem et Iovem et Minervam. De his eandem fere quam reliquae gentes habent opinionem: Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, Iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere*.

il nome indigeno dell'essere venerato: «ma proprio questi casi mostrano quanto l'*interpretatio Romana* fosse oscillante: varie volte accade, infatti, che lo stesso epiteto (cioè nome indigeno) accompagna ora l'una, ora l'altra delle divinità romane»¹¹⁸. Tali incertezze mostrano come gli esseri venerati dai Galli ovviamente non fossero identici alle divinità romane.

Cesare si sofferma anche sugli dèi dei Germani: *deorum numero eos solos ducunt, quos cernunt et quorum aperte opibus iuvantur, Solem et Vulcanum et Lunam, reliquos ne fama quidem acceperunt*¹¹⁹. Come si vede, in quel momento storico la conoscenza di quelle divinità è molto scarsa. Dopo poco più di un secolo, invece, sarà abbastanza approfondita perché Tacito possa indentificare le singole divinità con Mercurio, Ercole, etc. Va detto, comunque, che queste identificazioni vanno viste non come eruditi tentativi di interpretazione, ma come la situazione di fatto dei normali rapporti dei Romani con questi popoli, venutasi a creare fin dai primi rapporti con essi. Inoltre, all'epoca dei primi rapporti con il mondo gallico e germanico, il processo dell'*interpretatio Romana* delle divinità di sistemi religiosi stranieri aveva già una lunga tradizione alle spalle in ambito mediterraneo¹²⁰.

Spesso era più importante un'impressione, anche superficiale, piuttosto che la comprensione dell'intima essenza di una divinità: ad esempio, quando il romano si trovava in una terra selvaggia e ricca di boschi e chiamava gli dei locali Diana e Silvano, egli si basava su un'impressione, senza chiedersi se i nativi li intendessero allo stesso modo. Il soldato riteneva il dio invocato durante una battaglia una divinità della guerra, il mercante considerava un dio degli affari quello sotto la cui tutela gli indigeni ponevano i loro negozi. Il fatto che la divinità principale dei Galli e dei Germani abbia ricevuto il nome di Mercurio, evidenzia, secondo il Pârvan, che quelle terre furono frequentate prima dai mercanti che dai soldati¹²¹.

Un altro elemento da tener presente è che il romano in terra straniera non ha alcun bisogno di accostarsi ad altre concezioni religiose: egli "porta" dovunque con sé i propri dèi, e con essi i concetti inerenti alla propria religione, come il comandante di una legione del Reno che eresse un altare *I(ovi) o(ptimo) m(aximo) dis patris et praesidibus huius loci Oceanique et Reno*¹²².

Non si tratta, naturalmente, solo di un influsso unilaterale romano sulle province, ma di un vero e proprio scambio: ad esempio, accanto alla *Romana* vi era un'*interpretatio*

¹¹⁸ BRELICH 1966, 232.

¹¹⁹ *De b. G.* VI 21, 2; cfr. BRELICH 1966, 236-238.

¹²⁰ SPICKERMANN 1997, 146 sgg.

¹²¹ PÂRVAN 1909, 22 sgg.

¹²² *CIL* XIII 8810.

Celtica. I veicoli più importanti in questo senso erano i mercanti e i soldati¹²³. Nelle province non esiste di fatto una religione ufficiale, al di fuori del culto di *Iuppiter Optimus Maximus* e, più tardi, dell'imperatore: la vera religione di stato rimane legata alla città di Roma; la patina del nome romano ricopre un vasto spettro di concetti religiosi diversi. L'*interpretatio* non comporta quasi mai conseguenze sul piano del culto nelle province, ciò accade solo in casi sporadici e nelle province più romanizzate.

La valutazione scrupolosa degli dèi e dei culti stranieri, elaborata nella pratica dell'*evocatio*, resterà sempre un principio dominante della politica religiosa di Roma, pur se sempre più confusa con l'applicazione dell'*interpretatio Romana*. Gli esempi non mancano, uno su tutti quello dell'introduzione del culto di Cibele a Roma, che venne rigidamente delimitato, codificato e depurato degli elementi più distanti dalla sensibilità religiosa romana¹²⁴. Lo stesso avvenne per i culti di Attis e Mâ, poi assimilata a Bellona: entrambi passarono attraverso il "filtro" della tradizione pontificale che li rese «romani», eliminandone gli elementi giudicati troppo estranei¹²⁵. Allo stesso modo, il culto del *Sol invictus Elagabal* venne condannato alla *damnatio memoriae* solo perché era rimasto straniero, mentre, al contrario, la figura del *deus Sol invictus* di Aureliano (in realtà un *Baal* siriano) verrà sottoposta ai principi elaborati secoli prima nell'ambito della pratica pontificale dell'*evocatio*, conoscendo pertanto una grande fortuna a Roma: il culto del dio sarà affidato ad un *collegium publicum*, composto da *pontifices Solis*; la sua immagine avrà caratteristiche greco-romane; sarà venerato infine come *dominus imperii Romani*.

Secondo il Basanoff, l'accoglimento a Roma del culto orientale di Cibele, per quanto formalmente «nazionale»¹²⁶, inteso all'inizio come un'eccezione, valse come precedente per gli altri, svuotando di fatto l'*evocatio* di gran parte della sua ragion d'essere: gli dèi venivano ormai accolti dopo la conquista di una provincia in modo essenzialmente pacifico¹²⁷. In ogni caso, l'abitudine di confrontare la divinità straniera con gli dèi romani, il fatto religioso straniero con quello romano in occasione di ciascuna *evocatio*, si trasforma verosimilmente in una tradizione pontificale, sfumando e identificandosi gradualmente con la stessa *interpretatio*¹²⁸. Si è supposto inoltre che, dopo la conquista dell'Italia e la seconda guerra punica, con l'importazione di decine di divinità, il *pantheon* romano fosse diventato così

¹²³ Cfr. ad es. PÂRVAN 1909, 37 sgg.: gli stabilimenti commerciali sono stati particolarmente importanti nell'importazione dei culti orientali.

¹²⁴ Liv. XXIX; Ov. *Fast.* 297-328; DUMÉZIL 2001², 420.

¹²⁵ Cfr. BASANOFF 1947 212-213.

¹²⁶ Cfr. DUMÉZIL 2001², 420: «grazie alla leggenda di Enea, né Venere [Ericina] né Cibele erano delle straniere».

¹²⁷ BASANOFF 1947, 207.

¹²⁸ *Ibid.*, 211-212.

funzionale e geograficamente differenziato che da un parte era possibile un'*interpretatio Romana* della massima ampiezza. Dall'altra, invece, si è ritenuto che le divinità delle regioni più lontane (in senso geografico, ma soprattutto culturale) fossero considerate a tal punto "barbariche" da non essere integrabili¹²⁹; ciò poteva essere una proiezione della chiusura all'ammissione di nuovi cittadini nello stesso periodo, proiettando la realtà sociale anche sul piano simbolico¹³⁰.

2.1 Giunone

Scrivere di Giunone è cosa estremamente complessa. Dumézil la considera «la più importante, ma anche la più sconcertante, dea di Roma»¹³¹. L'importanza deriva alla divinità, più che da considerazioni mitologiche – molto indicativo in questo senso il fatto che conosciamo per il *Latium* un'unica iscrizione attestante il vincolo matrimoniale tra Giove e Giunone¹³² – anzitutto dal ruolo preminente che essa ha ricoperto a Roma e in numerose città centro-italiche ed etrusche. L'elemento «sconcertante» è invece direttamente collegato allo spiccato carattere polivalente della sua figura, in cui di volta in volta si possono riconoscere una specializzazione o un aspetto prevalente rispetto ad un altro. Vi sono anche da considerare i suoi rapporti con le grandi divinità femminili di altri sistemi religiosi. Ma le problematiche non si esauriscono qui, sono anzi numerose¹³³.

Nel presente lavoro si avrà modo di soffermarsi su molte delle questioni riguardanti Giunone, ma da un ben determinato punto di vista: il rapporto della dea con l'*evocatio*, rito in cui essa sembra aver giocato un ruolo particolare. Vedremo come ciò, oltre a sollevare altri problemi, possa però costituire anche uno strumento proficuo per capire meglio il significato e la collocazione di questa divinità nel sistema religioso romano.

Per accennare alla varie questioni riguardanti la dea e dare un quadro d'insieme iniziale, diremo anzitutto che Giunone non era una divinità esclusivamente romana, né sembra

¹²⁹ RÜPKE 1990, 164 e 257-258.

¹³⁰ *Ibid.*, 164; cfr. NORTH 1976, 11; ANDO 2008, 58: «In its enigmatic status, *interpretatio Romana* resembles many of the other mechanisms with which Romans and their subjects negotiated cultural difference, translation among them; it is likewise emblematic of the myriad problems besetting the study of cross-cultural contact in the ancient world».

¹³¹ DUMÉZIL 2001², 261.

¹³² Essa si trovava nel tempio di Giunone ad Ardea: Plin. *N. h.* XXXV 115; cfr. KOCH 1986, 86.

¹³³ In generale su Giunone, cfr. THULIN 1918; GIANNELLI 1942; DUMÉZIL 1954a; DURY-MOAYERS - RENARD 1981; DURY-MOAYERS 1984; LA ROCCA 1990; MONTANARI 1993e; GRAF - LEY 1999; DUMÉZIL 2001², 261-270. Mi sono inoltre avvalso, per gentile concessione dell'autrice (che colgo l'occasione per ringraziare), dell'articolo di A. PASQUALINI, *Giunone Sospita Lanuvina ...e le altre (Feriae Latinae novae*, IX ed., Lanuvio, Aula Consiliare, 10 giugno 2006), ancora inedito.

aver avuto a Roma la sua prima dimora. La teoria più plausibile, a partire dall'analisi linguistica del nome, ne colloca le origini in Italia centrale, forse in area latino-falisca¹³⁴. Nonostante vi siano nella tradizione indicazioni circa l'introduzione del culto a Roma ad opera dei Sabini, gli argomenti addotti in tal senso non appaiono decisivi¹³⁵.

È accertato invece che la vecchia teoria che faceva derivare il nome della divinità dall'omologa etrusca *Uni* vada ribaltata, poiché il latino non aggiunge una *i-* ad una vocale iniziale, mentre è più volte attestata la perdita della medesima lettera nella stessa posizione¹³⁶. Il nome sarebbe un calco della forma latino-falisca **Iūnī*, variante arcaica di *Iūnō*¹³⁷. Si è ipotizzato tuttavia che la ricezione in Etruria sarebbe in realtà più antica e risalente forse già al VII sec. a. C.¹³⁸

Così come vi erano numerose Giunoni a Roma¹³⁹, ve n'erano molte anche nelle città del Lazio e in Etruria (come *Uni*), senza dimenticare la presenza dell'Hera greca nelle *poleis* italiote. A questa proliferazione della divinità tra i Latini, gli Italici e gli Etruschi corrispondeva una considerevole varietà di epiteti. Solo per dare un'idea: *Lucina*, *Regina*, *Caprotina*, *Moneta*, *Curitis*, *Populonia*, *Sispes Mater Regina*, *Martialis*, etc.¹⁴⁰ La presenza in molte città comportava una diversa funzione e un diverso ruolo della dea nel sistema religioso locale, anche alla luce del fatto che, di tutte le divinità del *pantheon* italico, Giunone era quella maggiormente polivalente.

A questo proposito, gli studiosi non hanno avuto difficoltà ad individuare di volta in volta nelle varie Giunoni la preponderanza di un aspetto rispetto ad un altro. I principali sono tre, che Dumézil, certo anche nell'ottica della sua celeberrima impostazione trifunzionale, ha riconosciuto come presenti contemporaneamente nella Giunone di Lanuvio: guerriero (*Sospita*), muliebre (*Mater*) e politico (*Regina*)¹⁴¹. Il *trait d'union* di queste tre funzioni andrebbe individuato nella provenienza del termine *iuno* dal lemma indo-europeo **yuwen-*

¹³⁴ LA ROCCA 1990, 814; DUMÉZIL 2001², 261.

¹³⁵ Cfr. LA ROCCA 1990, 814.

¹³⁶ *Ibid.*; cfr. BRELICH 1968, 161. Al contrario FERRI 1956, 111-113, nega la derivazione fonetica di *Uni* da *Iuno*: il primo nome sarebbe uno dei tanti di una dea-madre anatolica, **Vni*, **Venni*, **Vunni*, *VNI*, sviluppatosi poi in *Uni* in Etruria e in *Venus* nel Lazio.

¹³⁷ COLONNA-MICHETTI 1997, 159. Le prime attestazioni del teonimo in Etruria risalgono alla fine del VI sec. e provengono da Pyrgi.

¹³⁸ LA ROCCA 1990, 814, sulle attestazioni a Tarquinia; cfr. DUMÉZIL 2001², 261.

¹³⁹ Giunone era anche una divinità gentilizia, precisamente della *gens Iunia*: cfr. MONTANARI 1998, 15.

¹⁴⁰ Cfr. in generale GIANNELLI 1942 (soprattutto per le epigrafi); DURY-MOAYERS - RENARD 1981.

¹⁴¹ DUMÉZIL 1954a, 115: «Il paraît donc que la lourde titulature de la déesse lanuvienne est destinée à exprimer l'omnivalence de la déesse, mais une omnivalence structurée, analysée selon la vieille conception indoeuropéenne des trois fonctions (...): Junon défend dans ou par la bataille; Junon assure et organise la fécondité régulière; Junon est la reine auguste et sacrée».

(>*iuvenis*) in cui la radice **yu* ha il significato originario di «forza vitale»¹⁴². In effetti non sembrano esserci più dubbi sull'appartenenza del nome della dea alla famiglia dei termini aventi la medesima radice, quali αἰών, *aevum*, *iunix* («giovenca») e, appunto, *iuvenis*. Il significato del nome in origine sarebbe stato dunque semplicemente «la giovane»¹⁴³. Stabilito il legame *iuno-iuvenis*, si tratta, per quanto possibile, di definirlo meglio: il *iuvenis* è colui che è in possesso del massimo della forza vitale¹⁴⁴. Non sappiamo tuttavia quanto tale nozione fosse definita, se nel senso astratto di «giovinezza», oppure attivo di forza vitale, impetuosità d(e)i giovani o, ancora come suddivisione sociale, riferita cioè ai *iuvenes* quale fascia d'età¹⁴⁵.

Collegata ai *iuvenes* in generale, Giunone condivideva tuttavia un rapporto più stretto con le rappresentanti femminili della categoria. Ogni donna era protetta da una propria *iuno*, analoga al *genius*, la divinità tutelare di ogni singolo uomo sin dalla propria nascita. Si avrà modo di tornare sull'argomento, ma va accennato subito che tale concezione non è arcaica come quella del *genius*, bensì certamente successiva e da essa derivata, e che in nessun modo *Iuno* deriva dalla moltitudine delle *iunones*, bensì è vero il contrario¹⁴⁶.

Giunone accompagna e protegge la donna nella fase più delicata della sua vita, quella dell'età fertile. Le epiclesi della dea in questo ambito costituiscono una sorta di lista di *indigitamenta* del mondo femminile: *Cinxia*, *Unxia*, *Pronuba*, *Iugalis*, *Fluona*, *Lucina*. Sotto la tutela della dea si diventa donna, ci si sposa e si mettono al mondo i figli.

Giunone ha un ruolo centrale anche nel calendario romano: da *Iuno* deriva presumibilmente il nome del mese *Iunius*¹⁴⁷. Alla dea era inoltre consacrato il primo giorno di ciascun mese, le calende, giorno di «rinascita» della luna: *ut autem Idus omnes Iovi, ita omnes Kalendas Iunoni tributas et Varroni et pontificalis adfirmat auctoritas*¹⁴⁸. In quei giorni ricorrevano spesso anche i *natales* dei templi ad essa dedicati¹⁴⁹. Il calendario romano più antico, il «romuleo», caratterizzato da una durata di 10 mesi con l'aggiunta di un periodo indiviso variabile, era basato sul ciclo lunare, ed è quasi certo che il legame Giunone-calende sussistesse già allora¹⁵⁰. Ciò induce ad attribuire alla dea un ruolo ancora più importante di

¹⁴² THULIN 1918, 1115; GIANNELLI 1942, 211; RENARD 1950-1951; RADKE 1974, 247; DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 143-145 (anche per le precedenti ipotesi scartate); RADKE 1987, 255 sgg.

¹⁴³ RADKE 1965, 153.

¹⁴⁴ BENVENISTE 1937; DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 145.

¹⁴⁵ Cfr. DUMÉZIL 2001², 262: «Il nome resta però troppo oscuro per fornire un punto di partenza alla ricerca».

¹⁴⁶ Cfr. *infra*, par. 5.2.

¹⁴⁷ Ov. *Fast.* VI 26, 56. Un mese portava il nome di Giunone anche ad *Aricia*, *Tibur*, *Praeneste*, *Laurentum* e *Lanuvium*: Ov. *Fast.* VI 59 sgg.; Macr. *Sat.* I 12, 30; LA ROCCA 1990, 814.

¹⁴⁸ Macr. *Sat.* I 15, 18; Lyd. *De mens.* III 10. I Laurentini pregavano la dea nelle medesime occasioni, chiamandola *Kalendaris Iuno*. Troppo omnicomprensivo appare il legame Giunone-luna teorizzato da GIANNELLI 1942, 212-214.

¹⁴⁹ PALMER 1974, 33-34.

¹⁵⁰ BRELICH 1972, 304.

Giove – cui, com'è noto, erano sacre le *idus* – nel campo della scansione romana del tempo, almeno in origine¹⁵¹, proprio perché l'inizio del mese era collegato a e determinato dalla luna nuova: un *pontifex minor* annunciava la comparsa dell'astro al *rex* ed entrambi sacrificavano a Giunone in *curia Calabra*¹⁵²; lo stesso faceva la *regina* nella *Regia*¹⁵³. Inoltre, si fissavano le *nonae* del mese invocando *Iuno Covella*¹⁵⁴. Proprio il verbo *calo* contenuto nella formula avrebbe conferito alle *kalendae* il loro nome¹⁵⁵. Non si dimentichi infine che il calendario originariamente lunare implica un ulteriore ed evidente riferimento alla tutela esercitata dalla dea sulla donna, essendo sincrono al ciclo mestruale¹⁵⁶.

Quanto alle altre funzioni (guerriera e politica), esse sono a Roma strettamente collegate, particolarmente per quel che riguarda – ancora – i giovani. Sotto la tutela di Giunone essi acquistano i diritti politici e diventano atti alle armi, cioè *iuvenes* veri e propri secondo la classificazione romana delle classi d'età, completando così il processo che li rendeva adulti, iniziato con l'abbandono della *bulla* e l'assunzione della *toga virilis*. Tale «passaggio» giungeva a compimento infatti nell'importantissima festa dei *Lupercalia*, allo stesso tempo rito d'iniziazione e antichissima *lustratio* della cittadella sul Palatino e con essa del popolo tutto¹⁵⁷. Giunone è presente nelle celebrazioni sotto molti aspetti: in quanto *Februalis*, con riferimento al *februare*, l'atto stesso della purificazione¹⁵⁸; quale apportatrice di fertilità, trasmessa da *iuvenes* maschi a *iuvenes* femmine per il tramite delle striscia di pelle recante il suo stesso nome (*amiculum Iunonis*)¹⁵⁹, ricavata dall'animale sacro alla dea, la capra¹⁶⁰, non solo dunque con un palese rimando alla sessualità, ma pure alla maternità

¹⁵¹ *Ibid.*, 305, che parla anche di «parallelismo non perfetto» tra il rapporto *Iuno-kalendae* e quello *Iuppiter-idus*. Il rapporto «paritetico» tra *Iuppiter* e *Iuno* sarebbe stato «quasi certamente suggerito da arcaici influssi del politeismo greco, ma realizzato con mezzi tipicamente romani (non mitologici, calendariali). Significativamente, esso non ha avuto ulteriori espressioni istituzionalizzate rilevanti. *Iuppiter* aveva un'altra strada da percorrere, quella che lo doveva portare ad essere dio sovrano (poliade) di Roma».

¹⁵² *Macr. Sat.* I 15, 10 sgg.; sulla celebrazione del sacrificio da parte di entrambi, cfr. BRELICH 1972, 300, n. 1.

¹⁵³ *Macr. Sat.* I 15, 18. Sulla confutazione della posizione di KERÉNYI circa la pertinenza della *flaminica* alla sfera di Giunone, cfr. MONTANARI 1986, 13-14.

¹⁵⁴ *Varr. De l. L.* VI 27; *Macr. Sat.* I 15, 10. Il nome della dea viene collegato talvolta a *cavus* (la luna cava è la luna nuova) o a **covere-cavere*, «sviare» su una base **covendla*: LA ROCCA 1990, 814; cfr. RADKE 1965, 99-100.

¹⁵⁵ *Serv. Ad Aen.* VIII 654.

¹⁵⁶ MONTANARI 1993e, 340.

¹⁵⁷ BRELICH 1976², 72 sgg., 119 sgg., 138 sgg.; DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 153-157; SABBATUCCI 1988, 53-60; da ultimo CARAFA 2006.

¹⁵⁸ *Varr. De l. L.* VI 34: *februatur populus*; *Macr. Sat.* I 13, 4: *lustrari autem eo mense civitatem necesse erat*. Cfr. BRELICH 1976², 105 sgg.; PALMER 1974, 18-19; DURY-MOAYERS 1984, 89.

¹⁵⁹ *Paul. Fest.* 75-76 L.

¹⁶⁰ *Ov. Fast.* II 425 sgg.; cfr. GIANNELLI 1942, 212. Si noti inoltre come la voce che avrebbe ordinato alla donne di farsi penetrare da un capro sacro, atto che provvidenzialmente un augure etrusco converte in fustigazione con la striscia di pelle ricavata dall'animale, provenga dal bosco sacro a Giunone Lucina, il luogo più antico consacrato alla dea a Roma. Sul rapporto Giunone-Fauno (l'*Inuus* dell'*aition* ovidiano), cfr. DURY-MOAYERS 1984, 89-90; CARAFA 2006, 491.

agognata e ricercata, intesa anche come «passaggio» da donna potenzialmente fertile a *matrona* (punto d'arrivo del percorso che rendeva una ragazza una donna a tutti gli effetti). Vi è forse anche un rimando alla crescita della comunità¹⁶¹.

La purificazione della comunità era collocata in molte società alla fine dell'anno, e Roma non fa eccezione. L'antico calendario terminava il 23 febbraio, con i *Terminalia*: Giunone protegge pertanto anche il passaggio dal vecchio anno al nuovo, in un periodo caratterizzato da celebrazioni in onore dei defunti (i *Parentalia*, 13-21 febbraio), dal ricordo di morti «particolari» (il 17, in occasione dei *Quirinalia*, si ricordava lo smembramento di Romolo), da divinità dal carattere infero (*Tacita Muta*, festeggiata il 21 nel corso dei *Feralia*) e da pratiche agrarie che implicavano la fine/morte dei cereali (la tostatura del farro)¹⁶². L'anno nuovo, inoltre, comincia ancora sotto l'egida della dea (insieme a Marte), alle calende di marzo¹⁶³. Un ultimo significato della festa è rinvenibile probabilmente pure ad un livello sociale «cosmico» con il passaggio da una fase pre-cittadina a quella propriamente cittadina e organizzata¹⁶⁴.

Si può affermare pertanto che Giunone sia una divinità con una speciale tutela per gli inizi: della società organizzata, della scansione temporale generale (anno) e particolare (mese, ma anche giorni dello stesso calcolati in base alle calende), della vita – questi due ultimi aspetti sembrano saldarsi nel culto di *Iuno Lucina*: il tempio, sorto nel luogo sacro più antico dedicato alla dea a Roma¹⁶⁵, datava il suo *natalis* al 1° marzo, contemporaneamente antico capodanno e ricorrenza dei *Matronalia* alla luce della speciale tutela della dea sul parto (*Lucina* da *lux*) – e delle attività proprie ai cittadini nell'età maggiormente «produttiva» e utile per la città, siano essi uomini (attività civile e guerriera) o donne (facoltà riproduttiva e matrimonio)¹⁶⁶. Per questo Giunone appare spesso associata a Giano, come nelle calende o in

¹⁶¹ PEPPE 1990, 326.

¹⁶² CARAFA 2006, 477; per tutti i riti citati, SABBATUCCI 1988, 47 sgg. Sul rapporto *Lupercalia-Nonae Caprotinae*, cfr. BRELICH 1976², 105 sgg.; SABBATUCCI 1988, 60 sgg., 233-235; CARAFA 2006, 490-491.

¹⁶³ Vi sono molteplici rapporti tra Giunone e Marte. Anzitutto la tradizione che considera il dio della guerra come figlio della dea: Ov. *Fast.* V 229 sgg.; Paul. *Fest.* 97 M. Vi sono poi i già citati *Matronalia* alle calende di marzo, mese in cui, nel solo calendario di Filocalo, al 7 compare anche un'altra festa detta *Iunonalia*. Vi è infine anche una *Iuno Martialis*: DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 167-168; PALMER 1974, 32-33; SORDI 1993. Cfr. SABBATUCCI 1988, 91-93, 191-192, in cui l'autore ipotizza un reciproco temperamento del «femminile» e del «maschile», rappresentati dalle due divinità, nei mesi ad esse dedicati, marzo e giugno.

¹⁶⁴ BRELICH 1976², 66 sgg.

¹⁶⁵ Il tempio fu dedicato nel 375 a. C. ma sorse in un bosco già da lungo tempo consacrato alla dea sulle pendici settentrionali dell'Esquilino. Cfr. Plaut. *Truc.* 476; Tert. *Ann.* 39; Schol. Bern. Verg. *Ecl.* IV 62; Dion. Hal. IV 15, 5. Va detto anche che è a Giunone in quanto Lucina che si riferisce il maggior numero di epigrafi arcaiche a Roma e nell'Italia Centrale: GIANNELLI 1942, 215.

¹⁶⁶ Cfr. RADKE 1965, 153, per cui, in confronto al *genius*, il nome della dea andrebbe inteso più precisamente come «die junge Frau im empfängnisfähigen Alter».

una tipica cerimonia di passaggio quale il *Tigillum Sororium*: la coppia divina si occupa quindi degli inizi intesi sia come «nascita» che come «passaggio»¹⁶⁷.

Un'altra evidente connotazione propria a Giunone è quella di divinità poliade, più manifesta in Etruria e nel Lazio che a Roma¹⁶⁸, anche perché in quest'ultima oscurata e condivisa da altre divinità, Giove *in primis*. In molte città vi è una Giunone a proteggerla, spesso in veste di guerriera, fondendo in modo più palese le funzioni politica (tutela della città) e bellica (difesa e forse protezione dell'esercito di *iuvenes*)¹⁶⁹. L'esempio migliore è quello della Giunone Sospita di Lanuvio, rappresentata armata e ricoperta dall'egida, l'arcaica armatura ricavata dalla pelle di capro. Ve n'erano tuttavia molte altre analoghe, come la Regina di Veio, la Curite di *Falerii*, e verosimilmente la Moneta di Roma, il cui tempio, non a caso, era posto sull'*arx*¹⁷⁰.

Giunone sembra avere un particolare rapporto con la cittadella fortificata, di cui spesso appare come la protettrice¹⁷¹. Spesso si trova a condividere questa dimora con Giove, dio dei *summa*, con il quale infatti è presente, ma in posizione ad esso subordinata, nel tempio più venerando di Roma sull'altra altura del colle capitolino, il *Capitolium*, e, in base a questo modello, lo sarà poi anche in numerose città in Italia e nelle province¹⁷². La posizione «altimetrica» ha un preciso significato religioso, potendosi spesso attribuire alle divinità considerate le protettrici della città¹⁷³. Oltre a Giove Ottimo Massimo e alle Giunoni appena considerate – con l'eccezione costituita dalla Curite di *Falerii* – valga per tutti l'esempio di Atena sull'acropoli di Atene¹⁷⁴.

In maniera differente, se e in proporzione al probabile assorbimento successivo in sé di altre funzioni o divinità locali, le Giunoni italiche presentavano però anche l'altra connotazione che abbiamo riconosciuto a Roma, cioè quella relativa alla sfera femminile.

¹⁶⁷ DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 182-188; SABBATUCCI 1988, 318 sgg.; MONTANARI 1990b, 21-82; DUMÉZIL 2001², 264. Esisteva anche un *Ianus Iunonius*: Macr. *Sat.* I 9, 16; I 15, 19; Varr. *apud* Lyd. *De mens.* IV 2; Serv. *Ad Aen.* VII 610.

¹⁶⁸ Quanto all'Etruria, non è da escludere che il ruolo preponderante di *Uni* potesse avere a che vedere con il particolare *status* della donna nella società etrusca, per cui si è parlato di *Mutterkultur*: cfr. RALLO 1989.

¹⁶⁹ Tale fusione è presumibilmente personificata dalle *Iunones Iterduca* e *Domiduca*: i Romani spiegavano gli epiteti rispettivamente come «colei che conduce la sposa al matrimonio» e «colei che conduce la sposa alla sua nuova casa». Tuttavia la valenza originaria dovette essere originariamente militare, sfera alla quale i termini *iter* e *-duca* sono spesso correlati: cfr. Aug. *De civ. Dei*, VII 3; Mart. Cap. II 149; PALMER 1974, 38. GIANNELLI 1942, 214, mette in relazione i due epiteti con la luce lunare che avrebbe permesso ai viandanti di seguire il proprio cammino.

¹⁷⁰ Anche negli altri casi documentati (*Mons Albanus*, Segni e forse Cori) il culto della dea è localizzato sulle acropoli: LA ROCCA 1990, 832-833. Cfr. SABBATUCCI 1988, 189 sgg.

¹⁷¹ GIANNELLI 1999, 125.

¹⁷² Cfr. BIANCHI 1950; BIANCHI 1974; BARTON 1982.

¹⁷³ Tac. *Hist.* IV 53; Vit. I 7, 1; Plut. *Q. R.* 92; BRELICH 1976², 89. Falsa ma indicativa *a posteriori* del legame Giunone-ature l'etimologia proposta da PALMER 1974, 29: *moneta<mons*.

¹⁷⁴ Cfr. ad es. COLE 1995, 301-305.

Secondo alcuni non sarebbe estranea all'accentuazione della connotazione guerriera della dea l'influenza della figura e del culto di Hera Argiva: i tratti più propriamente bellici sarebbero dunque successivi rispetto a quelli muliebri primordiali. Lasciando da parte il problema, non si possono tuttavia sottovalutare le profonde affinità sussistenti tra Giunone e la sua omologa greca, ovviamente in età arcaica e non per la «rimitizzazione» di età storica compiuta a partire dai modelli greci¹⁷⁵.

Su molti di questi punti si avrà modo di tornare trattando separatamente le diverse Giunoni con cui i Romani ebbero a che fare nel corso della loro espansione. Nei confronti delle più importanti di esse essi dovettero ricorrere a tutte le risorse religiose a loro disposizione: l'*evocatio*, certo, ma anche l'*exoratio* o sistemazioni rituali nuove come nel caso della Giunone Sospita di Lanuvio. Tutte queste occasioni, inoltre, segnarono degli importanti punti di svolta nella storia di Roma, che in qualche caso non si esagererà a definire come «epocali». Nello specifico, per quanto riguarda l'*evocatio*, sarà oltremodo interessante cercare di capire perché questo rito sembra essere spesso “riservato” a Giunone, o, al contrario, perché è quasi solo una Giunone ad esigerla per poter permettere ai Romani di conquistare una città; di più, se e perché i Romani interpretavano la divinità evocata come Giunone e perché no quando ciò sembra non essere avvenuto.

Rimandando l'approfondimento delle figure delle Giunoni evocate o presunte tali ai singoli paragrafi, si può per il momento fare una premessa di carattere generale riguardante la considerazione della dea da parte dei Romani. Giunone era la dea per eccellenza tradizionalmente nemica, com'è possibile constatare esaminando le ragioni che la portarono a ricoprire il ruolo di antagonista divina nell'*Eneide*¹⁷⁶.

Nella selezione della divinità persecutrice che ritardasse il compimento del destino di Enea e che fungesse al tempo stesso da espediente narrativo per mettere alla prova il protagonista, così come era accaduto nell'*Odissea* per Poseidone nei confronti di Ulisse, Virgilio disponeva di una scelta abbastanza ampia, considerato il numero tutt'altro che esiguo degli dèi ostili ai Troiani. Nettuno non dovette apparire adeguato, sia perché al momento della redazione del poema il Mediterraneo era pacifico e interamente sotto il controllo dei Romani, sia perché la prima flotta romana, le cui navi furono per di più modellate a partire da quelle cartaginesi, fu allestita solo in occasione della prima guerra punica, circa cinque secoli dopo la fondazione della città: la potenza romana si sarebbe sempre tradizionalmente basata sulle

¹⁷⁵ La ROCCA 1990, 815-816; cfr. *infra*, par. 4.

¹⁷⁶ Cfr. BOYANCÉ 1963, 35-36; SORDI 1972, 788; FEENEY 1984; DELLA CORTE 1985; DUMÉZIL 1985, 143; FORMICOLA 2005, 23 sgg.

forze di terra. Anche Minerva, offesa per il giudizio di Paride, attenua la sua ira dopo la costruzione dell'*equus Troianus*.

La scelta cadde quindi su Giunone: rancorosa come Minerva per aver dovuto cedere il passo a Venere nel *iudicium Paridis*, ella covava un astio profondo nei confronti della stirpe di Dardano a causa della nascita di questo dall'amore adulterino di Giove ed Elettra e per l'invaghimento dello stesso Giove per Ganimede, divenuto coppiere degli dèi a scapito di Ebe¹⁷⁷. La dea inoltre considerava come sua prediletta la città di Cartagine: di qui l'estrema riluttanza e la strenua opposizione al compimento dei fati, che avrebbero portato alla distruzione di essa, e la connotazione «straniera» della divinità¹⁷⁸.

Alla fine Giove riuscirà a placare la dea, con la promessa di una grande venerazione presso i Romani e a patto che Troia non fosse risorta più, come invece avrebbe desiderato Venere, e che la futura città fondata da Romolo non ne avrebbe ripreso il nome¹⁷⁹. I Romani considereranno però la dea sempre potenzialmente ostile, come nel caso dell'apparente sostegno accordato ad Annibale nel corso della seconda guerra punica o, ancora, durante le guerre civili¹⁸⁰. A proposito di ciò non va escluso neanche che, da ottimo conoscitore della storia e della religione romane, Virgilio abbia fatto tesoro dei casi storici in cui i Romani avevano dovuto vincere le resistenze di una Giunone, o avevano dovuto placarla in momenti critici. Non è invece condivisibile quale motivo della scelta il fatto che la dea non fosse particolarmente venerata a Roma¹⁸¹: *centum celebramur in aris* sono le assai esplicative parole che Ovidio mette in bocca a Giunone stessa¹⁸².

2.2 Giunone Regina

Le circostanze che portarono alla presa di Veio¹⁸³ e alla traslazione della divinità tutelare di essa, Giunone Regina, sono narrate con dovizia di particolari nel V libro dell'opera di Livio, che ne costituisce la fonte principale¹⁸⁴. Altre informazioni sono fornite da Plutarco,

¹⁷⁷ Serv. *Ad Aen.* I 28: *remota Hebe, Iunonis filia*; cfr. Ov. *Fast.* VI 43-44: *Causa duplex irae: raptu Ganymede dolebam, forma quoque Idaeo iudice victa mea est.*

¹⁷⁸ FORMICOLA 2005, 24.

¹⁷⁹ Cfr. FEENEY 1984, 182 sgg.

¹⁸⁰ FEENEY 1984, 194; cfr. FEENEY 2007, 133; *infra*, parr. 2.2; 2.3; 4.

¹⁸¹ FEENEY 1984, 193.

¹⁸² *Fast.* VI 55.

¹⁸³ In generale su Veio, cfr. WARD-PERKINS 1961; PALLOTTINO 1984⁷; sul territorio, MANSUELLI 1986; sulla guerra tra Roma e la città etrusca, tra gli altri HUBAUX 1958; CANKIK 1995.

¹⁸⁴ Per tutte le fonti citate nel paragrafo, laddove non compare alcun nome è da sottintendere che si tratta di Livio, mentre la citazione di Plutarco senza specificazione del titolo dell'opera indica che essa è tratta dalla vita di Camillo.

Dionigi di Alicarnasso, Diodoro Siculo, Appiano, Valerio Massimo, Cassio Dione e Zonara. Livio fa iniziare la guerra nel 406 a. C.¹⁸⁵ e terminare nel 396¹⁸⁶: un lasso di tempo decennale che ha tali precedenti nella tradizione epica da risultare quantomeno sospetto¹⁸⁷.

La questione della cronologia degli eventi è invero problematica, e per la coloritura leggendaria che essi assunsero quasi immediatamente, e per i complessi e stretti collegamenti con il fatto di poco successivo e altrettanto leggendario della catastrofe gallica, il primo avvenimento riguardante Roma che interessò anche gli storici greci¹⁸⁸, posto in un intervallo che va dal 390 al 384 a. C. A sua volta questo evento presenta sempre uno stretto legame con la data della fondazione di Roma, che avrebbe avuto luogo esattamente un «anno di anni» prima, per cui al variare di una data si sposta anche l'altra¹⁸⁹. Secondo un'ipotesi più articolata, l'eccessiva accelerazione della scala della politica estera romana che portò la città a confrontarsi dapprima con un centro vicino come Veio e poco tempo dopo alla conquista di due città ben più lontane (*Falerii* e *Volsinii*) e a portare aiuto ad un'altra ancora più distante (Chiusi) porterebbe a distinguere nettamente due fasi: nei pressi e lontano da Roma. Di conseguenza, la datazione della conquista di Veio andrebbe anticipata e sarebbe rappresentata dall'episodio di Aulo Cornelio Cosso¹⁹⁰ e del re veiente Tolumnio, mentre il vero assedio avrebbe interessato la città di *Volsinii*¹⁹¹.

Sembra ormai assodato comunque che in realtà la cronologia liviana vada abbassata a causa dell'interpolazione che ad un certo punto della storia romana, forse nel II sec. a. C., fu effettuata per mettere d'accordo l'inizio delle liste consolari con la data di fondazione della Repubblica. Si trattava di aggiungere i 4 anni dittatoriali sconosciuti a Livio e ad alcune delle sue fonti (333, 324, 309 e 301); inoltre furono portati da 1 a 5 gli anni di anarchia aggiunti prima dell'avvento dei plebei al consolato¹⁹². Non dilungandoci troppo sul problema, diremo che in realtà gli eventi più importanti della prima metà del IV sec. vanno posti verosimilmente

¹⁸⁵ IV 58, 6; 60, 9.

¹⁸⁶ V 22, 8.

¹⁸⁷ Sulla cronologia della guerra tra Roma e Veio, cfr. SORDI 1960, cap. I; *infra* sul confronto tra il decennale assedio di Veio e quello di Troia.

¹⁸⁸ Cfr. SORDI 1960, 25 sgg. sui sincronismi con la caduta di Reggio e la pace di Antalcida.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 31, 173 sgg.; sull'«anno di anni», cfr. *infra*.

¹⁹⁰ Secondo Livio (IV 58, 6) la guerra iniziò nell'anno in cui erano *tribuni militum consulari potestate* tra gli altri Publio e Gneo Cornelio Cosso; un Cosso figura anche tra gli inviati a Delfi: Plut. 4, 4.

¹⁹¹ MORA 1999, 135-136, anche sul legame di questi eventi con le riforme costituzionali.

¹⁹² SORDI 1965, 3-5, 20 sgg. Ulteriori slittamenti potevano ottenersi dal metodo di datazione basato sugli intervalli di anni calcolati a partire da un avvenimento chiave (ad es. la fondazione della città), piuttosto che sui fasti consolari. Ciò generò incertezze e anacronismi nella ricostruzione degli storici, che ricorsero talvolta anche alla duplicazione degli eventi per il fatto di leggere accadimenti simili o addirittura gli stessi nelle loro fonti, a seconda della considerazione o meno dei 4 anni dittatoriali o del diverso calcolo per periodi. Su tutto il problema, cfr. SORDI 1965.

il primo, la caduta di Veio, nel 388¹⁹³, il secondo, la catastrofe gallica, nel 386¹⁹⁴. Ciò aiuta a meglio comprendere sia il costante accostamento del destino di Veio con quello di Roma, sia inoltre a spiegare sovrapposizioni e confusioni degli annalisti in merito alle due vicende¹⁹⁵.

Trattando di fatti religiosi, tuttavia, la cronologia è importante più che per il dato annalistico per tentare di comprendere quale furono le rappresentazioni e i meccanismi sottesi a una data “costruzione” degli eventi. Essa dunque, anche se insostenibile alla luce del confronto con altri autori o delle successive scoperte archeologiche, ci fornisce dati preziosi sulla cosiddetta «storia della mentalità», sui meccanismi di autorappresentazione e sul messaggio che quella sistemazione della tradizione vuole trasmettere¹⁹⁶. Un discorso analogo può farsi nel campo della linguistica: spesso un’etimologia palesemente impossibile – una «paraetimologia» – ci consente di venire a conoscenza di elementi di maggior interesse di quanto accada con l’etimologia corretta¹⁹⁷. Gli autori infatti, storici o poeti che siano, specialmente quando devono trattare argomenti che già al loro tempo erano più o meno oscuri, tendevano a colmare le lacune della documentazione in loro possesso con riflessioni e supposizioni proprie, a loro volta necessariamente influenzate dalla loro cultura e dalla loro sensibilità, oltre che dallo scopo per cui scrivevano.

Tutto ciò per dire che il nostro basarci su Livio e sulla sua cronologia sarà proficuo più per la ricca elaborazione degli eventi che ne è alla base, e che risente della temperie culturale in cui egli scrive, piuttosto che per stabilire dei riferimenti temporali puntuali. L’interesse è ancora più elevato se si pensa che presumibilmente Livio attinse gran parte dei dati relativi a questo lasso temporale da una fonte etrusca del IV secolo¹⁹⁸, permettendoci così di far luce in parte non solo sul punto di vista degli sconfitti, ma anche sulla loro concezione “storiografica”, segnata da un’onnipresente idea di ineluttabilità: gli Etruschi, sulla base dei calcoli dei loro famosi esperti della *disciplina* di cui saranno sempre considerati i maestri e i depositari, assegnavano un tempo definito sia al loro *nomen* che a quello romano¹⁹⁹. Inoltre, nell’economia del racconto rivestono una grande importanza gli interventi soprannaturali:

¹⁹³ In part. da Diod. XIV 93, 5, che poneva la caduta di Veio 137 anni prima della conquista delle Lipari, avvenuta nel 251 a. C., e Cornelio Nepote, che la sincronizzava con quella di *Melpum* (Plin. *N. h.* III 125).

¹⁹⁴ SORDI 1965, 6; in generale sui problemi cronologici relativi alla storia romana arcaica, esauriente MORA 1999.

¹⁹⁵ SORDI 1960, 2-4; cfr. VERNOLE 1997, 17-24; D’ARCO 1997, 140 sgg.

¹⁹⁶ Cfr. *infra*.

¹⁹⁷ Esemplicativo BASANOFF 1947, 11-14.

¹⁹⁸ SORDI 1960, 10 sgg., 177-182; cfr. GUITTARD 1989.

¹⁹⁹ Cfr. SORDI 1972.

prodigi, oracoli e via dicendo. Da ultimo, Livio è la fonte più completa circa il rito che costituisce il punto di vista da cui questo lavoro trae la sua ragion d'essere²⁰⁰.

La guerra contro Veio assume da subito dei tratti che potremmo definire «epocali» e «fatali», ben più rimarchevoli rispetto a quelli applicabili ad una qualunque delle altre guerre combattute da Roma fino a quel momento. Anzitutto è in gioco la sopravvivenza stessa delle due città, le più ricche e potenti tra i rispettivi *nomina*: appariva chiaro ad entrambi gli schieramenti che il perdente sarebbe stato annientato definitivamente²⁰¹. Si ricorse a misure eccezionali e antitetiche: a Roma si elessero ben otto tribuni militari, a Veio si nominò un re²⁰². La città etrusca fu cinta d'assedio da una doppia linea di fortificazioni, una destinata a contrastare le possibili sortite degli assediati, l'altra, esterna, a impedire eventuali aiuti, secondo un modello che può richiamare alla mente la tecnica ossidionale che permise a Cesare di avere ragione di Alesia²⁰³.

L'isolamento di Veio era aggravato dal rifiuto dei membri della Lega Etrusca di prestarle aiuto poiché la guerra era stata intrapresa senza che quel consesso fosse stato interpellato²⁰⁴. Un forte motivo di attrito era inoltre fornito dalla restaurazione della monarchia a Veio, in controtendenza rispetto ai regimi repubblicani adottati invece a quel tempo dalle altre città etrusche²⁰⁵, e dall'odio nutrito per il re veiente – di cui non conosciamo il nome²⁰⁶ – resosi poco tempo prima colpevole di empietà²⁰⁷.

Tali eventi vanno probabilmente letti all'interno di un conflitto interno alla stessa Lega Etrusca²⁰⁸: Veio avrebbe tentato di sottrarsi al controllo federale con una politica estera (guerra contro Roma) e con una politica interna (restaurazione della monarchia) del tutto

²⁰⁰ Il V libro di Livio inoltre si pone come una continua riaffermazione dei caratteri sentiti come tipicamente romani, tramite un continuo confronto con quelli stranieri, sia positivi che negativi: cfr. KRAUS 1994, 278 sgg.

²⁰¹ V 1, 1: *Romani Veique in armis erant tanta ira odioque ut victis finem adesse appareret*. Cfr. SORDI 1972, 789.

²⁰² V 1, 1. Non sembra peregrino ravvisare in questo allargamento della base del potere una “preparazione” e allo stesso tempo una ricerca della *concordia* apportata da Camillo. Per raggiungere lo scopo era necessario che la conduzione della guerra passasse nelle mani del *solo* Camillo: egli infatti fa parte anche del collegio degli otto tribuni, ma ciò non è ancora sufficiente per piegare i Veienti, visto che tale *concordia* è incompleta perché non coinvolge i plebei. La dittatura è comunque appunto solo una necessaria ma transitoria «fase», diversamente dalla monarchia di Veio, che invece porterà solo discordia. Cfr. DUMÉZIL 1982, 201-202; *infra*.

²⁰³ V 5, 5; cfr. *Bell. Gall.* VII 69 sgg. Alesia si trovava sulla sommità di un colle, in posizione elevata, dunque impossibile da prendere senza un assedio; inoltre su due lati del colle scorrevano due fiumi.

²⁰⁴ V 17, 7; lo stesso era avvenuto già al tempo della guerra per Fidene, nel 434 (IV 24, 2), mentre poco prima della *clades Cremerensis*, per effetto della discordia imperante tra i Romani, erano affluiti aiuti a Veio da tutte le parti dell'Etruria (II 44).

²⁰⁵ V 1, 3; 5, 10. Cfr. DE SANCTIS 1960², 136.

²⁰⁶ SORDI 1960, 16, n. 1, ipotizza che intorno a questo nome potesse vigere una qualche sorta di divieto sacrale.

²⁰⁷ V 1, 4-8; HUBAUX 1958, 145-146; cfr. inoltre SORDI 1960, 13-16, per un interessante raffronto tra il re veiente e Mezenzio.

²⁰⁸ Conflitto decisivo in ogni caso sulle sorti finali della guerra: *quantum in illis* [*scil.* i membri della lega etrusca] *est, capere Veios*. Sulla lega etrusca, cfr. *infra*, par. 3.1.

autonome²⁰⁹. Le divergenze erano acute anche dagli interessi congiunti tra alcune città etrusche, Chiusi *in primis*, e Roma: nessuna delle due voleva che Veio sottoponesse al suo controllo il traffico fluviale del Tevere – la questione, legata al controllo di Fidene era all’origine della fase finale e più aspra della guerra – per mantenere attivi i floridi interscambi commerciali²¹⁰.

In più, se questi si fossero interrotti, Roma si sarebbe rivolta, specialmente per i rifornimenti di grano, a sud, ai Sanniti e alle città della Sicilia, con il rischio di una «meridionalizzazione» della sua politica estera, nello stesso momento in cui gli Etruschi stavano perdendo terreno in Campania proprio ad opera dei Sanniti²¹¹. I frutti di questa scelta verranno colti nel sostegno che Roma offrirà poco dopo agli Etruschi contro Dionisio I e nell’orientamento filoetrusco assunto dalla politica romana nel trentennio successivo al 390²¹². Funzionale al non intervento della Lega fu forse anche l’influenza di Tarquinia, che trovava nella potenza di Veio un limite e una minaccia al proprio dominio nell’Etruria centrale²¹³, sottovalutando il pericolo costituito da Roma²¹⁴.

Una novità importante è la decisione di mantenere l’assedio anche d’inverno, in contrasto con la consueta scansione temporale della guerra, che mobilitava l’esercito di cittadini solo nella bella stagione per permettere la coltivazione dei campi nei mesi restanti, istituendo di fatto una *militia perennis*²¹⁵. A ciò portava inevitabilmente la posizione munita di Veio, che rendeva di fatto impossibile compiere degli assalti frontali²¹⁶. La recente istituzione dello stipendio dal pubblico erario ai soldati²¹⁷ non evitò delle aspre discussioni, soprattutto da parte dei tribuni della plebe, che vedevano in questa decisione una forma di schiavitù *in pectore* imposta dagli otto *tribuni militum*, tutti patrizi²¹⁸. La risposta fu affidata al *tribunus militum* Appio Claudio Crasso, membro di una *gens* tipicamente ostile alle

²⁰⁹ SORDI 1960, 18-19.

²¹⁰ *Ibid.*, 20-21; PALLOTTINO 1984⁷, 229; cfr. COLONNA 1985, 106 sgg., sul «blocco» Chiusi-Orvieto e sulle forniture per le frumentazioni romane a partire dal V sec. a. C.

²¹¹ SORDI 1960, 21-22.

²¹² Tale differenza tra l’atteggiamento della Lega Etrusca nei confronti di Roma diverso da quello di Veio deporrebbe a favore del fatto che Livio abbia attinto a una tradizione più antica rispetto a quella che trasformava il conflitto tra Roma e Veio in uno tra Roma e tutto il mondo etrusco: cfr. SORDI 1960, 6 sgg.

²¹³ PALLOTTINO 1984⁷, 229.

²¹⁴ Come attestato dagli interventi successivi, insieme ai Volsiniesi prima, con tutti gli altri *populi* dopo (ma il peso di quest’ultima guerra verrà sostenuto principalmente dai Tarquiniesi): PALLOTTINO 1984⁷, 231-232.

²¹⁵ V 2, 1; Plut. 2, 8.

²¹⁶ Cfr. WARD-PERKINS 1961, 32 sgg.; MOSCATI 1990, 142, 154 sgg.

²¹⁷ Tale stipendio fu introdotto poco prima, durante la guerra con i Volsci, tra la presa di Anxur (Liv. IV 60, 11) e quella di Artena (IV 61, 6 sgg.), ancora combattuta tuttavia secondo la scansione tradizionale della stagione bellica: l’assedio di Veio fu appunto il primo in cui si prolungò la ferma effettiva a tutto l’anno. Cfr. DE SANCTIS 1960², 135.

²¹⁸ V 2, 9.

rivendicazioni plebee²¹⁹, che respinse le lamentele con l'asserire che ora lo stato remunerava i soldati, mentre prima si doveva combattere con i propri mezzi, e che ora che si era iniziata la guerra, che aveva visto l'adesione di molti volontari²²⁰, questa andava portata a termine²²¹; si affaccia inoltre per la prima volta il paragone con l'assedio di Troia²²².

Come spesso accade, la *concordia ordinum* fu ristabilita dalla paura, in questo caso per una sortita dei Veienti che incendiarono le macchine ossidionali²²³. Ulteriori difficoltà furono dovute agli aiuti portati alla città etrusca da Falisci e Capenati²²⁴, da una ripresa dei contrasti interni, risultanti tra l'altro nell'elezione del primo (a parere di Livio) tribuno militare plebeo, Publio Licinio Calvo²²⁵, e da una pestilenza nel 399, a seguito della quale, su consultazione dei *libri Sibyllini*, venne celebrato per la prima volta a Roma un *lectisternium*²²⁶, primo passo questo in direzione dell'instaurazione della concordia per cui sarà necessario poi l'intervento di Camillo. Qui si tratta di una concordia «mitica» e «destorificata», utile a placare gli dèi, ma non ad espugnare Veio²²⁷.

Si verificarono anche numerosi prodigi, ma solo uno venne preso sul serio, quello relativo al livello particolarmente elevato raggiunto dalle acque dal Lago Albano²²⁸, per cui si mandò un'ambasceria a Delfi per interrogare l'oracolo²²⁹. L'evento, il quale, a seconda delle varianti, aveva destato solo preoccupazione oppure aveva provocato anche dei danni per lo straripamento e la conseguente nascita di un fiume, era del tutto inconsueto, soprattutto dopo un'estate arida e in un periodo in cui di solito fiumi e laghi vedevano invece diminuire sensibilmente la loro portata²³⁰.

Un vecchio aruspice aveva indicato che i *libri fatales* e l'arte divinatoria etrusca, facenti parte dell'*Etrusca disciplina*²³¹, indicavano nel drenaggio delle acque secondo le

²¹⁹ MONTANARI 1998, 9.

²²⁰ IV 60, 9.

²²¹ V 3-6; cfr. RONCALLI 1985, 71, sul rischio di un ricompattamento del fronte etrusco.

²²² V 4, 11.

²²³ V 7, 1-3.

²²⁴ V 8, 4-13.

²²⁵ V 12, 9-12.

²²⁶ V 13, 4-8; cfr. MONTANARI 1998, 154-155; SANTI 2008, 24 sgg. nel 399 a. C.

²²⁷ SABBATUCCI 1988, 249.

²²⁸ Sui prodigi associati a Giunone, particolarmente in momenti di grave crisi, cfr. *infra*.

²²⁹ V 15, 3.

²³⁰ V 15-16; Plut. 3; Cic. *De div.* I 44, 100; Dion. Hal. XII 10, 11.

²³¹ V 15. Questa menzione dell'*Etrusca disciplina* è l'unica in tutta l'opera di Livio, almeno nella parte pervenutaci. Quanto ai *libri fatales*, forse ci si riferisce più in particolare a dei libri riguardanti propriamente il destino di Veio: *ex fatis quae Veientes scripta haberent* (Cic. *De div.* I 44, 100); un accenno anche in V 14, 3-4. I *libri fatales* facevano parte dei *libri rituales*: Cic. *De div.* I 33, 72; cfr. GUITTARD 1989, 1244. Non mi sembra un gran problema né il plurale *deos* né il riferimento alle mura: in una città di rilevanti dimensioni qual era Veio vi erano certamente molti templi dedicati a diverse divinità. La *conditio sine qua non* per cui queste avrebbero potuto abbandonare la città è però il permesso richiesto alla divinità particolare che la città proteggeva, *Iuno Regina*, alla quale è infatti rivolta la preghiera di Camillo. Trovo quindi non necessario voler vedere nella frase

prescrizioni rituali, avendo cura che non arrivassero al mare, il modo in cui i Romani avrebbero potuto volgere a loro vantaggio il prodigio: *antequam id fiat deos moenia Veientum deserturos non esse*²³². Non solo, in caso contrario sarebbe stato impossibile prendere Veio o addirittura sarebbe stata Roma ad essere distrutta²³³.

Il ritorno dell'ambasciata da Delfi²³⁴ sblocca la diffidenza nei confronti del *senex haruspex*²³⁵ catturato poco prima da un *iuvenis Romanus*²³⁶, poiché le sue parole in merito alle modalità di deflusso delle acque vengono sostanzialmente confermate dall'oracolo²³⁷, il quale aggiungeva però anche che i magistrati, eletti irregolarmente, avevano celebrato in modo non rituale le *Feriae Latinae* e il sacrificio sul Monte Albano²³⁸. I tribuni militari vennero pertanto deposti, si presero nuovamente gli auspici e si diede inizio ad una fase di interregno²³⁹. A differenza che a Veio quindi, in cui il re sacrilego non solo non viene deposto, ma più tardi, come vedremo, sarà il protagonista di un rito dal quale sarebbe dipesa la sorte delle due città, i Romani riparano immediatamente all'empietà, ristabilendo così la *pax deorum*.

La cattura dell'aruspice²⁴⁰ adombra verosimilmente il disperato bisogno che i Romani avevano in quel momento delle conoscenze religiose etrusche per procedere alla *procuratio*

di Livio un riferimento a delle più o meno fantomatiche divinità delle mura, né una differenziazione tra divinità maschile-mura e divinità femminile-arce: cfr. HUBAUX 1958, 157 sgg.; BAISTROCCHI 1987, 23, n. 84; VERNOLE 1997, 90. Cfr. Serv. *Ad Aen.* XII 841: Giunone è portata a Roma *sacris quibusdam*. A mio parere Livio vuole intendere più semplicemente che senza un ristabilimento della *pax deorum* nessun dio avrebbe favorito l'impresa dei Romani, né a maggior ragione avrebbe accettato di essere portato a Roma. Cfr. *infra*.

²³² V 15 11; GUITTARD 1998b, 58, vede in questa frase un'allusione al rito evocatorio: *deserere* in effetti è il *verbum tecnicum* presente nel *carmen* tramandato da Macrobio. A partire da questa considerazione sempre GUITTARD 1989, 1243-1244, ipotizza che a Livio vada ascritta questa *contaminatio* tra *libri fatales* e *libri pontificii* (in cui era il *carmen*): ciò è senz'altro plausibile, ma mi sembra un po' imprudente basare la «romanità» dell'*evocatio* su una mancata attestazione di una pratica etrusca del rito, vista la totale scomparsa della storiografia etrusca. Sul *carmen* cfr. *infra*, par. 2.3.

²³³ Cic. *De div.* II 32, 69: *si lacus Albanus redundasset isque in mare fluxisset Romam perituram; si repressus esset Veios*. Cfr. D'ARCO 1997, 106 sgg. Più tardi viene comunicato anche che alla caduta della città etrusca seguirà anche quella di Roma: Cic. *De div.* I 44, 100, che rivela anche che ad un certo punto vennero mandati degli ambasciatori a Roma per trattare la resa. L'unica altra notizia in proposito è fornita da Dion. Hal. XII 13, 2-3, in cui si parla più precisamente di una *deditio* di Veio, rifiutata però dai Romani: cfr. GUITTARD 1989, 1243.

²³⁴ V 16, 11. L'espressione *victoriam dare*, presupponendo una concezione fortemente ellenizzata della vittoria divinizzata, indicherebbe che Tito Livio abbia in parte modellato sul modello delfico il *vaticinium* dei *libri fatales*: GUITTARD 1998b, 58.

²³⁵ In Cicerone un *nobilis*: allusione forse alla defezione di una parte dei nobili veienti, forse la più filoromana? Cfr. D'ARCO 1997, 117.

²³⁶ V 15, 7; Plut. 4; sul ruolo degli *iuvenes* cfr. *infra*. Potremmo scorgere in questa specificazione anche una simbologia riferita alle due città: il giovane rappresenterebbe Roma, il vecchio Veio; cfr. HUBAUX 1958, 190; *infra*.

²³⁷ V 16, 9. Secondo GUITTARD 1989, 1237, Livio avrebbe costruito l'episodio secondo un ritmo ternario: *vaticinium* dell'aruspice, oracolo dei *libri fatales*, oracolo delfico. Non è da escludere un iniziale scetticismo sul vaticinio etrusco: cfr. GUITTARD 1989, 1246. A seguito di dettagliate analisi linguistiche, non sembra potersi dubitare circa l'origine greca del *responsum* trasmesso da Livio: cfr. BRIQUEL 1993, 177-178. Per un'esauriente analisi linguistica dei tre oracoli relativi al conflitto romano-veiente, cfr. GUITTARD 2007, 319-328.

²³⁸ V 17, 2-3; Plut. 4, 6.

²³⁹ V 17, 2-5.

²⁴⁰ Analisi particolareggiata dell'episodio in D'ARCO 1997, 99 sgg.

del prodigio e all'espiazione dell'errata celebrazione delle Ferie Latine: il ricorso agli aruspici era in questo caso frequente e la loro *disciplina* verrà apprezzata e ricercata fino ad età tarda²⁴¹. Proprio il venir meno di questa, d'altronde, costringe i Romani ad inviare un'ambasciata per consultare l'oracolo di Apollo, fatto tanto più eccezionale se si pensa che l'unica propriamente storica è quella di Fabio Pittore dopo la battaglia di Canne²⁴². Entrambi gli elementi sono importanti e funzionali all'economia del racconto e sembra quantomeno azzardato volerne eliminare uno, tanto più che la Pizia fornisce degli elementi in più²⁴³.

Nel frattempo, alcuni aiuti giunsero a Veio da diverse città etrusche, ma solo di volontari, poiché gli eserciti regolari erano mobilitati per respingere eventuali attacchi dei Galli, insediatisi da poco ai confini dell'Etruria settentrionale, cioè nella parte più lontana da Veio²⁴⁴. Messe di nuovo da parte le discordie interne, si rielessero i tribuni militari: tra di essi, per esplicita richiesta di Publio Licinio Calvo *senior*, Publio Licinio Calvo *iunior*: in questa decisione può forse leggersi una necessità di *iuventus*, oltre che di concordia, già perorata dal Licinio *senior*²⁴⁵.

Il momento più difficile si ebbe con l'arrivo a Roma della notizia – ingigantita – della sconfitta subita contro Falisci e Capenati, che sembrava minacciare l'Urbe stessa: la situazione fu parzialmente placata dalla preghiera delle matrone²⁴⁶. Con l'entrata in scena di quest'ultime, sembra attivarsi la dialettica necessaria e ricercata tra ruolo degli *iuvenes* a Veio e ruolo delle *matronae* a Roma, le stesse “categorie” che, come vedremo, provvederanno rispettivamente ad entrare in contatto (a Veio) e ad accogliere (a Roma) la protettrice veiente dei giovani e delle madri, Giunone Regina.

Si era ormai al decimo anno di guerra ininterrotta. Tale durata è allo stesso tempo «epocale» ed «epica»: più di uno studioso infatti non ha avuto difficoltà a riconoscere un parallelismo tra l'assedio di Troia e quello di Veio²⁴⁷. A ragione: dopo dieci anni²⁴⁸ Camillo, «novello Ulisse», grazie a uno stratagemma (il *cuniculus* come il cavallo) e assecondando il volere degli dèi, si impadronisce della statua di culto della divinità protettrice del luogo

²⁴¹ V 15, 1. Giuliano portò con sé degli aruspici nella spedizione contro i Persiani: Amm. Marc. XXIII 5, 10; essi sono i protagonisti del famoso episodio relativo all'assedio alariciano del 408-409, tramandato da Zos. V 41, 1-3: cfr. FRASCHETTI 2004, 270-293.

²⁴² Cfr. SORDI 1994; ve n'è anche una terza, la più antica, quella cioè cui presero parte i figli di Tarquinio il Superbo e Bruto: I 56, 5 sgg.

²⁴³ BRIQUEL 1993, 177.

²⁴⁴ V 17, 7-8.

²⁴⁵ V 18, 2-6. Cfr. SABBATUCCI 1988, 249.

²⁴⁶ V 18, 11-12; per il ruolo essenziale delle *matronae* nel culto di *Iuno Regina*, cfr. *infra*.

²⁴⁷ HUBAUX 1958, 199-201; DUMÉZIL 1982. SORDI 1960, 1, per il coinvolgimento di Delfi ipotizza anche un riferimento alla prima guerra sacra.

²⁴⁸ Inizialmente si pensa ad un anno solo (V 4, 11-12) ma si richiama ugualmente la guerra di Troia come esempio di assedio prolungato lontano dalla patria. Diod. XIV 82, 1 attribuisce alla guerra una durata di 11 anni.

(Giunone Regina come il Palladio) riuscendo infine ad aver ragione dell'odiata città nemica; altri motivi analoghi sono costituiti dalla cattura dell'indovino (l'aruspice)²⁴⁹ e dai vari conflitti interni, sia tra «capi» che tra «ordini», prima del ricompattamento e dell'attacco finale²⁵⁰.

Tuttavia nel complesso la guerra era stata molto più lunga²⁵¹: iniziata nientemeno che al tempo di Romolo²⁵², aveva avuto altri episodi di rilievo nella strage della *gens Fabia* al Cremera (478 a. C.)²⁵³, nell'uccisione e nell'offerta degli *spolia opima* di *Lars Tolumnius*, re di Veio, sconfitto in duello da Aulo Cornelio Cosso²⁵⁴, e nella presa di Fidene (426), città di fondamentale importanza strategica per entrambi i contendenti²⁵⁵.

Le vicende successive vedono giganteggiare la figura di Marco Furio Camillo, la cui elezione a dittatore – ricoprirà la carica altre quattro volte ma singolarmente non sarà mai console²⁵⁶ – determina una svolta decisiva nella condotta e nelle sorti della guerra. Egli nomina *magister equitum* Publio Cornelio Scipione: in entrambe le *evocationes* attestate senza ombra di dubbio è dunque coinvolto un membro dell'illustre *familia romana*²⁵⁷.

Un altro legame interessante tra le vicende di Veio e Cartagine lo fornisce il gentilizio di Camillo. Nella prima è il dittatore a pronunciare il *carmen*; questo è però tramandato per intero in relazione alla presa di Cartagine da Macrobio, che afferma di averlo attinto dal quinto libro delle *Rerum reconditarum* di Sammonico Sereno. Questi a sua volta lo avrebbe letto in un non meglio specificato *vetustissimus liber* di «un certo Furio»²⁵⁸, che gli studiosi identificano generalmente in Lucio Furio Filo, intimo amico di P. Cornelio Scipione Emiliano, il distruttore di Cartagine, dal quale presumibilmente avrà appreso la formula²⁵⁹.

²⁴⁹ Cfr. ZIEHEN 1949, 173; BRIQUEL 1993, 178-179; D'ARCO 1997, 140 sgg. Quanto a Roma, un episodio analogo è quello della cattura di *Faunus* e *Picus* da parte di Numa (Ov. *Fast.* III 297 sgg.).

²⁵⁰ Cfr. DUMÉZIL 1982, 196 sgg.: Agamennone-Achille, Agamennone-Tersite, Ulisse-Tersite, Camillo-Appio Claudio, patrizi-plebei.

²⁵¹ Per la cronologia e l'analisi dei diversi *genera militiae*, cfr. CANCIK 1995.

²⁵² I 15.

²⁵³ II 48-50; per un'analisi dettagliata dell'episodio, cfr. MONTANARI 1976, 84 sgg.; sulla datazione, MORA 1999, 26-27.

²⁵⁴ PALLOTTINO 1984⁷, 227; cfr. SORDI 1993 190 sgg.; MORA 1999, 37.

²⁵⁵ Evento centrale per la cronologia: cfr. MORA 1999, 136.

²⁵⁶ Come sottolinea Plut. I, 1.

²⁵⁷ Ci riferiamo ovviamente all'*evocatio* di Giunone Celeste nel 146 a. C. ad opera di Scipione l'Emiliano, per cui cfr. *infra*, par. 2.3. Circa il modellamento di Camillo sulla figura di Scipione l'Africano, cfr. PICCIRILLI 1980, 429; D'ARCO 1997, 139.

²⁵⁸ Macr. *Sat* III 9, 6.

²⁵⁹ Cfr. ENGELBRECHT 1902, 478-479; MÜNZER 1910c, 360; BASANOFF 1947, 4; GUITTARD 1998b, 62; sulla cronologia, cfr. PEPPE 1990. Furio Filo, nonostante l'amicizia con Scipione Emiliano, è però critico nei confronti dell'espansionismo romano, come appare nel III libro del *De re publica* di Cicerone, in cui si fa portavoce delle critiche di coloro che, come il filosofo Carneade, lo ritenevano contrario alla *iustitia*: cfr. FONTANELLA 2007, 143-144.

A prima vista Camillo sembra usurpare il ruolo dei Fabii, la *gens* che tradizionalmente si era opposta alla città etrusca²⁶⁰. Essi però erano portatori di istanze culturali incompatibili con la nuova fase della storia di Roma, che voleva mettere da parte ogni connotazione «gentilizia» e «curiata», a favore di un ordine «statale» e «centuriato»²⁶¹. La strage quasi totale del Cremera rappresenta la sonora sconfitta di tale modello: i Fabii combattono *nulla arte adiuti* come i *celer* di Romolo; formano il loro esercito «gentilizio» (*sodalitas*) per mezzo di una *coniuratio*, il «giuramento tra pari», allo stesso modo degli *iuvenes* patrizi di cui faceva parte Muzio Scevola; il loro comportamento è «naturale» e «deculturante», perché con la loro irruenza incontrollata essi rischiano di distruggere lo stesso ordine che in realtà vorrebbero proteggere²⁶². In altre parole, se tale «modello fabio» si fosse dimostrato capace di vincere Veio, avrebbe allo stesso tempo determinato la scomparsa di Roma come «fatto culturale» per l'incompatibilità di fondo tra *res publica* e *ius sanguinis*.

La recrudescenza di un simile comportamento «incauto» da parte dei Fabii porterà ad un'altra terribile *clades*, l'*Alliensis*, *felix culpa* se considerata come tappa decisiva del processo di trasformazione culturale che porterà alla rifondazione di Roma da parte di Camillo, ma allo stesso tempo pesante responsabilità che precludeva di fatto ai membri della *gens* un ruolo preminente in questa cruciale fase di passaggio²⁶³. L'inversione di tendenza avrà il suo preludio nella *pietas* di Q. Fabio Dorsuo, funzionale però solo in seconda istanza alla salvezza dello stato, poiché rivolta *in primis* ai *sacra privata* e alla sopravvivenza del singolo *nomen*²⁶⁴.

Il vero «riscatto» dei Fabii avrà luogo più tardi, ad opera di Q. Fabio Massimo, il cui rifiuto definitivo di un comportamento pre-civico e privo di *mens* – causa delle tre *clades* più significative della repubblica, la *Cremerensis*, la *Alliensis*, la *Caudina*, ma anche della più terribile in termini di perdite di vite umane, la *Cannensis* – e le cui *sollers cunctatio* e *prudencia* varranno a salvare lo stato romano – anche in senso «culturale» – e ad aprire la fase delle grandi conquiste²⁶⁵.

Anche Veio assolve una ben precisa funzione culturale²⁶⁶: Romolo, il fondatore, riporta sui Veienti l'*ultima* delle sue vittorie, ma non potrà assediare la città poiché l'esercito

²⁶⁰ Cfr. MONTANARI 1976.

²⁶¹ Cfr. SCHIAVONE 1988, 565.

²⁶² MONTANARI 1976, 134.

²⁶³ *Ibid.*, 98.

²⁶⁴ Sull'episodio, MONTANARI 1976, 164 sgg.; cfr. SABBATUCCI 1975, 51.

²⁶⁵ MONTANARI 1976, 191 sgg. Sulla tradizione annalistica riguardante i Fabii, cfr. anche MAZZARINO 1990², 245

sgg.

²⁶⁶ SABBATUCCI 1975, 43 sgg.

aveva prima bisogno di essere profondamente ristrutturato. Compiuta tale operazione, Furio Camillo, il futuro *secondo* fondatore di Roma, potrà espugnare la città, riportando la *prima* delle sue numerose vittorie. La riorganizzazione dell'esercito poi, innesca l'ultima e decisiva fase del riassetto politico romano determinato dalle rivendicazioni plebee, suggellato con l'*ultimo* atto di Camillo, la dedica del tempio a *Concordia*, che segna il passaggio alla piena età storica²⁶⁷. Tuttavia, oltre alla notevole importanza del personaggio, non va dimenticato che la sua figura e le vicende che lo riguardano risentono di contaminazioni e attualizzazioni operate dall'annalistica a partire dal II sec. a. C.²⁶⁸, tanto che alcuni hanno messo in dubbio l'autenticità di questa *evocatio*, che Livio avrebbe modellato su quella avvenuta a Cartagine²⁶⁹.

Furio Camillo entra in scena nel momento in cui è stata ristabilita la *pax deorum*, grazie al congiunto rinnovo dei giochi e delle *feriae Latinae* e all'espiazione del prodigio del Lago Albano²⁷⁰. La speranza si muta in attesa²⁷¹: ormai *Veios fata adpetebant*. I due eventi non si verificano allo stesso momento per una semplice coincidenza. Camillo è in Livio il *fatalis dux*²⁷², il cui intervento riporta dalla parte dei Romani la condizione essenziale per la vittoria, ben più efficace delle abilità militari e strategiche: il sostegno degli dèi²⁷³. Le sue azioni si esplicano dunque nei due campi che definiscono il modello del perfetto Romano: militare e religioso. È ovvio che in questa sede ad interessarci di più sia il secondo; quanto al primo, egli punisce i disertori, rianima il morale delle truppe e indice la leva, cui rispondono anche dei *iuvenes* Latini ed Ernici²⁷⁴. All'indomani della propria nomina il dittatore, con un voto *ex senatus consulto*²⁷⁵, s'impegna, in caso di esito positivo delle operazioni militari, a celebrare i *ludi magni*²⁷⁶ e a dedicare un tempio a *Mater Matuta*²⁷⁷: una teoria interessante

²⁶⁷ MONTANARI 1976, 103.

²⁶⁸ Cfr. SORDI 1965; PICCIRILLI 1980, 429.

²⁶⁹ Cfr. BERTI 1990, 70, nn. 10 e 30.

²⁷⁰ V 19, 1. Per entrambi, cfr. *infra*.

²⁷¹ V 19, 7.

²⁷² Nella figura di Camillo rivivono e si sono riconosciuti numerosi altri personaggi, precedenti e successivi, mitici e reali: Achille (Plut. 13, 1; cfr. DUMÉZIL 1982, 203), Ulisse (HUBAUX 1958, 117), Enea (SORDI 1960, cap. I), Romolo (V 49, 7; HUBAUX 1958, 149-153), Numa Pompilio (STÜBLER 1964, 71), Servio Tullio, Scipione l'Africano (XXX 28, 11), Augusto (STÜBLER 1964, 71) e addirittura GEORGES DUMÉZIL (U. STRUTYNSKI, intr. a DUMÉZIL 1980, 1)! Altre caratteristiche straordinarie di Camillo inoltre sono lo *status* «eroico» e l'apparente «invulnerabilità»: egli non viene ferito che una sola volta in tutta la sua carriera militare, nella battaglia del Monte Algido: Plut. 2, 2 (unico a tramandare tale notizia); cfr. HUBAUX 1958, 110-112.

²⁷³ Camillo è *diligentissimus religionum cultor* (V 50, 1). Cfr. HUBAUX 1958, 74-92, 108 sgg.; STÜBLER 1964, 49-55.

²⁷⁴ V 19, 4-5; cfr. HUBAUX 1958, 112-115.

²⁷⁵ V 19, 6. Cfr. DUMÉZIL 1980, 49, n. 9.

²⁷⁶ Plut. 5, 1.

²⁷⁷ Sul carattere del *votum*, ORLIN 1997, 44-45.

ipotizza che con questo atto si sia voluta onorare la divinità omologa a quella eponima di Veio²⁷⁸.

Non si può certo negare che *Mater Matuta* e Giunone fossero due divinità affini e parzialmente condividessero la stessa sfera di competenze²⁷⁹: per fare qualche esempio, in maniera molto indicativa, ma allo stesso tempo senza che ne sia stata fornita una spiegazione convincente, lo stesso Livio afferma che il console Gaio Cornelio Cetego, dopo il *votum* di un tempio a *Iuno Sospita* nel 197 a. C.²⁸⁰, durante la guerra contro i Galli, tre anni più tardi dedicò a Roma il tempio a *Iuno Matuta*²⁸¹; alle Calende di marzo, dette *femineae Kalendae*, *dies natalis* del tempio di Giunone Lucina sull'Esquilino, si celebrava una festa dedicata esclusivamente alle matrone, i *Matronalia*²⁸²; i *Matralia* avevano luogo l'11 giugno, nel mese di Giunone²⁸³.

Tale affinità si riferisce dunque alla sfera della maternità e ripropone inoltre la già rilevata dialettica *iuvenes-matronae*: i primi devono “conquistare” la dea a Veio, le seconde devono accoglierla a Roma; in proposito, un altro *trait d'union* tra le due categorie potrebbe essere riflesso dalla ricorrenza dei *Matronalia* e dal *natalis* del tempio di Giunone Lucina alle calende di marzo, il mese di Marte: anche le donne hanno la loro «milizia», per esse «la procreazione è milizia»²⁸⁴. Probabilmente l'atto religioso di Camillo vuole essere anche una dichiarazione d'intenti circa la fisionomia che Giunone Regina dovrà rivestire a Roma: egli

²⁷⁸ FERRI 1956, 109 sgg., prende le mosse dal nome etrusco della città com'è attestato dalle iscrizioni rinvenute nella necropoli di VI sec. (*Vena, Vna, Venna, Vinna*, etc.) e lo riconosce nella pronuncia greca di un teoforo molto comune in Anatolia per indicare una Rhea locale (*Eina, Inna, Inno*, etc.), che diventava appunto *Vein, Vinna, Vinno*, eolico *Fivó*, in Grecia propriamente *Ivó*. Questa tipologia di dea madre sarebbe quindi la stessa rinvenibile anche a Pyrgi, cioè *Thesan-Leukothea-Ino* (anche Fortuna a Roma, associata a *Mater Matuta*, e a Preneste). In breve, la dea della città di Veio sarebbe una VNI-UNI. Non arriverei però ad ipotizzare una sovrapposizione-identificazione di *Iuno Regina* con tutte le divinità precedentemente nominate in quanto «equivalenti e intercambiabili»: tra le poche cose certe della dea etrusca è che fosse la divinità poliade della città, cosa che raramente succede con le «dee-madri». Non si vuole disconoscere un'affinità tra *Iuno Regina* e *Mater Matuta* ma neanche che esse costituissero due figure divine diverse; riportare tutto sempre e comunque al tipo «Grande Madre» farebbe torto alle funzioni e differenziazioni storiche assunte man mano nei diversi sistemi religiosi: cfr. BRELICH 1966, 26-27; BRELICH 1979, 56 e 107; BRELICH 2007, 49 sgg. Sui culti di Pyrgi, cfr. *infra* (*Iuno Caelestis*); *infra* anche per il culto tributato dalle *matronae* a *Iuno Regina*. Sulla dea eponima di Veio, *Ve*, adorata nel santuario in località Campetti, cfr. COLONNA 1985, 116; RONCALLI 1985, 170; TORELLI 1986, 189.

²⁷⁹ DUMÉZIL 1980, 132 sgg.; cfr. BASANOFF 1947, 49-50; come nota FERRI 1956, 111, un certa «intercambiabilità» sarebbe desumibile da Plutarco, nel quale inizialmente Camillo fa un voto di un tempio a *Mater Matuta*, mentre dopo la presa di Veio «in accordo con i suoi voti» è determinato a trasportare la statua di Giunone a Roma.

²⁸⁰ XXXII 30, 10.

²⁸¹ XXXIV 53, 3 cfr. SABBATUCCI 1985, 41.

²⁸² Iuv. IX 53; cfr. SABBATUCCI 1988, 91-93.

²⁸³ Sui rapporti *Matuta*-Giunone, cfr. anche *infra*

²⁸⁴ Ov. *Fast.* III, 244. Cfr. SABBATUCCI 1988, 91-92, 192. PALMER 1974, 38, ipotizza che gli epiteti *Iterduca* e *Domiduca* riferiti a Giunone, collegati in età storica al matrimonio (dunque le Giunoni che rispettivamente conducono la sposa al matrimonio e alla sua nuova casa), avessero in realtà un'originaria valenza bellica.

manifesta l'intenzione di voler spogliare la dea delle sue caratteristiche di divinità poliade per lasciarle, e anzi potenziare, la tutela su e il legame con la sfera femminile²⁸⁵.

È possibile anche che, essendo le origini del *cognomen Camillus* indubitabilmente etrusche²⁸⁶, Furio Camillo – il più grande «etrusco» della storia di Roma²⁸⁷ – abbia voluto “riattualizzare” un'altra introduzione andata a buon fine di un culto a Roma da parte di un etrusco: mi riferisco proprio a quello di *Mater Matuta*, ad opera di Servio Tullio²⁸⁸. I due personaggi presentano d'altronde notevoli affinità²⁸⁹: entrambi erigono o restaurano dei templi a *Fortuna* e *Mater Matuta* nel Foro Boario²⁹⁰, ma anche a divinità straniere e importate – *Diana Aricina* e *Iuno Regina* – sull'Aventino, il colle per eccellenza “altro” di Roma e legato indissolubilmente ai plebei, cui in particolare questi culti erano destinati, e a favore dei quali prendono importanti iniziative politiche sulla via della concordia con i patrizi, come l'istituzione dell'ordinamento centuriato da una parte e il tempio a Concordia dall'altra, inizio e conclusione del processo di parificazione e di definitiva affermazione dello «statale». Servio inoltre, in quanto re, era anche il detentore unico dell'*imperium*, così come Camillo al momento degli atti più importanti da lui compiuti²⁹¹.

Una distinzione netta tra i due personaggi sta però nella scelta della divinità cui essi si legarono con un rapporto particolare. Se infatti entrambi si occuparono del luogo sacro consacrato a *Fortuna* e *Mater Matuta* nel Foro Boario, tuttavia elessero solo una delle due a loro speciale protettrice: Servio Tullio fu particolarmente devoto a *Fortuna*²⁹², Furio Camillo a *Mater Matuta*²⁹³. Quest'ultimo legame è stato studiato con fine erudizione da Dumézil, a

²⁸⁵ Secondo le modalità già rilevate *supra* circa l'età e il ruolo sociale della donna: la matrona ha superato la pubertà, si è sposata e in quanto fertile ha messo al mondo un figlio. Non abbiamo invece notizie circa una connotazione guerriera di Giunone Regina.

²⁸⁶ Già Callimaco considerava *Camillus* come un appellativo di origine etrusca (*TLE*² 819, a-b). Cfr. COLONNA 1980, 174: come nome personale è attestato in area vulcente già in epoca arcaica come **camitle* da cui il lat. *camidlos* < *camillus*. MAZZARINO 1992, 117, intende *camillus* come derivato da *camθi*, il termine etrusco designante il *praeminister* (*deorum*). Inoltre nella tomba François di Vulci l'eroe etrusco che uccide il romano *Cneve Tarchuniens* è chiamato *Marce Camitlnas*: cfr. SORDI 1960, 145, n. 3. È possibile infine che la presenza di Camillo fosse richiesta e «fatale» proprio per le sue ascendenze etrusche, in ciò potendosi ravvisare inoltre un ulteriore riferimento all'Iliade: la necessità della presenza di Achille all'assedio di Troia dipendeva meno dalle sue capacità belliche quanto dall'essere egli nipote di Eaco, colui che insieme ad Apollo e Poseidone aveva elevato le mura di Troia; cfr. BAISTROCCHI 1987, 15.

²⁸⁷ COLONNA 1980, 174.

²⁸⁸ Tramite un'*evocatio* a parere di COARELLI 1988a, 246; PISANI SARTORIO 1995, 281.

²⁸⁹ Cfr. GROS 1990, 135.

²⁹⁰ Cfr. COARELLI 1988a, 205 sgg; PISANI-SARTORIO 1995.

²⁹¹ Il potere del *dictator* può in realtà considerarsi addirittura superiore a quello del *rex*: egli aveva diritto infatti a ben 24 littori, 12 in più del *rex*, e perdipiù con la scure. L'essere *proximum similitudini regiae* (Cic. *De rep.* II 56) era dovuto anche al fatto che, oltre a non avere un collega parigrado (il *magister equitum* è *collega minor*), il *dictator* non era sottoposto né alla *provocatio ad populum*, né, per l'età più antica, all'*intercessio* tribunizia: cfr. CRIFÒ 2000³, 58 sgg.

²⁹² Cfr. SABBATUCCI 1988, 210-213; COARELLI 1988a, 253 sgg.

²⁹³ DUMÉZIL 1980, 77 sgg.

partire soprattutto dalla biografia plutarchea di Camillo. Alla luce della speciale predilezione del dittatore per la dea dell'aurora e viceversa, «egli appare come l'equivalente epico della stella che Aurora introduce e protegge ogni mattino»²⁹⁴. Ciò sarebbe particolarmente evidente considerando soprattutto i momenti in cui hanno luogo molte delle vittorie del protetto di *Matuta*, vale a dire poco prima del sorgere del sole²⁹⁵; Camillo in effetti presenta numerosi tratti «solari»²⁹⁶. Il riflesso del «campo ideologico» di *Matuta* su Camillo si esplicherebbe nella prudenza, nel rifiuto di ogni forma di superbia e nella compassione, tutte doti più volte dimostrate dal generale nel corso della sua fortunata carriera.

Pronunciato il voto, Camillo mette dapprima alla prova e allo stesso tempo dimostra l'efficacia delle misure adottate: egli sconfigge nettamente Falisci e Capenati grazie alla sua *ratio* e al suo *consilium*, e solo in seconda battuta alla *fortuna*²⁹⁷. Poi si reca con l'esercito a Veio. Qui ordina dapprima che nessuno combatta *iniussu*²⁹⁸, indi la costruzione di una galleria sotterranea in direzione della rocca²⁹⁹, e stabilisce le modalità di spartizione della preda³⁰⁰.

Infine, presi gli auspici, prega Apollo Pizio, il cui responso oracolare ha confermato ai Romani il *modus operandi* per volgere a proprio vantaggio il prodigio del Lago Albano, di assisterli nell'imminente assalto. Al dio viene promessa la decima parte del bottino³⁰¹. Subito dopo si rivolge alla protettrice divina di Veio, Giunone Regina, supplicandola di voler abbandonare la propria città e di seguire i Romani vittoriosi a Roma, dove l'avrebbe accolta un tempio degno della sua grandezza³⁰². Quello di Veio costituisce l'esordio «storiografico» dell'*evocatio*³⁰³.

Il primo contatto con la dea è quindi affidato al dittatore, anche se è ragionevole pensare sulla base di Plinio che nel rito giocassero un ruolo decisivo piuttosto i sacerdoti³⁰⁴, o al limite che, come avveniva nella *devotio*, essi dettassero al generale la formula da pronunciare³⁰⁵. Altra considerazione possibile a sostegno di ciò la presenza, nella

²⁹⁴ *Ibid.*, 70.

²⁹⁵ In generale DUMÉZIL 1980. Sul rapporto tra *Mater Matuta* e le fasi «di passaggio», cfr. *infra*, append. III.

²⁹⁶ DUMÉZIL 1980, 107 sgg.

²⁹⁷ V 19, 8. Cfr. DUMÉZIL 1980, 86.

²⁹⁸ V 19, 9. L'ordine costituisce un'altra tappa del processo di esautorazione del volontariato patrizio e delle forme di eroismo individuale: cfr. MONTANARI 1976, 135.

²⁹⁹ V 19, 10-11. Secondo HUBAUX 1958, 114-115, è in questa iniziativa che Furio Camillo dimostrerebbe la sua originalità e la sua genialità, visto che le altre operazioni sono solo una continuazione di quelle dei predecessori.

³⁰⁰ V 20.

³⁰¹ V 21, 2.

³⁰² V 21, 3. ALVAR 1984, 144, ritiene a ragione che al posto del teonimo della suprema dea veiente Camillo abbia pronunciato la consueta formula precauzionale *sive deus sive dea*. Cfr. *infra*, par. 5.3.

³⁰³ Troppo congetturale la supposta *evocatio* dei Dioscuri in occasione della battaglia del Lago Regillo ipotizzata da BASANOFF 1947, 150 sgg.

³⁰⁴ Plin. *N. h.* XXVIII 18. Cfr. FERRI 2006, 225; *infra*.

³⁰⁵ RAWSON 1973, 169; cfr. FYNTIKOGLU - VOUTIRAS 2005, 154.

rappresentazione liviana, di molti elementi presenti nelle leggende dei trasferimenti di culti in contesto pacifico (tra cui trasporto del simulacro del dio ed erezione di un tempio a Roma), in cui la partecipazione attiva dei sacerdoti è ben documentata³⁰⁶. Senza dubbio essi provvedono, a seguito della pronuncia del *carmen evocationis*, alla *litatio* degli *exta* per verificare la disposizione divina nei confronti dei Romani³⁰⁷. La dimensione «pubblica» dell'*evocatio* è sottolineata dal fatto che il dittatore prende gli auspici in privato nella sua tenda, mentre il rito evocatorio è compiuto all'esterno e dopo aver ordinato ai soldati di armarsi³⁰⁸.

Si è accennato al momento particolare in cui il rito è celebrato, cioè negli istanti immediatamente anteriori al segnale d'attacco³⁰⁹. La cosa aveva sicuramente un forte effetto psicologico sull'esercito³¹⁰, motivandolo e diradando ogni timore circa una possibile opposizione divina: il dittatore si indirizza alla divinità e ottiene il responso degli *exta* di fronte ai propri soldati schierati³¹¹, anche se è da escludere che essi potessero sentire le parole del dittatore, poiché Macrobio afferma essere stata l'*evocatio* un *mos arcanus multis ignotus*³¹², la cui formula era quasi certamente custodita dai pontefici³¹³. Comunque, pur non udendo le parole del *carmen*, già la consapevolezza della celebrazione del rito doveva produrre un effetto positivo nelle menti dei soldati, i quali, in questo caso particolare, già potevano nutrire inoltre una certa fiducia nell'esito dell'assedio³¹⁴, sia per il loro numero soverchiante, sia per le condizioni in cui versavano dopo lunghi anni di assedio i Veienti, perdipiù ignari dell'espiazione vantaggiosa del prodigio da parte dei Romani, sia, infine, per la conoscenza del cunicolo scavato faticosamente sotto la città e ormai pressoché ultimato³¹⁵.

Il riferimento al *cuniculus* sembra nascondere molto di più di quello che si possa pensare a prima vista. Per non appesantire il discorso, tuttavia, si rimanda il lettore all'appendice ad esso dedicata: basti qui accennare qui al risultato cui siamo giunti, cioè che il cunicolo in questione fosse in qualche modo strettamente connesso con il tempio di Giunone

³⁰⁶ RÜPKE 1990, 163.

³⁰⁷ Cfr. VIII 9, 1, sull'interpretazione delle viscere da parte di un aruspice prima di una battaglia; DUMÉZIL 2001², 369; in part. per un confronto del *ritus Romanus* con l'extispicina etrusca, cfr. SCHILLING 1962; GUITTARD 1998b; SCHEID 2007, 266.

³⁰⁸ Cfr. RÜPKE 2001, 28-30.

³⁰⁹ Solo BERTI 1990, 69, n. 2, intende prima dell'inizio dell'assedio; cfr. VAN DOREN 1954, 495; DUMÉZIL 2001², 369.

³¹⁰ ANSALDI 1743, 86; ROHDE 1963, 195.

³¹¹ In questo caso anche di fronte a quanti della plebe erano accorsi a Veio per impossessarsi di una parte del bottino, comunque e a maggior ragione una folla di dimensioni notevoli: *ingens profecta multitudo replevit castra. Tum dictator...* (V 21, 1). Cfr. X 36, 11, in cui il console Marco Atilio Regolo pronuncia *voce clara, ita ut exaudiretur*, il *votum* a Giove Statore per arrestare la fuga dell'esercito durante una battaglia contro i Sanniti.

³¹² Macr. *Sat.* III 9, 2. Non è forse da escludere un ricorso ai *tibicines*.

³¹³ Cfr. *infra*, parr. 2.3; 5.3.

³¹⁴ V 20, 1.

³¹⁵ V 21, 4-7. C. Dio VI = Zon. VII 21, fornisce il particolare secondo cui la costruzione del tunnel iniziò in un punto lontano dalle mura della città.

Regina, e che potesse essere addirittura il canale di scolo del suo bacino lustrale³¹⁶. Il punto della città in cui il cunicolo va a sbucare è infatti *in aede Iunonis*³¹⁷. Probabilmente in origine il racconto prevedeva forse che i Romani avessero portato il loro attacco in direzione del tempio della dea che aveva acconsentito a trasferire su di loro la sua protezione divina. Per il tramite dell'edificio sacro, che si trovava sull'*arx* della città³¹⁸, ci si aspettava che la dea fornisse una guida e una prima protezione all'esito favorevole dell'assalto.

Questa ipotesi avrebbe anche il vantaggio di fondere, collegandoli ad un unico *cuniculus*, due episodi nella tradizione riferiti per forza di cose a due cunicoli diversi, quello del prodigio del Lago Albano, appena considerato, e quello del ratto degli *exta*, che vedremo tra poco. Essendo infatti attestato chiaramente per entrambi che da essi dipendeva la vittoria finale, si è visto in uno dei due un duplicato dell'altro³¹⁹: col riferirli entrambi ad un unico racconto, invece, non si escluderebbero a vicenda.

Riprendiamo la narrazione degli eventi di Veio. Con l'assalto in massa alle mura si distolse l'attenzione dei difensori dallo scavo della parte finale del *cuniculus*, effettuato in fretta per fare in modo di impossessarsi degli *exta* che, secondo l'aruspice che stava assistendo il re³²⁰ nel sacrificio, avrebbero dato la vittoria a chi li avesse tagliati³²¹. Sicuramente il sacrificio ha a che fare con Giunone Regina, poiché esso avviene all'interno o presso il suo tempio – i soldati romani possono sentire le parole dell'aruspice – il più venerato e il più maestoso della città³²². Non sfugge un ennesimo riferimento alle vicende dell'assedio di Ilio, in particolare all'incursione di Diomede ed Ulisse i quali, grazie alle indicazioni di Eleno, *cuniculis, ut alii cloacis*, ascendono all'arce troiana e riescono ad impossessarsi del Palladio³²³.

³¹⁶ *Infra*, append. III.

³¹⁷ V 21, 10; cfr. Plut. 5, 6: «presso il tempio di Giunone». In realtà poco più avanti lo stesso Plutarco afferma che i Romani per uscire dal cunicolo devono rimuovere le lastre del tempio: d'altronde è comprensibile che il sacrificio che avrebbe determinato la vittoria avvenisse davanti al tempio della dea più importante che, ormai convinta, favorisce l'orientamento dei Romani.

³¹⁸ V 21, 10; cfr. V 19, 11. Alla luce delle convincenti osservazioni di Mario Torelli (TORELLI 1982), l'arce non va identificata con l'angusto zoccolo denominato «Piazza d'Armi», settore abbandonato già nel corso del V sec., nel quale gli scavi hanno rinvenuto solo un santuario di dimensioni alquanto modeste: egli propone di riconoscerla pertanto nell'estremità sud dell'altopiano veiente e di individuare il tempio di Giunone Regina nella costruzione di dimensioni imponenti scavata parzialmente a suo tempo dal Lanciani, a poca distanza dalla quale fu rinvenuto un gigantesco scarico di terrecotte votive. Cfr. COLONNA - MICHETTI 1997, 160.

³¹⁹ D'ARCO 1997, 138.

³²⁰ In Plut. 5, 6 non si parla del re ma di un «capo».

³²¹ V 21, 8; Plut. 5, 6.

³²² Plut. 5, 5.

³²³ Serv. *Ad Aen.* II 166: *tunc Diomedes ut Ulixes, ut alii dicunt cuniculis, ut alii cloacis, ascenderunt arcem et occisis custodibus tulere simulacrum.*

L'esercito fa lo stesso delle viscere e le reca a Camillo. Livio (e con lui Plutarco) non nasconde un certo scetticismo riguardo all'episodio³²⁴, da riferire probabilmente più alla coincidenza cronologica tra la manifestazione dell'*omen* e la subitanea uscita dei Romani dal cunicolo, invece che ad un disconoscimento del valore della *captatio extorum*³²⁵. Una volta rilevati i segni che essi comunicavano, secondo il rito etrusco, sarà colui che se ne impossesserà e le taglierà (*prosecare*)³²⁶ a beneficiarne³²⁷. Che tale atto sacro rivestisse effettivamente una grande importanza è provato da due esempi riferibili alla piena età storica³²⁸: il primo è riferibile a un antenato di Ottaviano, la cui *captatio* degli *exta* durante un sacrificio a Marte determina la vittoria³²⁹; il secondo vede coinvolto lo stesso Augusto, che in occasione dell'assedio di Perugia abbandona di proposito ai nemici gli *exta* che avevano manifestato dei segni sfavorevoli³³⁰. La *captatio* si completa con la consumazione delle viscere³³¹, nel caso in questione probabilmente appartenenti alla categoria eccezionale degli *exta regalia*³³², il che porta a presumere che sia stato lo stesso Camillo a sottrarle al re di Veio: solo il *dux* poteva sostituirsi ad un *rex*³³³. Mai come in questo caso inoltre Furio Camillo si comporta in conformità alle valenze del suo nome³³⁴: egli è contemporaneamente *fur*³³⁵ e *camillus*!³³⁶

Ad ogni modo, il valore religioso e giuridico dell'episodio è evidenziato dal termine *auctoritas* riferito al possesso delle viscere – «diritto di possesso» è il senso che compare

³²⁴ V 21, 9; Plut. 5, 6.

³²⁵ HUBAUX 1958, 238; SCHILLING 1962 1376-1378; SORDI 1993, 189 sgg.

³²⁶ Sul termine tecnico, cfr. HUBAUX 1958, 279 sgg.

³²⁷ GUITTARD 1998b, 60; CARAFA - D'ALESSIO 2006, 353-355.

³²⁸ Cfr. HUBAUX 1958, 236-238.

³²⁹ Suet. *Aug.* 1.

³³⁰ Suet. *Aug.* 96. Sull'episodio e sulla polemica anti-augustea sottesa, cfr. SORDI 1993.

³³¹ Cfr. Ov. *Fast.* II 361 sgg. (Remo); Aug. *De civ. Dei* II 24 (Silla). Cfr. CARAFA 2006, 353-355; HUBAUX 1958, 294-295, 310 sgg., su Camillo «gran luperco» alla fine del «grande anno».

³³² Fest. 366 L: *exta regalia appellantur, quae potentibus insperatum honorem pollicentur, privatis et humilioribus hereditates, filio familiae dominationem.*

³³³ HUBAUX 1958, 229 sgg.; GUITTARD 1998b, 61. L'episodio è paragonabile a un altro in cui è protagonista Servio Tullio, del quale abbiamo avuto già modo di rilevare le strette affinità con Camillo, quello del sacrificio della vacca (I 45): i *vates* predissero che chi avesse sacrificato una vacca di eccezionale grandezza e bellezza, nata in Sabina, avrebbe avuto l'*imperium*. Il proprietario la porta a Roma per immolarla nel tempio di Diana e volgere così la predizione a favore del suo popolo. Il sacerdote romano tuttavia, ben a conoscenza della profezia, con il pretesto della necessità di purificarsi, manda il Sabino a lavarsi le mani nel Tevere e sacrifica la vacca. Cfr. BRELICH 1976², 50-51. In Plut. *Q. R.* 4 è lo stesso re a sacrificare: secondo HUBAUX 1958, 234-235, Livio avrebbe consapevolmente eliminato le responsabilità assunte direttamente dal re compatibilmente con la sua idea di *maiestas romana*, e avrebbe agito allo stesso modo nella narrazione dell'episodio di Veio. Per una dotta e affascinante ipotesi sulla sorte successiva del re veiente, cfr. HUBAUX 1958, 296 sgg.

³³⁴ Apparendo nella tradizione come *homo novus*, anche se di nobili origini (*Tusculum*? Cfr. MÜNZER 1910a, 315; VERNOLE 1997, 31-32), non è possibile per Camillo tracciare un «modello di comportamento» relativo alla *gens* di appartenenza: cfr. MONTANARI 1988, 61-87; MONTANARI 1998; MONTANARI 2005.

³³⁵ HUBAUX 1958, 262-263; cfr. PICCIRILLI 1980, 427; D'ARCO 1997, 137, n. 97.

³³⁶ Cfr. HUBAUX 1958, 263, 311; VERNOLE 1997, 40-52.

nelle XII tavole³³⁷ –, che costituisce una «garanzia» del successo dell'impresa del dittatore e del conseguente trasferimento di Giunone a Roma³³⁸. A ben vedere questo episodio presenta varie analogie con quello del lago: determinante è il ruolo giocato dal *cuniculus*; si volgono a proprio vantaggio le predizioni di un aruspice; si compie un atto senza il quale la vittoria non sarebbe stata possibile. Una differenza rilevante è il ruolo giocato da Camillo, che stavolta è decisivo³³⁹, ma anche la diversa reazione di Livio, che, lo si è visto poc'anzi, diversamente dal *prodigium* del lago e da quello della risposta di Giunone Regina, stavolta sente il bisogno di qualificare senza mezzi termini l'episodio come *fabula*, asserendo di riportarlo solo per amor di completezza e di rispetto per la tradizione storica³⁴⁰.

I soldati si riversano nella città etrusca, facendo strage della popolazione, ignara di essere stata abbandonata dagli dèi³⁴¹ e ormai in preda al *pavor*: non a caso nel *carmen evocationis* si supplica la divinità tutelare di indurre nella popolazione *metus* e *formido*, insieme all'*oblivio*³⁴², presumibilmente una «dimenticanza» degli dèi³⁴³.

Il giorno successivo, dopo la vendita all'asta degli uomini liberi e l'immenso bottino “profano” (le ricchezze raccolte furono maggiori di tutte quelle predate nel complesso delle guerre precedenti)³⁴⁴, ci si occupò di rimuovere con la dovuta riverenza i doni votivi e gli dèi stessi – le statue di culto³⁴⁵. Ma, laddove un atteggiamento di rispetto per il sacro – *colentium magis quam rapiendum modo* – è sufficiente per gli altri, non lo è evidentemente per la divinità suprema di Veio. Per entrare in contatto più ravvicinato con essa infatti è necessario scegliere alcuni *iuvenes* che, in quanto tali, hanno maggior titolo a rivolgersi alla dea loro protettrice³⁴⁶: dalla scelta vengono ovviamente esclusi i *seniores* dell'esercito, compreso lo stesso Camillo³⁴⁷ e probabilmente i sacerdoti³⁴⁸.

³³⁷ Cfr. GUITTARD 1998b, 61.

³³⁸ *Ibid.*; sull'espressione nel *carmen evocationis*, cfr. *infra*, par. 2.3.

³³⁹ La differenza ritenuta decisiva da HUBAUX 1958, 221, cioè il diverso peso del *fatum* nei due episodi, sembra in realtà solo apparente: la *procuratio* non sarebbe possibile senza la canalizzazione, senza cioè un ruolo attivo da parte dei Romani.

³⁴⁰ Cfr. *Praef.* 6-8; Plut. 5, 4; *Rom.*, 8.

³⁴¹ HUBAUX 1958, 222-223, rileva qui un'altra analogia con l'assedio di Troia: così come i Veienti erano *ignari* ... *se ultimum illum diem agere* (V 21, 5), lo stesso avvenne per i Troiani nel giorno in cui fu usato un altro stratagemma, il cavallo di Troia: *miseri quibus ultimus esset / ille dies* (*Aen.* II 248).

³⁴² Cfr. PEPPE 1990, 338.

³⁴³ DUMEZIL 1985, 140 sgg.; cfr. *infra*, par. 2.3.

³⁴⁴ V 20,1; 22, 8; cfr. Plut. 5, 7; 2, 6 (sulle ricchezze di Veio).

³⁴⁵ V 22, 3. Cfr. FERRI 2006, 225.

³⁴⁶ Non parlerei come fa HUBAUX 1958, 163, di «confraternita improvvisata», visto che fino a quel momento i Romani avevano fatto ben poco ricorso all'improvvisazione e che in questo caso c'era da sostituire nel culto il sacerdote di una ben determinata *gens* etrusca.

³⁴⁷ Cfr. VERNOLE 1997, 30 sgg.

³⁴⁸ Cfr. *supra*.

Inoltre essi vengono più esattamente selezionati tra gli *equites*, come precisa Dionigi³⁴⁹; Livio parla invece di *delecti ex omni exercitu*. Le testimonianze dei due storici potrebbero non essere in contraddizione: così com'era accaduto nella battaglia del Lago Regillo³⁵⁰, infatti, i cavalieri, gli *iuventutis proceres*, avevano dovuto certamente “tramutarsi” in fanti, non potendo ovviamente risalire il cunicolo a cavallo!³⁵¹ Probabilmente, inoltre, si vollero ringraziare i membri dell'*ordo equestris* che avevano provveduto a loro spese alla propria cavalcatura³⁵². La scelta dei soldati era comunque avvenuta prima dell'inizio dell'assalto, visto che a scalare il tunnel sono dei *delecti milites*³⁵³, anche perché il luogo in cui il cunicolo va a sbucare è proprio il tempio di Giunone. In ogni caso, i *iuvenes* vengono purificati e abbigliati con vesti candide, poiché solo un sacerdote di una determinata *gens* etrusca poteva toccare la statua di culto³⁵⁴: le precauzioni rituali adottate costituiscono probabilmente già l'esordio del culto e Livio non farebbe altro che trasporre il rituale in racconto episodico³⁵⁵.

In proposito, dopo essersi accostati al simulacro di Giunone, uno dei *iuvenes*, *seu spiritu divino tactus seu iuvenali ioco*, rivolge alla dea una domanda: *Visne Romam ire, Iuno?*³⁵⁶. Più interessante della prima motivazione fornita da Livio, l'ispirazione divina (in Dionigi si parla anche del desiderio di ricevere un *omen*)³⁵⁷, è la seconda, riferita ad un *iuvenalis iocus*. Si è intravista nel termine *iocus* una «formula sacra»³⁵⁸; è possibile tuttavia che, laddove la destinataria del rito o della festa fosse Giunone, vi fosse il bisogno che i *iuvenes* esprimessero ritualmente la vitalità confacente al loro stato, come accadeva infatti nei *Lupercalia* per gli uomini e nelle *Nonae Caprotinae* per le donne³⁵⁹, in conformità alla

³⁴⁹ Dion. Hal. XIII 3, 3.

³⁵⁰ II 20, 10 sgg.

³⁵¹ Cfr. VERNOLE 1997, 38-39: Camillo rappresenterebbe anche simbolicamente e visivamente la fusione tra ideologia cavalleresca etrusco-latina e l'ideologia romana dell'esercito centuriato, quindi anche la concordia tra *equitatus* ed *exercitus*, in un episodio del 386 a. C. in cui durante una campagna contro Anziati, Latini, Volsci ed Ernici si presenta a cavallo ma armato di uno *scutum pedestre* (VI 8, 6).

³⁵² V 7, 5 e 13.

³⁵³ V 21, 10.

³⁵⁴ V 22, 5.

³⁵⁵ BASANOFF 1947, 43; VAN DOREN 1954, 492: a proposito di quest'ultimo mi preme di rettificare la mia attribuzione all'autore (FERRI 2006, 225), dell'ipotesi che anche il personale del tempio veiente sia stato portato a Roma), frutto invece di una mia errata comprensione del testo

³⁵⁶ V 22, 5; PALMER 1974, 28, è dell'avviso di dover sostituire a *visne heries* («volontà»), ritenendo la frase come originariamente appartenente alla formula originale dell'*evocatio*. La parola sarebbe stata successivamente spiegata a partire dal nome della *Hera* greca.

³⁵⁷ Dion. Hal. XIII 3, 3.

³⁵⁸ PALMER 1974, 27-28.

³⁵⁹ Cfr. SABBATUCCI 1988, 53, 234.

licentia tipica della *iuventus* romana, cui era riconosciuta una sorta di «facoltà di derisione» canalizzata in varie espressioni³⁶⁰.

In questo episodio è possibile riconoscere inoltre un momento importante del processo che porta la divinità tutelare della città ad abbandonare la sua sede ancestrale. Dopo il primo benessere della dea comunicato per mezzo degli *exta*, infatti, la riuscita della conquista confermava la sua disposizione positiva³⁶¹. I Romani pertanto potevano sentire il bisogno di rendere grazie alla divinità direttamente di fronte alla sua statua di culto e contemporaneamente di rivolgerle una richiesta ulteriore per ottenere il permesso di rimuoverne il simulacro. Tutto ciò risulta più evidente nel racconto di Plutarco, che sposta l'accento sull'approccio alla divinità *dopo* la conquista della città: Camillo – i *iuvenes* qui appaiono come semplici *technitai* – solo ora sacrifica e prega la dea di volersi trasferire a Roma³⁶². Lo storico greco corrobora la sua testimonianza appoggiandosi a Livio, che però come abbiamo visto non asserisce affatto che Camillo abbia posto la sua mano sul simulacro e abbia pregato la dea, la cui risposta sarebbe stata comunque confermata dai presenti³⁶³.

Considerando l'episodio in realtà come la celebrazione di un rito, in Livio sembra esservi una maggiore fedeltà ai fatti nonostante l'emblematicità della figura di Camillo: è un non meglio identificato *iuvenis* a porre la domanda alla dea. A ben vedere egli, agendo *iussu imperatoris*³⁶⁴, non è altro che un *camillus* di *Camillus*!³⁶⁵ Livio sembra anche più fededeigno per il particolare della risposta alla domanda rituale affidata al consesso di giovani: col rilevare che la dea annuì, si vuole sottintendere un assenso rituale, forse comunicato mediante il buon esito di un sacrificio o di un'altra consultazione degli *exta*. Tra i fatti certi – i *iuvenes* che fanno le veci della dea e il trasporto della statua a Roma – vi è l'altra *fabula* relativa alla presa di Veio, secondo cui la stessa Giunone avrebbe confermato la propria volontà a voce³⁶⁶. In Dionigi la domanda alla dea viene posta due volte e la dea risponde ad entrambe³⁶⁷,

³⁶⁰ Cfr. MONTANARI 2005, 37.

³⁶¹ RÜPKE 2004, 147.

³⁶² Plut. 6, 1.

³⁶³ Plut. 6, 2.

³⁶⁴ Val. Max. I 8, 3. Appare un po' forzato asserire che in questo caso Camillo si sia appropriato, nel relazionarsi a Giunone, delle prerogative di Giove, come afferma HUBAUX 1958, 168. Di certo egli ha anteriormente esercitato la carica di *interrex* e poco più tardi celebrerà il trionfo – nel quale il generale entra senza dubbio in stretta relazione con il supremo dio romano – ma in questo momento sembra ben più importante il ruolo dei *iuvenes*.

³⁶⁵ Nota giustamente HUBAUX 1958, 185, che nel racconto della presa di Veio il solo nome proprio è quello di Camillo, mentre tutti gli altri personaggi sono anonimi; egli ritiene tuttavia che il nome della sentinella romana che rapì l'aruspice potesse essere *Romanus*.

³⁶⁶ V 22, 6; Plut. 6, 1; Val. Max. I 8, 3. Cfr. HUBAUX 1958, 164-165; BASANOFF 1947, 44.

³⁶⁷ Dion. Hal. XIII 3, 3.

allusione verosimilmente ad una ripetizione rituale, come spesso avviene nel culto, specialmente nelle preghiere³⁶⁸.

Questi fatti prodigiosi, come quello poco precedente del ratto degli *exta*, vengono riportati da Livio perché presenti nelle sue fonti, senza che egli avverta il bisogno di confermarle né smentirle, perché maggiormente interessato a ciò che alle *fabulae* è opposto: le *res*, e con esse la considerazione del «verosimile» e la ricerca delle eventuali cause naturali³⁶⁹. È questo il risultato dell'incontro che si ha nello storico patavino tra il prodotto dell'azione sacerdotale romana, l'annalistica pontificale, e il genere letterario greco dell'*historia*: la «fondatezza» si fonde con l'«arte»³⁷⁰. Inoltre, quando si tratta di *prodigia* riconosciuti come tali dal senato, egli non solo non dubita che gli dèi possano manifestare la propria volontà tramite segni di vario tipo, ma critica la *neglegentia* con cui ai suoi tempi non si provvedeva più a registrarli³⁷¹; oggetto di polemica sono anche la *superstitio* e l'*externa religio*³⁷².

Il giudizio di Plutarco è simile. Egli non rigetta le testimonianze delle statue semoventi o parlanti: è necessaria cautela ed equilibrio nel giudizio, dice, senza abbandonarsi agli eccessi, vana credulità e superstizione da una parte, rifiuto e abbandono degli dèi dall'altra³⁷³. Vi è tuttavia una ragione importante per tenere in attenta considerazione tali avvenimenti fuori dal comune: la grandezza dei Romani non avrebbe mai potuto raggiungere tali vertici senza l'aiuto e il consenso degli dèi. Questo consenso non era tacito, ma comportava un continuo dialogo con la divinità: come poteva manifestare la propria ira e la rottura della *pax deorum* per il tramite di determinati *prodigia*, così essa poteva esprimere approvazione e soddisfazione con analoghi mezzi fuori del normale corso degli eventi. Per entrambi c'era la possibilità che *medium* privilegiato fosse la statua, a seconda del periodo storico e delle prospettive filosofico-religiose di volta in volta personificazione o solo dimora del dio, ma sempre e comunque ad esso legata in quanto oggetto consacrato al culto³⁷⁴; come si è visto, non mancavano neanche strumentalizzazioni politiche del ruolo dei *simulacra*³⁷⁵.

³⁶⁸ Cfr. ad es. RÜPKE 2004, 115; in generale BRELICH 1966, 31 sgg.; FLASCHE 1990; sulla preghiera romana, FYNTIKOGLOU - VOUTIRAS 2005. Sebbene consueta in molti sistemi religiosi, come il Cristianesimo, la partecipazione dei fedeli ai riti pubblici sembra essere tuttavia un'eccezione a Roma: cfr. HICKSON HAHN 2007, 237.

³⁶⁹ Cfr. *Praef.*; V 15, 2; 21, 9. Cfr. FEENEY 2007, 138-140.

³⁷⁰ Cfr. SABBATUCCI 1975, 63 sgg.

³⁷¹ XLIII 13, 1 sgg. Cfr. STÜBLER 1964, 100-101.

³⁷² XXV 1, 6-12; XXIX 14, 2; cfr. STÜBLER 1964, 101-102.

³⁷³ Plut. 6, 2-4.

³⁷⁴ Cfr. in generale FUNKE 1981; ICARD-GIANOLIO 2004.

³⁷⁵ FERRI 2006, 236-238; *supra*, par. 1.1.

Ad ogni buon conto, va sottolineato che per i Romani la divinità agisce sempre secondo il proprio volere³⁷⁶ e che l'*evocatio* avviene ognora in accordo a quanto stabilito dal *fatum*³⁷⁷. Nel nostro caso, vi è una ragionevole sicurezza che le cose andranno come devono, visto che Camillo chiede a Giunone Regina di seguire i Romani *in nostram tuamque mox futuram urbem*³⁷⁸; la *conditio sine qua non* è comunque che la dea accetti il *votum*.

Non è da escludere in definitiva che l'*evocatio* fosse celebrata in due fasi: la prima dinanzi alle mura, forse dalla parte del tempio³⁷⁹, in cui si otteneva dalla divinità tutelare il permesso di attaccare la città senza che ciò comportasse il pericolo di azioni sacrileghe, poiché essa aveva acconsentito ad essere portata a Roma; la seconda nel tempio, di fronte alla statua di culto, in cui una persona scelta e ritualmente preparata rinnovava la richiesta e in qualche modo otteneva una nuova risposta funzionale alla rimozione dell'idolo.

Ad ogni modo, la forma più articolata dell'*evocatio* porta a distinguerla dai casi apparentemente analoghi in cui si cercava di spostare la sede di una divinità, come quello del rifiuto di *Terminus* e *Iuventas* di abbandonare il Campidoglio³⁸⁰. Nell'*exauguratio* infatti l'assenso della divinità al trasferimento è reso noto dall'esito della presa degli auspici o del trasferimento; nell'*evocatio*, invece, oltre al responso favorevole iniziale (auspici ma soprattutto consultazione degli *exta*), vi è quello ulteriore della riuscita della conquista: tale discrepanza temporale chiarirebbe perché la seconda avrebbe assunto la forma del *votum*³⁸¹. Alla luce delle precedenti considerazioni sembra lecito presumere che vi fossero due ulteriori tappe nel rapporto dialettico instaurato con la divinità a partire dall'inizio dell'assedio fino al trasporto a Roma del simulacro, cioè la preghiera di fronte a quest'ultimo e la riuscita senza difficoltà della sua dislocazione³⁸².

Nulla più osta al trasporto della dea, che anzi pare in qualche modo favorirlo³⁸³. Ovviamente l'accento è posto sull'aiuto divino a tale impresa, ma si ricordi anche che a Veio gli scavi archeologici hanno mostrato che le statue erano costruite in modo da poter essere facilmente trasportate³⁸⁴ – ad esempio in processione – e che anche i materiali avranno

³⁷⁶ V 22, 6: *sequentis modo*. Cfr. RAWSON 1973, 171; FYNTIKOGLOU - VOUTIRAS 2005, 157; FERRI 2006, 235-236; *infra*, par. 2.3.

³⁷⁷ HUBAUX 1958, 191; STÜBLER 1963, 49-51.

³⁷⁸ V 21, 3.

³⁷⁹ HUBAUX 1958, 253.

³⁸⁰ I 55, 2 sgg.; Cat. *Orig. fr.* I 23 JORDAN (= Fest. 160, 10 L); Serv. *Ad Aen.* IX 446; Aug. *De civ. Dei* IV 23, aggiunge anche Marte. Cfr. TAGLIAMONTE 1999a, 145; BURKERT 2005, 271-273.

³⁸¹ Cfr. WISSOWA 1912², 383-384; BRUUN 1972, 109; RÜPKE 1990, 163; FERRI 2006, 238-240.

³⁸² Cfr. BURKERT 2005, 273.

³⁸³ V 22, 6; Val. Max. I 8, 3. In Livio è forse adombrato un altro fatto prodigioso, ridimensionato mantenendo due dati, la leggerezza inusuale della statua e il fatto che essa sia arrivata intatta a Roma: HUBAUX 1958, 171.

³⁸⁴ Livio stesso asserisce che la rimozione avvenne *parvi molimenti adminiculis*.

facilitato il compito, dato che sicuramente il simulacro di Giunone sarà stato modellato nella terracotta o intagliato nel legno³⁸⁵. Nell'intervallo tra il trasporto a Roma e la costruzione del tempio il simulacro fu forse ospitato nel tempio di Diana sull'Aventino³⁸⁶. La *locatio* del tempio sarà pressoché immediata³⁸⁷, mentre la dedica avverrà alle calende di settembre del 392 a. C.³⁸⁸, alla presenza festante di un nutrito gruppo di *matronae*³⁸⁹. Questa categoria intratterrà sempre un rapporto privilegiato con la dea³⁹⁰. L'edificio sacro, nuovo *pignus imperii* di Roma³⁹¹, avrebbe testimoniato l'eterna protezione di Giunone Regina all'Urbe³⁹².

A differenza delle intenzioni iniziali di Camillo³⁹³, Veio non fu distrutta, anche se certamente fu saccheggiata³⁹⁴. Nell'*ager Veiens* verranno istituite le tribù *Arnensis*, *Sabatina*, *Stellatina* e *Tromentina*³⁹⁵; in età imperiale la città diverrà *municipium*³⁹⁶. Ultimo stadio del processo di «romanizzazione» di Veio – e colmo dell'ironia – l'unico nucleo abitato ad oggi sullo zoccolo dell'antica città etrusca, Isola Farnese, rientra interamente nel territorio amministrato dal XX municipio del Comune di Roma: Veio ormai è (una parte di) Roma!³⁹⁷

La vittoria e la scomparsa della storica rivale comportarono una serie di enormi cambiamenti per Roma, in positivo e in negativo; le analogie sono molte, anche se in scala minore, con le conseguenze delle guerra annibalica³⁹⁸. Anzitutto, il territorio controllato da Roma risultò di fatto raddoppiato: l'aumento impressionante delle risorse economiche e umane che ne derivò fece saltare gli equilibri interni alla Lega Latina, nella quale sino a quel

³⁸⁵ Legno: MARTIN 1987, 23; LA ROCCA 1990, 822; ANDREUSSI 1999a, 125; terracotta: HUBAUX 1958, 171-172. La statua di Giunone Regina fu rappresentata anche in pittura: nell'affresco di Francesco Salviati nella Sala dell'Udienza a Palazzo Vecchio a Firenze (metà XVI sec.), essa fa bella mostra di sé, stavolta in marmo.

³⁸⁶ WEIGEL 1982-1983, 183.

³⁸⁷ Sul carattere eccezionale della stessa, cfr. ORLIN 1997, 144-145.

³⁸⁸ Stesso giorno della dedica del tempio di *Iuppiter Liber*, anch'esso sull'Aventino: cfr. COARELLI 1997, 214 sgg.; SCULLARD 1981, 183 (e di un altro a Giove Tonante sul Campidoglio); anche il tempio di Giunone Regina eretto da Lepido si trovava non lontano da quello di un Giove, lo *Stator* (ma anche vicino al tempio di Apollo): cfr. WEIGEL 1982-1983, 188; *infra*.

³⁸⁹ V, 31, 3; cfr. STÜBLER 1964, 88.

³⁹⁰ V 21, 3; 22, 6-7; 23, 7; 31, 3; 52, 10; *fast. Arv. CIL I²*, p. 214; *Inscr. It. XIII 2*, 505. Cfr. *infra* sui riti della seconda guerra punica compiuti dalle matrone. Quanto ad Apollo, cui non era stata donata la decima del bottino di Veio promessa da Camillo (V 21, 2), la situazione fu nuovamente risolta dalle matrone, che donarono i propri gioielli per raggiungere la quantità d'oro necessaria a fondere un cratere d'oro da inviare a Delfi (V 25, 8-10). Cfr. SORDI 1994; HUBAUX 1958, 160 sgg.; D'ARCO 1997, 125, 128-129.

³⁹¹ CANCEK 1995, 205.

³⁹² V 22, 7: *aeternam sedem suam*. Sugli altri templi dedicati a Giunone Regina, cfr. *infra*. La Giunone Regina di Veio godrà di un culto durevole anche lontano da Roma: nell'*ager Beneventanus* esisteva addirittura un *sacerdos Iunonis Reginae* (CIL IX 2110, 2111); cfr. GIANNELLI 1942, 222; RADKE 1987, 251, n. 461.

³⁹³ V 21, 11: *pergo ad delendam urbem*.

³⁹⁴ V 21, 17; cfr. VI 4, 4: fu concessa la cittadinanza ai Veienti che avevano combattuto dalla parte dei Romani contro Etruschi e Volsci. Cfr. HUBAUX 1958, 194-199; SORDI 1960, 22-23; sulla continuità del culto a Veio, cfr. TORELLI 1982, 125 sgg.

³⁹⁵ PFIFFIG 1966, 17.

³⁹⁶ Strab. V 226; Plin. *N. h.* III 52; CIL XI 3797, 3805, 3808; cfr. PFIFFIG 1966, 17; CANCEK 1995, 198.

³⁹⁷ Stessa considerazione potremmo fare per *Fidenae* e *Gabii*, l'attuale borgata Finocchio. Per la storia di Veio dalla tarda antichità all'epoca moderna, cfr. WARD-PERKINS 1961, 75 sgg.

³⁹⁸ Cfr. *infra* sulla «crisi» della II guerra punica.

momento il potere di Roma era rimasto pressappoco equivalente a quello sommato delle altre città³⁹⁹. In ambito militare, la ferma prolungata a tutto l'anno comportò, lo si è visto, l'istituzione del soldo militare; lo *stipendium* già erogato agli *equites* regolari fu inoltre esteso ai privati che si arruolavano con il proprio cavallo: questa innovazione comportò l'introduzione regolare del *tributum* per far fronte alla spesa che ne derivava, non sempre recuperabile con prede e saccheggi⁴⁰⁰. Dopo l'Alia vi saranno ulteriori modifiche, stavolta all'armamento: gli elmi furono fabbricati più solidi e lisci, perché le spade nemiche vi scivolassero o si spezzassero; gli scudi furono orlati di metallo per accrescerne la resistenza; ai soldati fu fornito anche il *pilum*⁴⁰¹. È interessante notare come questa riforma dell'ordinamento bellico sia attribuita da alcuni autori a Furio Camillo⁴⁰², cui toccò poi anche di stornare con un accorato discorso in senato il pericolo, successivo alla distruzione di Roma ad opera dei Galli, di un abbandono dell'Urbe in favore di Veio, meglio difendibile e pressoché intatta⁴⁰³.

Agli Etruschi invece la caduta della loro città all'epoca più potente dovette apparire sia allora sia nei secoli a venire come il simbolo della fine del *nomen Etruscum*⁴⁰⁴. Essi assegnavano una durata fissa alla vita di ogni popolo e di ogni singolo individuo, articolata in periodi (*saecula*) e segnata da momenti di crisi, rinviabili tutte tramite espiazione, salvo la crisi suprema⁴⁰⁵. Tali concezioni, acquisite dai Romani, riappaiono spesso, come si è avuto modo di notare più di una volta, nell'«anno di anni» o «grande anno» di 365 anni⁴⁰⁶: se Livio fissava l'anno di transizione tra il primo e il secondo nella catastrofe gallica⁴⁰⁷, molto probabilmente Virgilio lo individuava invece nell'anno della caduta di Veio, 365 anni prima della vittoria di Azio⁴⁰⁸.

In ogni caso, Roma era ancora «giovane»: un tema ricorrente della guerra con Veio è infatti il richiamo alla *iuventus* di Roma e dei Romani, di contro alla *vetustas* di Veio e degli Etruschi⁴⁰⁹. Ricordiamone alcune tappe: Publio Licinio Calvo *senior* cede il passo allo

³⁹⁹ CANCIK 1995, 197, n. 3; HUMBERT 1978, 151-152; cfr. COARELLI 1988b, 337.

⁴⁰⁰ Cfr. BERNARDI 1979, 297; CANCIK 1995, 200.

⁴⁰¹ BERNARDI 1979, 297; PICCIRILLI 1980, 430.

⁴⁰² Plut. 40, 4; Dion. Hal. XIV 9-10.

⁴⁰³ V 51-55; Cfr. HUBAUX 1958, 79 sgg.; FERRI 1960; STÜBLER 1964, 74 sgg.; *infra*, par. 6.2. Subito dopo la conquista di Veio, ma prima della distruzione di Roma, il rischio era stato che la plebe si trasferisse a Veio con un conseguente sdoppiamento della cittadinanza: V 24, 4 sgg; 30. Plut. 7, 2-3 parla in proposito anche di un doppio senato. Cfr. SABBATUCCI 1975, 45-46.

⁴⁰⁴ Cfr. SORDI 1972, 784; SORDI 1993, 191-192. Properzio, lamentando la caduta di *Perusia* come la fine dell'Etruria, di questa assumerà come simbolo la sorte di Veio: II 1, 29; I 21, 10; IV 10, 27-30.

⁴⁰⁵ Cfr. SORDI 1972.

⁴⁰⁶ In generale, cfr. HUBAUX 1958.

⁴⁰⁷ Cfr. SORDI 1960, 174 sgg.

⁴⁰⁸ Cfr. SORDI 1964; CAVALLARO 1984, 637.

⁴⁰⁹ HUBAUX 1958, 82 sgg.; SORDI 1960 175-176.

*iunior*⁴¹⁰; il *senex haruspex* è catturato dal *iuvenis Romanus*⁴¹¹; i *iuvenes* ottengono l'assenso e trasportano a Roma Giunone Regina⁴¹².

Proprio questi ultimi ci portano a parlare dello “sdoppiamento” cui la loro protettrice nella veste di *Regina* andò incontro a Roma con l'introduzione della divinità tutelare di Veio. È noto infatti che all'arrivo della Giunone etrusca la *Regina* di Roma era onorata già da più di un secolo nella cella sinistra nel tempio di Giove Ottimo Massimo sul Campidoglio⁴¹³. L'epiteto è forse precedente all'istituzione della Repubblica⁴¹⁴ – nata in funzione antimonarchica e quindi particolarmente sensibile alla valenza di qualunque derivato di *rex*⁴¹⁵ – come si può osservare anche in altre città italiche⁴¹⁶. A favore della sua antichità potrebbe deporre il fatto che ad offrire il sacrificio a Giunone (Covella) alle calende di ogni mese erano sia il *rex sacrorum in curia Calabra*, che la sua consorte, la *regina sacrorum*, nella *Regia*⁴¹⁷. L'epiteto rimase affiancato al nome della dea a differenza del cambiamento che secondo alcuni interessò la divinità sotto la cui egida sorgeva la nuova forma di governo: Giove, che da *Rex* diventava *Optimus Maximus*⁴¹⁸.

A Roma Giunone Regina ricopriva una posizione subordinata rispetto a Giove, unico titolare del tempio capitolino, senza alcun riferimento né a Giunone né a Minerva⁴¹⁹. Inoltre, il processo di demitizzazione del dio supremo del *pantheon* romano aveva determinato la totale recisione dei rapporti genealogici che lo legavano alle altre divinità⁴²⁰, specialmente a

⁴¹⁰ Cfr. *supra*.

⁴¹¹ HUBAUX 1958, 189-190.

⁴¹² Ai due capi di questo di questa fase segnata dalla *iuventus* potremmo mettere il rifiuto di *Iuventas* di abbandonare il Campidoglio (per cui cfr. MONTANARI 1990a, 38) e la difesa del Campidoglio contro i Galli (V 40; 54, 5 sgg.; cfr. HUBAUX 1958, 195).

⁴¹³ CIL VI 32329.9; BLOCH 1972, 15; LA ROCCA 1990, 823; sull'altare cfr. Varr. *apud* Serv. *Ad Aen.* III 134;. Cfr. anche RADKE 1974, 154; DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 170; RADKE 1987, 251 sgg. Escluderei le interpretazioni di PALMER 1974, 23, che vedono in Giunone Regina: 1) Hera Basileia; 2) la *iuno* della regina; 3) la *iuno* di *Iuppiter Rex*; 4) la *iuno* del re; puramente congetturale inoltre l'altra ipotesi circa l'epiteto di *Populona* della Giunone onorata nel Tempio Capitolino. Secondo BANTI 1942, 223, la sistemazione architettonica della triade, sorta in Etruria, di lì sarebbe stata introdotta a Roma da Tarquinio il Superbo; cfr. GIANNELLI 1942, 220.

⁴¹⁴ DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 170; WEIGEL 1982-1983, 179-180.

⁴¹⁵ DUMÉZIL 2001², 265.

⁴¹⁶ DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 168, 176 sgg.

⁴¹⁷ BRELICH 1972, 300; DUMÉZIL 2001², 264.

⁴¹⁸ Cfr. DUMÉZIL 2001², 168 sgg.; COARELLI 1988a, 436; FERRI 1956, 111; WEIGEL 1982-1983, 179-180. In realtà non possediamo alcuna testimonianza di un *Iuppiter Rex*; fatte salve le indubbie connessioni di Giove con la regalità – peraltro non esclusive, vista la rilevanza di Giano in questo campo – è preferibile piuttosto parlare, soprattutto per la fase repubblicana, di un rapporto tra Giove e l'*imperium*. Cfr. SABBATUCCI 2000, 294-295; per una storia del processo di «demitizzazione» di Giove, cfr. KOCH 1986; MONTANARI 1986; MONTANARI 1993d.

⁴¹⁹ Della cella del tempio di Giunone sappiamo che essa era considerata un *templum* (VII 3), e che vi si riunivano i *Fratres Arvales* (CIL VI 2104; cfr. DE ANGELI, 152). Sulla maggiore importanza di Giove, cfr. XXII 1, 17, in cui nel 217 a. C. il senato decreta offerte espiatorie d'oro per Giove, solo d'argento per Giunone e Minerva.

⁴²⁰ KOCH 1986; cfr. MONTANARI 1986, MONTANARI 1993d, 335.

Giunone, diversamente dal mantenimento del rapporto coniugale nei culti dell'area etrusco-laziale⁴²¹.

L'importanza di Giunone Regina precedente alla formazione della triade capitolina in ogni caso già non dovette essere eccezionale, vista la preminenza in età arcaica dell'altra triade Giove-Marte-Quirino, che i culti più antichi tributati a Giunone mettono l'accento più sul ruolo della dea nella scansione del tempo (*Covella*) e nella sfera femminile (*Lucina*, *Pronuba*, etc.), e che in realtà il primo luogo di culto attestato della dea con l'epiteto di *Regina* è proprio la sua cella nel tempio capitolino; ciò anche se il luogo di culto dedicato a Giove-Giunone-Minerva sul c. d. *Capitolium vetus* del Quirinale (un *sacellum*)⁴²² fosse stato realmente più antico, come ritiene Varrone: egli infatti non riporta gli epiteti delle divinità⁴²³.

A Veio la dea era al contrario l'incontrastata divinità principale: solo ad essa, tra tutte le divinità dimoranti nella città etrusca, vengono destinati particolari rituali come l'*evocatio* e la domanda rituale dei *iuvenes*, o perlomeno solo nel suo caso Livio e le altre fonti hanno ritenuto opportuno tramandarli. Anche l'ubicazione del suo tempio, sulla rocca fortificata, ha un preciso significato religioso: spesso vi dimora il dio supremo, come Giove, dio dei *summa*⁴²⁴. A Roma, nonostante com'è noto sul punto più alto del Campidoglio svettasse il tempio di Giove Ottimo Massimo, a rigore è di nuovo Giunone in quanto *Moneta* a ricevere un tempio sull'*arx*⁴²⁵. Indicativa in proposito la confusione di Valerio Massimo nel racconto della domanda rituale alla Giunone veiente, da lui ritenuta Giunone Moneta⁴²⁶.

Le due Giunoni sono unificate però da un'omonimia che va sottolineata in quanto si estende anche all'epiteto. Certo i Romani, che al tempo avevano nell'Etruria il referente principale in campo culturale e religioso, potevano aver semplicemente tradotto il nome della dea etrusca, che alcuni hanno ipotizzato essere stato *Uni Turan*⁴²⁷. La fondamentale

⁴²¹ Emblematica l'iscrizione riferita da Plin. *N. h.* XXXV 15 relativa al tempio di Giunone ad Ardea, costruito intorno al 200 a. C.: *Reginae Iunonis Supremi coniugis templum*. Cfr. inoltre COLONNA-MICHETTI 1997 sulle numerose raffigurazioni mitologiche coinvolgenti *Uni*.

⁴²² Forse un'area aperta munita di un'altare: COARELLI 1993, 234.

⁴²³ Varr. *De l. l.* V 158: *Clivus proximus a Flora susus versus Capitolium Vetus, quod ibi sacellum Iovis Iunonis Minervae, et id antiquius quam aedis quae in Capitolio facta*. Cfr. BIANCHI 1950, 356-357; KOCH 1986, 170, 176; in part. per l'ubicazione, COARELLI 1993, 234. DUMÉZIL 2001², 273, ritiene il *Capitolium vetus* un'invenzione *a posteriori*, un espediente per rendere più antica e nazionalizzare l'opera straniera (la Triade Capitolina).

⁴²⁴ BRELICH 1976², 89.

⁴²⁵ Cfr. LA ROCCA 1990, 833; GIANNELLI 1999.

⁴²⁶ Val. Max. I 8, 3. Tale confusione-sovrapposizione degli epiteti doveva comunque essere diffusa, come risulta anche dalle iscrizioni, ad. es. *CIL VI 362: Iunoni Monetae Regin(ae) sacrum*. Cfr. BASANOFF 1947, 46; HUBAUX 1958, 168, n. 1. Il tempio di Giunone Moneta era comunque il più propriamente «giunonico» di Roma, in quanto il suo *natalis* cadeva alle calende di Giugno, dunque nel giorno e nel mese più sacri alla dea e al centro della successione «trimestrale» dei *natales* di templi delle Giunoni Lucina, Moneta e Regina: cfr. GIANNELLI 1942, 221; GIANNELLI 1999, 125.

⁴²⁷ FERRI 1956, 111; cfr. SCULLARD 1977², 281; *contra* DURY-MOYAERS – RENARD 1981, 170.

somiglianza tra le dee portò alla naturale traduzione del nome etrusco della dea: indicativo in tal senso il fatto che non sia conosciuto il nome con cui era adorata la Giunone veiente⁴²⁸. In questo caso, comunque, l'appellativo di Regina sembra inscindibile dalla sostanza della divinità⁴²⁹. Secondo alcuni infine, non sarebbe esistita alcuna Giunone Regina prima dell'arrivo della dea tutelare di Veio, ma solo la Moneta⁴³⁰; è plausibile comunque che quest'ultima possedesse un edificio sacro *in loco* già prima della dedica nel 345 a. C. del tempio da parte di L. Furio Camillo⁴³¹.

Le due *Reginae* vanno considerate come figure divine diverse: tutti i templi, esclusa ovviamente la cella del Campidoglio, sono da attribuire alla Giunone Regina veiente sia per le caratteristiche del culto ma soprattutto perché tutti situati al di fuori del *pomerium*⁴³²; la distinzione è ravvisabile anche a livello epigrafico⁴³³.

La Regina veiente è (in origine) straniera, come asserisce senza mezzi termini Camillo: tra gli *dei peregrini* portati a Roma secondo le tradizioni del *mos maiorum* egli adduce emblematicamente proprio l'esempio di Giunone Regina⁴³⁴. Indicativa è soprattutto l'ubicazione del tempio: in conformità al *votum*, quella che era stata la dea sovrana di Veio ricevette un'*aedes* sull'Aventino. Il Lanciani lo identifica dubbiosamente con le strutture scavate sotto l'attuale Basilica di S. Sabina (che ne riutilizza verosimilmente le colonne), certo basandosi anche sulle iscrizioni trovate *in loco*⁴³⁵. In quanto *peregrinum sacrum*⁴³⁶, il culto doveva rimanere al di fuori del *pomerium*, il confine sacro dell'Urbe, entro il quale potevano dimorare solo le divinità romane originarie, quelle interpretate come tali o comunque italiche⁴³⁷.

⁴²⁸ DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 170.

⁴²⁹ Cfr. FERRI 1956, 111.

⁴³⁰ GAGÉ 1963, 80-81; PALMER 1974, 28.

⁴³¹ Plut. *Cam.* 27; *Fort. Rom.* 12; Dion. Hal. XIII 7, 3; Cfr. LA ROCCA 1990, 833; GIANNELLI 1999, 124-125.

⁴³² WEIGEL 1982-1983, 180.

⁴³³ Cfr. GIANNELLI 1942, 222.

⁴³⁴ V 52, 10.

⁴³⁵ *CIL* VI 364, 365 = *ILS* 4321a; cfr. LANCIANI 1990-2007, n. 34; ANDREUSSI 1999a, 126. Un'altra possibile localizzazione, anche se non suffragata da rinvenimenti archeologici, potrebbe essere nell'attuale giardino della sede dell'Ordine dei Cavalieri di Malta: MARTIN 1987, 24, n. 125.

⁴³⁶ Fest. 268 L: *Peregrina sacra appellantur quae aut evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conlata, aut quae ob quasdam religiones per pacem sunt petita, ut ex Phrygia Matris Magnae, ex Graecia Cereris, Epidauro Aesculapi: quae coluntur eorum more, a quibus sunt accepta.*

⁴³⁷ Cfr. CATALANO 1978, 543-544. Emblematico l'esempio dell'introduzione ufficiale del culto di Ercole all'Ara Massima, proveniente dalla Magna Grecia ma accolto all'interno del *pomerium*. Cfr. ANDREUSSI 1999c, 100; BRELICH 1976², 54, su tale esclusione alla luce della «polemica religiosa» con altri sistemi religiosi, *in primis* quello di Preneste.

Il luogo scelto, l'Aventino, posto al di fuori di quell'importante limite, era il luogo «altro» ed «estraneo» per eccellenza di Roma⁴³⁸, «romano» e «non romano» al tempo stesso⁴³⁹. Ad un processo simile era andata incontro in precedenza *Diana Aricina*⁴⁴⁰; lo stesso avverrà anche per *Voltumna-Vortumnus*⁴⁴¹. La scelta del colle riflette anche un preciso messaggio nei confronti della plebe: di ringraziamento per la parte giocata nella vittoria (dopo l'atto materiale della partecipazione al saccheggio), ma anche di smorzare la volontà di quest'*ordo* di trasferirsi a Veio, con tutti i pericoli connessi per lo stato⁴⁴². Inoltre, il tempio si trovava in posizione dominante sul Tevere, quasi a sancire il dominio definitivo di Roma sul territorio al di là del fiume, indicato ancora fino all'età imperiale come *ripa Veientana*⁴⁴³; lo stesso Tevere è ancora in Orazio *amnis uxorius*⁴⁴⁴.

Il periodo di quattro anni tra *votum* e dedica del tempio, infine, potrebbe suggerire la messa in opera del «filtro» che l'azione dei pontefici poneva in essere ogni qual volta veniva assunto a Roma un culto straniero: essi, adattandolo alla mentalità e al sistema religioso romano, ne eliminavano o mitigavano gli elementi ritenuti troppo estranei, rendendolo propriamente «romano»⁴⁴⁵. L'unico dato conosciuto circa il culto originario di Giunone Regina porta in questa direzione: nell'ottica della concezione repubblicana anti-gentilizia, il sacerdote di una certa *gens* etrusca fu sostituito da un *iuvenis*⁴⁴⁶. Un esempio famoso e meglio documentato è fornito dall'introduzione a Roma del culto della *Mater Magna*: i 10 anni intercorsi tra il voto e la dedica – nel 194 a. C., stesso anno della dedica del tempio a Giunone Sospita nel Foro Olitorio – stanno ad indicare la cura e l'attenzione con cui gli esperti romani di cose religiose si peritarono di «romanizzare» la dea di Pessinunte⁴⁴⁷.

Giunone in generale, ma in particolare la Regina, assume nuovamente un ruolo centrale nella storia religiosa romana quasi due secoli dopo, in occasione della seconda guerra punica, momento delicato e cruciale, che molto ha in comune con la vicenda bellica romano-

⁴³⁸ Cfr. BAYET 1969², 30; ANDREUSSI 1999c, 102. Più diffusamente sull'Aventino, cfr. ANDREUSSI 1993; *infra*, par. 3.1

⁴³⁹ SABBATUCCI 1988, 142.

⁴⁴⁰ La scelta del colle riflette in questo caso anche lo *status* della dimora della dea sulle sponde del lago di Nemi: il *nemus Aricinum* era allo stesso modo dell'Aventino una «terra di nessuno». Cfr. SABBATUCCI 1988, 269; sul tempio, cfr. ALFÖLDI 1961.

⁴⁴¹ Cfr. SCULLARD 1977², 288; COARELLI 1997, 216; non si può asserire lo stesso su *Minerva Capta* solo basandosi sull'epiteto: FERRI 2006, 231 sgg.; *infra*, par. 2.5.

⁴⁴² Cfr. MERLIN 1906, 197; FERRI 1960; WEIGEL 1982-1983, 184. COARELLI 1997, 215-216, vede giustamente nelle divinità dell'Aventino, *Iuno Regina*, *Vertumnus*, *Flora* e *Consus* un insieme «plebeo». VERNOLE 1997, 86-87, parla invece di una dialettica tra «non romano esterno» (Veio) e «non romano interno» (la plebe).

⁴⁴³ La denominazione rimane indicativa anche qualora sia sorta solo in età recente, magari con l'istituzione augustea del *municipium*: cfr. LIVERANI 1999, 207.

⁴⁴⁴ Hor. *Carm.* I 2, 20; cfr. SORDI 1972, 787.

⁴⁴⁵ SABBATUCCI 1988, 19; cfr. BASANOFF 1947, 207 sgg.; ORLIN 1997, 61 sgg.; FERRI 2006, 242-243.

⁴⁴⁶ Cfr. KOCH 1986, 140; *supra*.

⁴⁴⁷ BRELICH 1976², 22; SABBATUCCI 1988, 149-150; DUMÉZIL 2001², 418-423.

veiente, tanto che qualcuno ha visto nella seconda una proiezione nel passato della prima⁴⁴⁸. Anzitutto, si tratta di una fase «epocale», in cui si decide il destino delle contendenti e che porterà la vincente, Roma, ad accelerare e compiere il processo che la farà diventare una potenza mediterranea; notevoli saranno le ripercussioni in campo politico e militare⁴⁴⁹. Gli artefici principali saranno due, Quinto Fabio Massimo e Publio Cornelio Scipione l'Africano: laddove il primo, così come era accaduto nell'ambito della guerra contro Veio tra i Fabii e Camillo, "prepara" il campo al successore ma non potrà – nonostante il riscatto «culturale» della propria *gens* – ottenere la vittoria, riservata invece a Scipione, *iuvenis* e discendente del *magister equitum* di Camillo⁴⁵⁰.

Nel campo che più ci interessa, il religioso, ricompaiono tutti gli elementi che avevano caratterizzato il decennale assedio di Veio: anzitutto un turbamento particolarmente grave della *pax deorum*, evidente nell'elevato numero di *prodigia*, puntualmente riportati da Livio⁴⁵¹. Di conseguenza, vi sarà da parte dei Romani una ricerca affannosa di possibili rimedi a questa situazione, comprendente i *libri fatales* etruschi⁴⁵² – menzionati da Livio solo in questa occasione e in quella del prodigio del Lago Albano –, l'invio di un'ambasciata a Delfi⁴⁵³, il ricorso ai *Libri Sybillini*⁴⁵⁴ e la celebrazione di un *lectisternium*⁴⁵⁵. Avrà luogo inoltre un altro sacrilegio relativo alle Ferie Latine⁴⁵⁶. Vengono coinvolte numerose divinità: Fortuna, Ercole, Iuventas, il Genio del popolo romano, Marte, Feronia, Venere Ericina; tuttavia, "la" divinità da placare è senz'altro Giunone, la dea protettrice del nemico, da sempre ostile ai Romani e ai loro antenati Troiani⁴⁵⁷.

Servio riferisce di un'*exoratio* (una supplica) durante la guerra alla *Caelestis*, la protettrice di Cartagine⁴⁵⁸; Annibale pregò e dedicò una statuetta d'oro di una giovenca a Era-Giunone Lacinia⁴⁵⁹; le preghiere, i sacrifici, ma soprattutto i prodigi sono riferiti spesso a Giunone, in particolare la *Regina* dell'Aventino. Questa, a seguito di un *prodigium* avvenuto a Lanuvio dopo il disastro del Trebbia – la lancia di Giunone Sospita si era agitata, un corvo era

⁴⁴⁸ Cfr. BERTI 1990, 70.

⁴⁴⁹ Cfr. BRISSON 1969; NORTH 1976, 8-9; BERNARDI 1979, 113 sgg.

⁴⁵⁰ Cfr. *supra*.

⁴⁵¹ Cfr. BLOCH 1976; DUMÉZIL 2001², 397-422; ROSENBERGER 2007, 296-297.

⁴⁵² GUITTARD 1989, 1244.

⁴⁵³ In questa e in quella inviata al tempo della guerra contro Veio figura un membro della *gens Fabia*; l'unica altra che conosciamo è collocata al tempo di Tarquinio il Superbo: cfr. SORDI 1994; *supra*, a proposito dell'oracolo di Delfi. Sull'istituzione dei *Ludi Apollinares*, cfr. SABBATUCCI 1988, 236-239; BERNSTEIN 2007, 226.

⁴⁵⁴ XXI 62, 1-11; XXII 1, 17-19; 9, 7-11; XXVII, 37, 7-15; Plut. *Q. R.* 83.

⁴⁵⁵ XXII 1, 19

⁴⁵⁶ Cfr. *infra*, append. III.

⁴⁵⁷ Cfr. DUMÉZIL 2001², 402 sgg.; *infra*, par. 2.3; 4.

⁴⁵⁸ Serv. *Ad Aen.* XII 841.

⁴⁵⁹ Cic. *De div.* I 24, 48; cfr. BLOCH 1976, 34.

entrato nel tempio e si era posato sul *pulvinar* – ricevette una statua di bronzo, consacrata dalle matrone⁴⁶⁰; dopo un'altra disfatta, quella del Trasimeno, le furono sacrificate delle *hostiae maiores*⁴⁶¹, e nuovamente le *matronae*, ognuna secondo le proprie possibilità, portarono un'offerta nel suo tempio, dove si celebrò anche un *lectisternium*⁴⁶²; all'appropinquarsi di Asdrubale, nel 207 a. C. – più in particolare a causa del *prodigium* relativo alla nascita di un ermafrodito – la dea fu oggetto di doni e cerimonie, che vale la pena considerare più in dettaglio⁴⁶³.

La scelta della dea fu obbligata: annunciata forse dalla pioggia di pietre che si abbatté su Veio⁴⁶⁴, la sua città natale, fu palese quando un fulmine colpì il suo tempio sull'Aventino, mentre già le fanciulle prescelte stavano provando nel tempio di Giove Statore l'inno che avrebbe accompagnato la processione decretata dai pontefici⁴⁶⁵. Gli aruspici affidarono l'espiazione alle predilette della *Regina*, le matrone: venticinque di loro, scelte tra tutte quelle convenute da Roma e dintorni per ordine degli edili curuli, portarono al tempio della dea il dono ricavato dalla donazione di una somma tratta dalla dote di tutte, un bacile d'oro. Successivamente, i *Xviri sacris faciundis* ordinarono che si tenesse una cerimonia alquanto articolata⁴⁶⁶: una processione, al capo della quale stavano due giovenche bianche, seguite da due statue di Giunone Regina in legno di cipresso (non sappiamo da chi fossero portate), da ventisette fanciulle e dai decemviri stessi, prendendo le mosse dal tempio di Apollo Medico, avrebbe attraversato la Porta Carmentale, il vico Iugario, giungendo al Foro, per poi, toccando i luoghi «etruschi» di Roma – *vicus Tuscus*, Velabro, Foro Boario – dal *clivus Publicius* salire infine sull'Aventino⁴⁶⁷. Le fanciulle avrebbero intonato l'inno alla dea, composto da Livio Andronico, accompagnandolo nel Foro anche con danze ritmate.

Si possono fare alcune interessanti considerazioni su questo atto religioso. La Giunone destinataria è una dea suprema, importante, non “subordinata” come quella del Campidoglio: essa riceve un'offerta in oro, per di più forgiato in forma di bacile, come dieci anni prima Giove Ottimo Massimo aveva avuto in dono una folgore d'oro mentre Giunone e Minerva

⁴⁶⁰ XXI, 62, 8; Giunone Sospita ricevette invece un'offerta di quaranta libbre d'oro. In merito alla menzione della divinità tutelare di Lanuvio, non si dimentichi che essa aveva al contempo anche l'epiteto di Regina.

⁴⁶¹ XXII 1, 17. Lo stesso avvenne a Lanuvio, naturalmente in onore di Giunone Sospita; delle vittime maggiori vennero immolate anche ad Ardea, presumibilmente alla Giunone Regina locale: cfr. LA ROCCA 1990, 830.

⁴⁶² XXII, 1, 18.

⁴⁶³ Cfr. in generale COUSIN 1943; DUMÉZIL 2001², 416-417.

⁴⁶⁴ Il *prodigium* fu procurato per mezzo di un *novemdiale sacrum*, allo stesso modo della caduta di pietre che aveva interessato il Monte Albano sotto il regno di Tullo Ostilio (I 31, 1 sgg.), a seguito della quale una voce aveva ordinato agli Albani di sacrificare secondo gli usi patrii.

⁴⁶⁵ XXVII 37, 7.

⁴⁶⁶ Cfr. XXXI 12, 9.

⁴⁶⁷ XXVII 37, 7-15. Sul percorso della processione, cfr. COUSIN 1943, 31-34.

solo doni d'argento⁴⁶⁸. La Giunone Regina di Veio è in quel momento la più simile alla protettrice di Cartagine, dea della città che aveva rischiato di sostituire Roma, rimasta a lungo ostile e che solo alla fine era stata placata. Ci si aspettava presumibilmente che Giunone Celeste prima o poi facesse lo stesso. La differenza con la «collega» romana è rimarcata dalla scelta dell'animale sacrificale, la vacca bianca, mentre l'animale usualmente associato alla dea a Roma era la capra⁴⁶⁹.

Qualche dato in più fornisce il particolare delle statue portate in processione: se poco o nulla si può dire del loro numero (Regine di Veio e Ardea?)⁴⁷⁰, ci induce a riflettere la scelta del materiale in cui furono intagliate, il legno di cipresso, che ci rimanda al culto di Cibele⁴⁷¹. La Grande Madre di Pessinunte sembra avere uno speciale rapporto con i cipressi⁴⁷², e forse con questa offerta si vuole preparare il trasferimento che di lì a poco, nel 204 a. C., l'avrebbe portata a Roma su ordine dei Libri Sibillini per propiziare l'allontanamento di Annibale dall'Italia. Nel culto frigio di Cibele, divenuto pubblico probabilmente sotto l'imperatore Claudio⁴⁷³ e preliminare ai *ludi Megalenses*, il mondo vegetale giocava un ruolo importante: il 15 marzo una processione di donne si recava al tempio della dea sul Palatino portando delle canne; il 22 un apposito collegio di *dendrophoroi* recava al tempio un albero di pino con cembali e timpani sui rami e il tronco ornato da bende e ghirlande⁴⁷⁴.

Le somiglianze tra Giunone Regina e Cibele sono d'altronde innegabili, prima fra tutte ci sembra lo speciale richiamo alla tutela esercitata sulla città, evidente per la seconda nell'iconografia, che la ritraeva con una corona turrata sul capo⁴⁷⁵. Speciale protezione alle mura di Roma dunque, minacciate per la prima volta da secoli da Annibale⁴⁷⁶, ma anche auspicio per una salvezza di ben più ampia portata: il carattere della dea era infatti *in primis* sovranazionale, protettrice della terra d'origine dei Romani e invocata in varie parti del Mediterraneo⁴⁷⁷.

⁴⁶⁸ XXII 1, 17.

⁴⁶⁹ Cfr. PESTALOZZA 1933; COUSIN 1943, 30-31; SABBATUCCI 1988, 231 sgg.

⁴⁷⁰ COUSIN 1943, 29, propone in modo abbastanza arbitrario che i due simulacri si riferissero a Giunone Regina «in quanto» *Pronuba e Lucina*.

⁴⁷¹ Cfr. in generale WISSOWA 1912², 317 sgg.; DUMÉZIL 2001², 418-423.

⁴⁷² OLCK 1901, 1919; COUSIN 1943, 27: a questo proposito non sembra necessario ipotizzare un'identità (se non a livello di tipologia) con la dea che, secondo Strab. V 241, fu introdotta dall'Asia Occidentale dagli Etruschi e da essi nominata *Kypra* e dai Greci *Hera*.

⁴⁷³ Lyd., *De mens.* IV 59.

⁴⁷⁴ Per altre occorrenze della «dendroforia», cfr. BRELICH 1953-1954, 53-55.

⁴⁷⁵ Verg. *Aen.* VI 784. Entrambe inoltre ricevevano in sacrificio delle giovenche; inoltre i *prodigia* del 207 a. C. erano stati inaugurati da una pioggia di pietre: allo stesso modo era caduta dal cielo la pietra nera adorata a Pessinunte!

⁴⁷⁶ XXVI 9-11.

⁴⁷⁷ Cfr. MOMIGLIANO 1987, 185. La dea presentava inoltre, come ha ben messo in luce SABBATUCCI 1988, 151, un carattere «globalizzante», che la portava a ridurre nella sua figura quella di molte divinità femminili; lo stesso processo si atteggiava a Roma, città ma anche impero che riduceva tutte le città alla capitale: la fusione di queste

Un legame più preciso tra le due dee a partire dal cipresso può essere individuato sul piano della protezione del mondo femminile, vale a dire nelle proprietà terapeutiche di questo particolare albero, già indicate da Ippocrate come particolarmente efficaci per tutta una serie di patologie specifiche della sfera muliebre: eccessivo flusso mestruale (per le effettive capacità astringenti), sterilità, dolori delle donne gravide, etc.⁴⁷⁸; e allora possiamo considerare Giunone Regina e Cibele come due tra le numerose divinità femminili del mondo mediterraneo aventi come attributo il cipresso, simbolo di vita e legato alla fertilità e alla procreazione⁴⁷⁹.

Dopo la guerra punica Giunone Regina ricevette altre manifestazioni di devozione. La prima è il tempio votato da Marco Emilio Lepido nel 187 a. C. durante la battaglia conclusiva contro i Liguri, costruito insieme con un altro a Diana nel circo Flaminio e dedicato il 23 dicembre del 179 a. C.⁴⁸⁰ A questo edificio sacro Quinto Metello Macedonico associò quello di Giove Statore, sottolineando il collegamento con una *porticus* che li cingeva entrambi, restaurata in età augustea e dedicata da Ottavia, la sorella di Augusto⁴⁸¹; al *princeps* stesso si deve infine il restauro del tempio sull'Aventino, certamente ancora in piedi in età tiberiana⁴⁸². Altri due *signa* di legno di cipresso vennero offerti alla dea nel 99 a. C. e nel 97 a. C.⁴⁸³ La divinità suprema di Veio, divenuta protettrice di Roma, avrebbe certamente continuato a lungo a ricevere le preghiere e gli omaggi dei suoi devoti, ma le fonti da questo punto in poi cessano di registrarlo.

2.3 Giunone Celeste

Quando Giunone, rassicurata e lusingata dalla parole di Giove, depone finalmente l'ostilità nei confronti della schiatta di Enea, a lungo covata e causa di innumerevoli conflitti e sciagure, viene meno l'ultimo e principale ostacolo all'avvio del processo che porterà alla

due concezioni portò a rappresentare la divinizzazione di Roma secondo l'iconografia di Cibele, e ciò avvenne per la prima volta nel 195 a. C. a Smirne, dunque proprio nella patria della Grande Madre.

⁴⁷⁸ OLCK 1901, 1913-1914. L'albero era inoltre sacro ad Asclepio: Val. Max. I 1, 19.

⁴⁷⁹ OLCK 1901, 1916 sgg.

⁴⁸⁰ XXXIX 2, 8; 2, 11; XL 52, 1. Cfr. WEIGEL 1982-1983, 187-189; LA ROCCA 1990, 822; COARELLI 1997, 485-487.

⁴⁸¹ Vell. I 11, 3; Plin. *N. h.* XXXIV 31; Paul. *Festi* 188 L. Altri restauri furono compiuti da Domiziano e Settimio Severo.

⁴⁸² Aug. *R. Gest.* 19; Val. Max. I 8, 3.

⁴⁸³ Cfr. LA ROCCA 1990, 822.

gloria di Roma⁴⁸⁴. Pur non potendosi identificare nell'episodio una sorta di «modello mitico» di *evocatio*⁴⁸⁵, non si può tuttavia negare che la virgiliana *conversio in melius* di Giunone sia stata influenzata dai fatti storici⁴⁸⁶. Come spesso accade infatti, la letteratura offre numerosi appigli e riferimenti alle vicende storiche: nel comporre i suoi versi, certo Virgilio ebbe ben presente il ruolo giocato da Giunone contro Roma.

L'avversione della dea era in certo qual modo «storica» e «ricorrente». Essa era infatti la divinità tutelare di molte delle città che più filo da torcere avevano dato ai generali romani e ai loro eserciti: di Veio, principale nemica di Roma per quasi quattro secoli, ma anche di *Falerii* e di *Perusia*, la cui caduta di fatto aveva consegnato la Penisola nelle mani del futuro Augusto⁴⁸⁷. In tutti questi casi, agli occhi di un autentico romano quale il vate mantovano, un'opposizione così tenace non poteva non essere voluta e sostenuta dagli dèi. L'esempio più clamoroso era certamente per lui il conflitto secolare con Cartagine, di sicuro il più importante della storia romana repubblicana. Ebbene, la dea protettrice della città punica, *Tanit*, all'epoca di Augusto era stata ormai interpretata a Roma come Giunone Celeste, *Iuno Caelestis*⁴⁸⁸. Decisivo fu in questo senso il periodo di massimo pericolo della guerra annibalica, assai probabilmente anche all'origine della codificazione del mito di Giunone avversa ad Enea⁴⁸⁹.

L'importanza e l'emblematicità della vicende cartaginesi, oltre ad essere riflesse nel poema virgiliano, aumentano la loro rilevanza alla luce della considerazione che solo in questo caso e in quello di Veio abbiamo una menzione esplicita della celebrazione di un'*evocatio*, solo ipotizzabile invece negli altri. Abbiamo già avuto modo di considerare quanto i conflitti con le due città abbiano in comune. Per ora ricorderemo solo che, in entrambi i casi, i Romani si trovarono a far fronte ad un compito ben più arduo del conquistare un centro urbano: Veio e Cartagine erano i simboli e le capitali di due dei principali «sistemi» statali organizzati contro cui Roma dovette scontrarsi; la loro sottomissione comportò non solo enormi vantaggi materiali e territoriali, ma un ripensamento e un'evoluzione dello stesso «sistema»-Roma⁴⁹⁰.

⁴⁸⁴ *Aen.* XII 838-42: “*Hinc genus Ausonio mixtum quod sanguine surget, / supra homines, supra ire does pietate videbis / nec gens ulla tuos aequae celebrabit honores*”. / *Adnuit his Iuno et mentem laetata retorsit; / interea excedit caelo nubemque relinquit*. Cfr. Hor. C. III 3.

⁴⁸⁵ GUSTAFSSON 2000, 45.

⁴⁸⁶ BASANOFF 1947, 63; DELLA CORTE 1985, 757; cfr. par. prec.

⁴⁸⁷ Su Veio, cfr. *supra*; su *Perusia*, SORDI 1993.

⁴⁸⁸ *Caelestis Afrorum (dea)*: Tert. *Ad nat.* II 8 = *Apol.* 24; cfr. Salvian., *De gubern. dei* VIII 9; Ambros. *Epist* I 18, 30; CUMONT 1897, 1247 sgg.; DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 200-201; secondo GIANNELLI 1942, 223, invece, decisiva per l'identificazione *Iuno-Tanit* fu proprio l'opera di Virgilio. Sull'*interpretatio* in Virgilio, cfr. BOYANCÉ 1963, 19 sgg.

⁴⁸⁹ LA ROCCA 1990, 837; cfr. FORMICOLA 2005, 23 sgg.

⁴⁹⁰ Cfr. ad es. BERNARDI 1979, 104, 113 sgg.

Naturalmente, non si vuole affermare che solo Giunone fu ostile ai Romani, né che non sia possibile che siano state evocate pure altre divinità; neppure, infine, che non si siano avute conquiste importanti senza la celebrazione di quel rito. Tuttavia, il carattere «epico» ed «epocale» dimostrato dalle guerre contro Veio e Cartagine è, a nostro parere, ineguagliato, sia nel racconto degli storici e nei versi dei poeti, sia per le conseguenze che tali conflitti ebbero nella storia di Roma⁴⁹¹. L'interesse è poi enorme, tenendo a mente i fini del nostro lavoro, per il fatto che queste due occorrenze costituiscono le uniche presenti nelle fonti in cui si cita il rito oggetto della nostra trattazione.

Servio afferma che nella seconda guerra punica Giunone fu *exorata*, vale a dire supplicata⁴⁹². Non era certo possibile evocarla, visto che il rito doveva essere celebrato di fronte alle mura della città, dunque in questo caso le vennero solo rivolte delle preghiere. È quasi certo che il fatto abbia avuto luogo negli ultimi anni della guerra: dopo i pii atti di Fabio Massimo, la corretta espiazione dei numerosi prodigi (molti dei quali coinvolsero proprio Giunone)⁴⁹³, la disfatta di Asdrubale al Metauro, la pace di Fenice e la cospicua perdita di posizioni in Italia, i Romani potevano ragionevolmente ritenere che gli dèi stessero cominciando a far pendere la bilancia del loro sostegno nuovamente in loro favore, Giunone in particolare: (...) *bello Punico secundo, ut ait Ennius, placata Iuno coepit favere Romanis*⁴⁹⁴.

Anche Annibale, che inizialmente sembrava dovesse inverare la maledizione di Didone, e fosse per questo favorito dalla dea⁴⁹⁵, dovette rendersi conto della cosa⁴⁹⁶, come apparirà evidente *a posteriori*: in Silio Italico è proprio Giunone a far tornare sui suoi passi il generale cartaginese⁴⁹⁷, giunto sino alle porte di Roma⁴⁹⁸. Inoltre è ben noto l'episodio per il

⁴⁹¹ Cfr. FEENEY 2007, 132-133; DUMÉZIL 2001², 404 sgg. sulle leggende parallele del rinvenimento dei *capita* a Roma e Cartagine.

⁴⁹² Serv. *Ad Aen.* XII 841; CASTAGNOLI 1983, 8; DUMÉZIL 2001², 406-407. Secondo CRAWFORD 1974, 720, l'evento fu commemorato in una moneta, databile ai primi anni della seconda guerra punica. Proprio in questo lasso di tempo Virgilio pone la scadenza della tregua di otto secoli stabilita dagli dèi riunitisi in concilio (*Aen.* X 1 sgg.): nel 216 a. C. Annibale invade l'Italia. Il termine *exorare* passa nel cristianesimo con il medesimo valore di «implorare con preghiere»: Tert. *Hec. prol. alt.* 2; Salv. *Gub. D.* 3, 9; cfr. BASANOFF 1947, 55, 63-65. Sulla guerra, cfr. BERNARDI 1979, 104-114; CLEMENTE 1990b.

⁴⁹³ Cfr. par. prec.

⁴⁹⁴ Enn. *Ann.* V 291 ap. Serv. *Ad Aen.* I 281; cfr. FEENEY 1984; DUMÉZIL 1985, 143 sgg.

⁴⁹⁵ Sil. It. *Pun.* I 38 sgg.

⁴⁹⁶ Ormai evidente poco prima dello scontro finale con Scipione: Liv. XXX 30, 30.

⁴⁹⁷ Sil. It. *Pun.* XII 703-725: "*Quo ruis, o vecors, maioraque bella capessis / mortali quam ferre datum?*" *Iuno inquit (et atram / dimovit nubem veroque apparuit ore) / "non tibi cum Phrygio res Laurentive colono: / en, age (namque, oculis amota nube parumper, / cernere cuncta dabo), surgit qua celsus ad auras, / aspice, montis apex, vocitata Palatia regi / Parrhasio plena tenet et resonante pharetra / intenditque arcum et pugnas meditatur Apollo. / At, qua uicinis tollit se collibus altae / molis Auentivus, viden", ut Latonia virgo / accensas quatit Phlegethontis gurgite taedas / exertos avide pugnae nudata lacertos? / parte alia, cerne, ut saevis Gradivus in armis / implerit dictum proprio de nomine campum. / Hinc Ianus movet arma manu, movet inde Quirinus, / quisque suo de colle deus. Sed enim aspice, quantus / aegida commoveat nimbos flammisque vomentem /*

quale, avendo ordinato di asportare la colonna d'oro massiccio del tempio di Giunone Lacinia, la dea stessa gli apparve in sogno intimandogli di desistere dal sacrilegio, pena la perdita dell'unico occhio rimastogli⁴⁹⁹. Il Barcide, atterrito, fece modellare una vacca⁵⁰⁰ con la limatura d'oro derivata dalla trivellazione della colonna (eseguita in precedenza per verificare che fosse d'oro anche all'interno) e la fece porre sulla sommità della stessa; innalzò inoltre un altare in cui fece scolpire in greco e in punico il racconto delle sue imprese⁵⁰¹.

Non appare dunque peregrino ritenere che, forse per ordine dello stesso Scipione, si sia proceduto a rivolgere una preghiera solenne alla dea protettrice di Cartagine – ma senza possibilità di *evocatio* perché non si trattava di conquistare una città⁵⁰² – sia per propiziare la definitiva sconfitta dei Cartaginesi, sia alla luce del pio atto di Annibale, noto a tutti dopo il suo ritorno in patria nel 203 a. C., e causa forse di timori circa una possibile recrudescenza dell'appena sopita ostilità di Giunone nei confronti dei Romani. L'*exoratio* è invece datata al 205 a. C. dal Basanoff⁵⁰³. Blomart, invece, individua un'altra *evocatio* nel trasferimento a Roma di Venere Ericina durante la seconda guerra punica ad opera di Fabio Massimo⁵⁰⁴. A torto: Venere, alla stregua di Cibele, ricevette da subito un tempio all'interno del pomerio, segno che, agli occhi dei Romani, ella non era affatto straniera⁵⁰⁵; quasi a sottolineare due secoli dopo la cosa, Virgilio farà morire Anchise, che con la dea aveva concepito Enea, a Drepano, il porto di Erice⁵⁰⁶.

Nella terza guerra punica le cose cambiano. Servio specifica che Giunone *tertio vero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translata*⁵⁰⁷. La città dimora della dea fu lungamente assediata ed infine distrutta nel 146 a. C.⁵⁰⁸ Era accaduto che le continue occupazioni di territorio e città cartaginesi da parte di Massinissa⁵⁰⁹, di fatto consentite dai

Iuppiter et quantis pascat ferus ignibus iras. / Huc vultus flecte atque aude spectare Tonantem: / quas hiemes, quantos concusso vertice cernis / sub nutu tonitrus! Oculis qui fulgurat ignis! / Cede deis tandem et Titania desine bella”.

⁴⁹⁸ Liv. XXVI 10, 3.

⁴⁹⁹ Cic. *De div.* I 48.

⁵⁰⁰ Cfr. *infra* a proposito di *Tanit*.

⁵⁰¹ Liv. XXVIII 46, 16. BLOCH 1976, 34, pensa all'atto di Annibale come a un modo per rinfocolare l'odio dell'Era greca, vecchia nemica dei Troiani, e di conseguenza della dea cartaginese ad essa omologa, *Tanit*. Sulla figura di Annibale in Virgilio, cfr. CASSOLA 1984.

⁵⁰² Cfr. BASANOFF 1947, 55.

⁵⁰³ BASANOFF 1947, 65.

⁵⁰⁴ BLOMART 1997, 105-106.

⁵⁰⁵ Cfr. MONTANARI 1990b, 212 sgg.

⁵⁰⁶ *Aen.* III 707.

⁵⁰⁷ Serv. *Ad Aen.* XII 841.

⁵⁰⁸ Sulla guerra, cfr. App. VIII 10, 70 sgg. Sulle reazioni in Grecia agli eventi di quell'anno, lo stesso della distruzione di Corinto, cfr. GABBA 1999, 76-77.

⁵⁰⁹ WARMINGTON 1968, 289-293. Un'ulteriore considerazione potrebbe essere quella secondo cui Cartagine poteva costituire un possibile catalizzatore di elementi di disturbo generalmente diffusi (ad es. l'*Hispania*): GABBA 1990, 231.

Romani, avevano esasperato a tal punto gli animi dei Cartaginesi da indurli ad attaccare il vicino numida, contravvenendo alla clausole del trattato di pace con Roma del 201, riportandone peraltro una pesante sconfitta. Ogni tentativo di riconciliazione fu vano, soprattutto a seguito dell'ingiunzione di spostare la città a dieci miglia dal mare⁵¹⁰.

Certo l'accaduto fu visto – e preparato – a Roma come l'occasione migliore per chiudere definitivamente i conti con la storica rivale. Le prime operazioni vennero affidate ai consoli Marco Manilio e Lucio Marcio Censorino, ma la svolta si ebbe con l'elezione a console, nonostante non avesse ancora raggiunto l'età legale, di Publio Cornelio Scipione Emiliano⁵¹¹, già distintosi per valore e capacità strategiche nella fase precedente dell'assedio, quando rivestiva la carica di tribuno militare. Giocarono senz'altro a suo favore le suggestioni evocate dall'illustre parente, l'Africano. Egli poté quindi ottenere l'assegnazione *extra sortem* della provincia d'Africa. Giuntovi nel 147 a. C., dapprima ripristinò la disciplina, indi s'impossessò del suburbio di Cartagine chiamato Megara. Successivamente, circondato e isolato l'istmo con una serie di terrapieni, anche allo scopo di intercettare i rifornimenti provenienti dal mare, cominciò l'assedio vero e proprio, che fu lungo e difficile. Dopo alcuni insuccessi nella zona del porto, un passo decisivo fu la presa di *Nepheris*, la piazzaforte da cui gli alleati africani fornivano a Cartagine aiuti militari e derrate. La capitale cartaginese si ritrovò così completamente isolata, sia per l'azione dei Romani, sia per il sopraggiungere dell'inverno, stagione in cui, com'è noto, la navigazione s'interrompeva. Scipione, con l'aiuto di Lelio, poté così prendere il porto interno, detto *Cothon*, per poi volgersi a *Byrsa*, la parte più munita dell'abitato.

Mi sembra verosimile porre l'*evocatio* di Giunone Celeste in questo momento dell'assedio, sia perché precedente l'attacco alla città vera e propria, sia per l'episodio relativo al tempio di Apollo⁵¹². Al mattino infatti, 4000 soldati freschi – potremmo forse pensare a delle truppe scelte come quelle di Camillo⁵¹³ – saccheggiarono quel tempio, facendo man bassa di tutto l'oro di cui l'edificio sacro era ricco e distruggendo la statua del dio. Tale atto fu giudicato possibile presumibilmente perché gli dèi avevano ormai abbandonato la città, di fatto «desacralizzata», anche se esso non mancò di essere considerato eccessivo per l'accanimento sul simulacro, letteralmente fatto a pezzi per essere spogliato del suo

⁵¹⁰ App. VIII 80 e 93; Polyb. XXXVI 3 sgg.

⁵¹¹ Cfr. ASTIN 1967, 70 sgg.

⁵¹² App. VIII 19, 127.

⁵¹³ Cfr. par. prec.

rivestimento aureo⁵¹⁴. Inoltre si oltrepassava il confine delle mura, che i Romani potevano considerare sacro sul modello del loro pomerio⁵¹⁵.

Entrati nell'abitato, i soldati iniziarono un massacro che durò sei giorni e sei notti, concluso il settimo giorno con il sacrificio degli ultimi Cartaginesi e dei disertori romani, che incendiarono il tempio di *Eshmun* (dio interpretato come Esculapio), trovandovi la morte. Cartagine fu saccheggiata per giorni, distrutta dalle fondamenta, votata agli dèi inferi e sulle sue rovine fu tracciato un solco in cui venne sparso del sale, a significare che il luogo sarebbe dovuto rimanere per sempre sterile e deserto. Scipione celebrò a Roma il trionfo più splendido visto sino ad allora, ostentando nel corteo l'immenso bottino di guerra, tra cui spiccavano anche numerose statue e le offerte votive raccolte dai Cartaginesi in tutte le loro conquiste⁵¹⁶.

Lo schema conquista - *evocatio* - *devotio* è apparso ad alcuni studiosi, come si è visto nel paragrafo precedente, un duplicato di quello incontrato per la presa di Veio. Ciò ha portato a supporre che il racconto della conquista di Cartagine e le imprese degli Scipioni (Africano ed Emiliano), abbiano fornito il modello per il racconto liviano della guerra romano-veiente e per alcuni tratti della figura di Camillo. Gli elementi che conducono in questa direzione sono più d'uno: la celebrazione di un'*evocatio*; l'assedio e la caduta di una città-simbolo di un'intera civiltà, con tutte le conseguenze «epocali» che ne deriveranno; l'affidamento *ex lege* del potere ad una sola persona; il timore, all'indomani della caduta della città rivale, che lo stesso sarebbe potuto accadere anche a Roma⁵¹⁷; la celebrazione di una *devotio hostium*, anche se in realtà Veio fu solo saccheggiata e non distrutta. I parallelismi non devono tuttavia esaurire la complessità della figura di Furio Camillo, che risente dell'influenza anche di elementi di diversa provenienza.

Dinanzi alle mura di Cartagine, in un clima di rinnovato interesse e valorizzazione del patrimonio religioso avito⁵¹⁸, fu dunque celebrata un'*evocatio* di cui, grazie ai *Saturnalia* di Macrobio, conserviamo il testo integrale, assieme a quello della c.d. *devotio hostium*.

Vale la pena riportarlo per intero: "*Excessere omnes adytis arisque relictis / di, quibus imperium hoc steterat*" [Aen. II 351-352] *et de vetustissimo Romanorum more et de occultissimis sacris vox prolata est. Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium, eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos, quod aut aliter*

⁵¹⁴ Cfr. Val. Max. I 1, 18: *Acer etiam sui numinis vindex Apollo, qui Karthagine a Romanis oppressa veste aurea nudatus id egit ut sacrilegae manus inter fragmenta eius abscisae invenirentur.*

⁵¹⁵ Cfr. CATALANO 1978, 543-544.

⁵¹⁶ Alcuni di questi oggetti furono restituiti ai legittimi proprietari: fonti in ASTIN 1967, 76-77.

⁵¹⁷ Cfr. PICCIRILLI 1980, 429.

⁵¹⁸ Cfr. RAWSON 1973.

urbem capi posse non crederent, aut etiam, si posse, nefas aestimarent deos habere captivos. Nam propterea ipsi Romani et deum, in cuius tutela urbs Roma est, et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt. Sed dei quidem nomen non nullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum et ideo vetusta persequentibus, quicquid de hoc putatur, innotuit. Alii enim Iovem crediderunt alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat, alii autem quorum fides mihi videtur firmior, Opem Consivam esse dixerunt. Ipsius vero urbis nomen etiam doctissimis ignoratum est, caventibus Romanis, ne quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi quoque hostili evocatione paterentur, si tutelae suae nomen divulgaretur. Sed videndum ne quod non nulli male aestimaverunt nos quoque confundat opinantes uno carmine et evocari ex urbe aliqua deos, et ipsam devotam fieri civitatem. Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii vetustissimo libro repperisse professus est. Est autem carmen huius modi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: “Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti, precor venerorque veniamque a vobis peto, ut vos populum civitatemque Carthaginiensem deseratis, loca templa sacra urbemque relinquatis, absque his abeatis, eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis templa sacra urbs acceptior probatorque sit, mihi que populo Romano militibusque meis propitii sitis, ut sciamus intellegamusque. Si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum”. In eadem verba hostias fieri oportet auctoritatemque videri extorum, ut ea promittant futura. Urbes vero exercitusque sic devoventur iam numinibus evocatis, sed dictatores imperatoresque soli possunt devovere his verbis: «Dis pater, Veiovis, Manes, sive quo alio nomine fas est nominare, ut omnes illam urbem Carthaginem exercitumque quem ego me sentio dicere fuga formidine terrore compleatis quique adversum legiones exercitumque nostrum arma telaque ferent, uti vos eum exercitum eos hostes eosque homines urbes agrosque eorum et qui in his locis regionibusque agris urbibusque habitant abducatis, lumine supero privetis exercitumque hostium urbes agrosque eorum quos me sentio dicere, uti vos eas urbes agrosque capita aetatesque eorum devotas consecratasque habeatis ollis legibus quibus quandoque sunt maxime hostes devoti. Eosque ego vicarios pro me fide magistratuque meo pro populo Romano exercitibus legionibusque nostris do devoveo, ut me meamque fidem imperiumque legiones exercitumque nostrum qui in his rebus gerundis sunt bene salvos siritis esse. Si haec ita faxitis ut ego sciam sentiam intellegamque, tunc quisquis votum hoc faxit ubiubi faxit recte factum esto ovibus atris tribus: < te,> Tellus mater, teque, Iuppiter, obtestor». Cum Tellurem

dicit, manibus terram tangit; cum Iovem dicit, manus ad caelum tollit; cum votum recipere dicit, manibus pectus tangit. In antiquitatibus autem haec oppida inveni devota: Stonios†, Fregellas, Gavios, Veios, Fidenas; haec intra Italiam, praeterea Carthaginem et Corinthum, sed et multos exercitus oppidaque hostium Gallorum Hispanorum Afrorum Maurorum aliarumque gentium quas prisci loquuntur annales. Hinc est ergo quod propter huius modi evocationem numinum discessionemque ait Vergilius: «excessere omnes adytis arisque relictis di», et ut tutelares designaret, adiecit «quibus imperium hoc steterat». Utque praeter evocationem etiam vim devotionis ostenderet, in qua praecipue Iuppiter, ut diximus, invocatur, ait: «... ferus omnia Iuppiter Argos / transtulit» [Aen. II 326-327]⁵¹⁹.

Lo scrittore, per sua stessa ammissione, attinse al quinto libro delle *Rerum reconditarum* di Sammonico Sereno⁵²⁰, a loro volta debentrici dell'opera di un certo Furio, verosimilmente Lucio Furio Filo, intimo amico di Scipione⁵²¹. Questi fu forse anche uno degli *auctores* non specificati in cui Verrio Flacco trovò le notizie sull'*evocatio* riportate da Plinio⁵²² ed utilizzate presumibilmente anche da Plutarco⁵²³ e Sammonico⁵²⁴. Si è proposto anche il nome di Cornelio Labeone, esperto di *Etrusca disciplina*, vissuto nel III sec. d. C.⁵²⁵

Da questo o da altri testi molto probabilmente lo stesso Virgilio conobbe il rito dell'*evocatio*. Infatti sia il commento di Servio, sia la trattazione più esauriente di Macrobio, hanno come punto di partenza il medesimo passo virgiliano (Aen. II 351-352): *Excessere omnes adytis arisque relictis / di, quibus imperium hoc steterat*⁵²⁶. Il vate mantovano poteva aver certamente rinvenuto un episodio analogo in Omero⁵²⁷, ma non è da escludere una conoscenza più diretta del rito alla luce degli eventi relativi all'assedio di Perugia del 40 a. C., in cui fu con tutta probabilità evocata la divinità tutelare della città, *Iuno Perusina*⁵²⁸. Di più, la conoscenza poteva essere di prima mano poiché responsabile dell'evocazione della dea fu

⁵¹⁹ Macr. *Sat.* III 9, 1-15. Su Macrobio, cfr. CRACCO RUGGINI 1979, 36, n. 91; PASCHOUD 1993, 709; sulla cronologia, in rapporto anche alla figura di Servio, cfr. PELLIZZARI 2003, 5, 15 sgg.

⁵²⁰ Su Sammonico Sereno, in particolare nell'opera di Macrobio, cfr. RAWSON 1973, 169.

⁵²¹ Cfr. par. prec.

⁵²² *N. h.* XXVIII 18; cfr. KÖVES-ZULAUF 1972, 88.

⁵²³ *Q. R.* 61.

⁵²⁴ RAWSON 1973, 169.

⁵²⁵ GUITTARD 1998b, 64.

⁵²⁶ Serv. *Ad Aen.* II 351; Macr. *Sat.* III 9, 1 e 14; cfr. ANSALDI 1743, 4: *Macrobbii testimonio, nemo Marone nitide ac evidenter magis ad vetustissimum & occultissimum hoc sacrum respexit. Ille siquidem Trojae obisidionem & incendium, in Æneae narratione Didoni facta, Romano more, describens, victos non modo memorat Deos captos Penates, verum & quum jam moenia armatus hostis haberet, sese in arma praecipitem ferrentem Æneam, extremamque ad ultionem Socios ita hortantem inducit: "Iuvenes fortissima frustra Pectora, si vobis audentem extrema cupido Certa sequi quae sit rebus fortuna, videtis. Excessere omnes adytis arisque relictis Dii, quibus imperium hoc steterat". Cfr. Serv. *Ad Aen* II 244: (...) Sane si peritiam Vergilii diligenter intendas, secundum disciplinam carminis Romani quo ex urbibus hostium deos ante evocare solebant hoc dixit; erant enim...*

⁵²⁷ Cfr. ad es. *Om. II.* XXII 213.

⁵²⁸ SORDI 1993.

Augusto in persona. Anche l'etrusco Mecenate poteva essere ben informato circa lo svolgimento dei fatti, la cui eco e la cui portata, già di per sé notevoli – basti ricordare come molti (antichi e moderni) parlino in proposito di simbolo della fine del *nomen Etruscum*⁵²⁹ – potevano rivestire un particolare interesse per Virgilio, orgoglioso della sua romanità ma ben consapevole allo stesso tempo delle origini etrusche della città nei pressi della quale era venuto al mondo⁵³⁰.

Non sembra comunque giustificato nutrire eccessivi dubbi sulla storicità dell'*evocatio* verificatasi a Cartagine al termine della terza guerra punica⁵³¹, così come è stato fatto tra gli altri dal Wissowa⁵³², seguito da Latte⁵³³, Pfister⁵³⁴ e Gabba⁵³⁵, i quali, sulla base della mancanza di tracce del culto di Giunone Celeste a Roma prima di Settimio Severo, ritengono la tradizione sull'*evocatio* una leggenda tarda⁵³⁶.

Anzitutto, Scipione si dimostrò scrupoloso osservatore delle tradizioni religiose considerate come autenticamente romane⁵³⁷, avendo in questo campo degli illustri modelli: Lucio Emilio Paolo e Publio Cornelio Scipione, entrambi auguri, il secondo anche membro del collegio dei Sali⁵³⁸. Numerose cerimonie scandirono le varie fasi del conflitto: una delle più importanti fu la cosiddetta *devotio hostium*, la *consecratio* della città alle divinità inferi⁵³⁹. Nello specifico, anche se le uniche testimonianze della celebrazione di un'*evocatio* di fronte a Cartagine sono tarde, e manca una menzione in un testimone oculare quale Polibio (la sua narrazione ci è giunta in frammenti, ma è alla base del testo di Appiano), ben attestata è invece la celebrazione del rito che consentiva di radere al suolo un centro urbano, e ciò era possibile solo se gli dèi lo avevano abbandonato, quasi sempre perché evocati⁵⁴⁰.

Vi sono poi ragioni più propriamente linguistiche, legate alle caratteristiche del *carmen evocationis*, così come ci è stato tramandato da Macrobio. Per quanto sia stata avanzata la possibilità che esso possa costituire un nuovo assemblaggio da materiale preesistente,

⁵²⁹ *Ibid.*, 191-192.

⁵³⁰ *Aen.* X 198 sgg.; cfr. Plin. *N. h.* III 130; PERRET 1952, 7-8.

⁵³¹ Cfr. PICARD 1954, 101.

⁵³² WISSOWA 1912², 374.

⁵³³ LATTE 1960, 125, n. 2 e 346, n. 4.

⁵³⁴ PFISTER 1966, 1162.

⁵³⁵ GABBA 1990, 233, n. 133.

⁵³⁶ Motivi di perplessità anche in RAWSON 1973, 169-172.

⁵³⁷ Cfr. RAWSON 1973, 164-166; BERTI 1990, 71-72.

⁵³⁸ Cfr. Plut. *Aem.* 3, 1 sgg.; Liv. XL 42, 13; XXXVII 33, 7; Polyb. XXI 13, 10.

⁵³⁹ Ma cfr. VERSNEL 1976, 405.

⁵⁴⁰ Su delle possibili eccezioni, cfr. *infra*.

comunque antico⁵⁴¹, sembra infatti ormai un dato acquisito quello relativo alla sua autenticità e arcaicità⁵⁴².

Carmen è qui inteso nel senso di «formula composta di certe parole ad un certo scopo»⁵⁴³, spesso a carattere ritmico⁵⁴⁴, anche se il passo successivo alla sfera del vaticinio, ma soprattutto del maleficio (*excantatio*) è assai breve⁵⁴⁵. Esso costituiva anzitutto la componente più importante del più complesso rituale dell'*evocatio*. Macrobio ne fornisce alcune definizioni: *mos vetustissimus, Romanus, arcanus, multis ignotus* e annoverabile tra gli *occultissima sacra*⁵⁴⁶. Si fa riferimento dunque ad un rito ritenuto molto antico, con la componente di indeterminatezza che ciò comporta (*arcanus*), ma allo stesso tempo con una marcata componente «attiva» di segretezza per evitare che altri ne facessero un uso potenzialmente dannoso, principalmente ai danni della stessa Roma⁵⁴⁷. Esso è ritenuto inoltre come autenticamente romano⁵⁴⁸.

Il *carmen* era quasi sicuramente custodito dai pontefici. Possiamo affermare ciò *in primis* per la menzione di una *disciplina carminis Romani* con il quale i Romani evocavano gli dèi dalle città nemiche⁵⁴⁹. Il termine *disciplina* ha qui il valore di *doctrina, scientia, sapientia, peritia, experientia*; può averne anche uno più vincolante di *leges civitatis*⁵⁵⁰. Ci si riferisce dunque ai possessori di conoscenze tecniche specifiche in campo religioso, gli stessi che ai primordi della storia di Roma erano competenti anche in campo giuridico⁵⁵¹: [*ius civile*] *per multa saecula inter sacra caerimoniasque deorum immortalium abditum solisque pontificibus notum*⁵⁵². La conferma arriva da Plinio, secondo il quale l'*evocatio* era un *sacrum* ancora ben conosciuto al suo tempo e custodito *in pontificum disciplina*⁵⁵³. Il riferimento ai pontefici è rafforzato pure dalla doppia menzione che fa Servio, subito dopo aver parlato dell'*evocatio*, prima del *ius pontificale* (e di un rito analogo, l'*exauguratio*)⁵⁵⁴, poi della

⁵⁴¹ VERSNEL 1976, 387.

⁵⁴² ENGELBRECHT 1902; CATALANO 1965, 25, n. 41; VERSNEL 1976, 379 sgg.; COARELLI 1988a, 405-406; DUMÉZIL 2001², 369-370.

⁵⁴³ Per tutti i significati, cfr. *LTL* s.v. Per vari esempi di *carmina*, cfr. APPEL 1909, 8 sgg.

⁵⁴⁴ HICKSON HAHN 2007, 236.

⁵⁴⁵ FYNTIKOGLU - VOUTIRAS 2005, 154; HICKSON HAHN 2007, 236. Sull'*excantatio* cfr. BASANOFF 1947, 34-37; ERNOUT 1964; BAISTROCCHI 1987, 251-258; RIVES 1995.

⁵⁴⁶ *Sat.* III 9, 1-2. Cfr. ORESTANO 1989, 31-32.

⁵⁴⁷ Cfr. MONTANARI 1994, 11; *infra*, parr. 6.1-6.4.

⁵⁴⁸ Cfr. ANSALDI 1743, 33: *Heinc statim videt quisque, vehementiori erui momento, numquam usu habitam apud Orientales, Graecosque Tutelarium Numinum, hostilium in Oppugnationibus Urbium evocationem. Ibid.*, 34: *verum ars eos [scil. Deos] evocandi propria fuit Romanorum.*

⁵⁴⁹ *Serv. Ad Aen.* II 244.

⁵⁵⁰ *TLL* s.v.

⁵⁵¹ *Liv.* I 20, 5; cfr. NORTH 1990, 563; CRIFÒ 2000³, 187 sgg.

⁵⁵² *Val. Max.* II 5, 2.

⁵⁵³ *Plin. N. h.* XXVIII 18.

⁵⁵⁴ Cfr. par. prec.

preghiera rivolta da loro a Giove Ottimo Massimo con la formula precauzionale *sive quo alio nomine te appellari volueris*⁵⁵⁵.

L. Peppe riconosce nel *carmen* la lingua tipica di fine III sec. - prima metà del II sec. a. C. innanzitutto per la grande somiglianza con la preghiera pronunciata da Scipione l'Africano a Lilibeo nel 204 a. C.⁵⁵⁶ Quanto a quest'ultima, la datazione è stata effettuata sia sulla base di considerazioni linguistiche (ad es. l'uso del raro *verrunicare*) sia di contenuto, come la presenza del sintagma *populus plebesque*, il cui unico precedente ricorre nei *carmina Marciana*. Egli propone quindi di datare il *carmen devotionis* all'avanzato III sec. e il *carmen evocationis* tra gli inizi del II sec. e il 146 a. C., sia pure con i possibili ammodernamenti morfologici.

Si deus si dea est, cui populus civitasque Charthaginienis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populique tutelam recepisti.

L'*invocatio* costituisce un momento essenziale nel rapporto con la divinità, in cui l'orante ne pronuncia il nome per richiamarne l'attenzione su quanto ci si accinge a chiederle⁵⁵⁷. In questo caso troviamo al posto del teonimo la formula precauzionale *si(ve) deus si(ve) dea*. Essa sarà esaminata nel capitolo successivo in rapporto alla divinità ad essa più intimamente legata, il *genius*, così come ci si soffermerà sull'evidente riferimento a due divinità diverse, una invocata con *si deus si dea*, l'altra con *ille*. Basti qui accennare che, a mio parere, ci si rivolge da una parte al nume tutelare «presupposto» ed «immanente» del luogo, il *genius loci*, dall'altra alla divinità «scelta» in un momento successivo per proteggere la città, in questo caso *Tanit-Iuno Caelestis*⁵⁵⁸.

⁵⁵⁵ Serv. *Ad Aen.* II 351.

⁵⁵⁶ Liv. XXIX 27, 2-4: «*Divi divaeque*», inquit, «*qui maria terrasque colitis, vos precor quaesoque, uti, quae in meo imperio gesta sunt geruntur postque gerentur, ea mihi, populo plebique Romanae, sociis nominique Latino, qui populi Romani quique meam sectam, imperium auspiciisque terra mari <amnis>que secuntur, bene verruncentm eaque vos omnia bene iuvetis, bonis auctibus auxitis; salvos incolumesque victis perduellibus victores, spoliis decoratos, praeda onustos triumphantisque mecum domos reduces sistatis; inimicorum hostiumque ulciscendorum copiam faxitis; quaeque populus Carthaginensis in civitatem nostram facere molitus est, ea ut mihi populoque Romano in civitatem Carthaginensium exempla edendi facultatem detis*». Il Peppe ipotizza poi, sempre sulla base di questo confronto, che si possa individuare una linea politica degli Scipioni volta da una parte a diminuire la forza della nozione di *populus* recependo ove possibile nelle formule termini alternativi (*plebs*) o politicamente meno forti (*civitas*), dall'altra a sottolineare l'elemento individuale (*me meosque, militibusque meis*, etc.): cfr. PEPPE 1990, 331 sgg.

⁵⁵⁷ Cfr. GUITTARD 1998b.

⁵⁵⁸ Cfr. *infra*, par. 5.3.

Precor venerorque veniamque a vobis peto.

Subito dopo l'*invocatio*, così come accade di consueto nel *carmen*, seguono uno o più verbi designanti la preghiera⁵⁵⁹. Il verbo *precor* trae la sua origine dal linguaggio giuridico; ancora in Plauto l'uso del verbo *precari* è limitato alla sfera profana e si riferisce alla sfera semantica del «domandare»⁵⁶⁰. Tale considerazione urta solo apparentemente contro la presunta antichità del *carmen evocationis*: il «contratto» con gli dèi ha carattere pienamente giuridico oltre che religioso – attraverso il rito e il culto si preserva la *fides* del rapporto uomini-dèi. Sembra quasi superfluo inoltre aggiungere che, in verità, la distinzione tra i due piani non ha senso se applicata alla realtà romana, vista la loro compenetrazione in essa. Le cose cambieranno solo con l'avvento del Cristianesimo⁵⁶¹.

Le altre due componenti, *veneror* e *veniamque a vobis peto*, invece, più che a rapporti giuridici, si riferiscono ad un tipo di richiesta più vicina alla preghiera così come viene comunemente intesa, cioè un'elargizione ottenuta per condiscendenza divina, «gratuitamente»⁵⁶², una supplica, una preghiera «pura»⁵⁶³.

Anzitutto, Schilling ne ha dimostrato un'evoluzione diametralmente opposta rispetto a quella di *precari*: fino all'epoca imperiale il verbo è riservato esclusivamente agli dèi⁵⁶⁴. Nello specifico, *venerari* tradurrebbe l'appello alla divinità, il sollecitare il dio con una certa tecnica, mentre *venia* (**venus*) costituirebbe la risposta del dio all'orante, la sollecitazione soddisfatta, l'oggetto ottenuto⁵⁶⁵, anche se appare ormai forse un po' forzato assegnare ad entrambi un «accento irresistibile d'impresa magica e di supplica persuasiva»⁵⁶⁶.

Dumézil parla in proposito di *venus* come dello «sforzo per accattivare i sensi o per orientare la volontà altrui, sia, più spesso, il risultato vittorioso di questo sforzo, la conquista senza violenza»⁵⁶⁷; secondo la valenza del verbo al medio in vedico – «vincere» – l'uomo non costringe o men che meno vincola gli dèi, bensì: «si sforza di conquistarli, di orientarli verso il proprio desiderio, con più affabilità, familiarità e rispetto di quanto non facciano le preghiere patteggiate del tipo “do ut des”»⁵⁶⁸.

⁵⁵⁹ Cfr. GUITTARD 1980. In generale sulla preghiera, cfr. FLASCHE 1990.

⁵⁶⁰ SCHILLING 1954, 54; cfr. FYNTIKOGLU - VOUTIRAS 2005, 153-154.

⁵⁶¹ Cfr. ad es. PETTAZZONI 1966b.

⁵⁶² Cfr. MONTANARI 1976, 191 sgg., sulla ricerca della *venia* elargita da *Venus Erycina* durante la seconda guerra punica.

⁵⁶³ DUMEZIL 1987a, 238; cfr. FYNTIKOGLU - VOUTIRAS 2005, 154.

⁵⁶⁴ SCHILLING 1954, 37-59; cfr. DUMÉZIL 1987a, 231-238.

⁵⁶⁵ *Venia* è termine propriamente pontificale: Serv. *Ad Aen.* I 519.

⁵⁶⁶ SCHILLING 1954, 55-56, che parla anche di «aspetto magico della *captatio benevolentiae*» (*ibid.* 56, n. 1). Cfr. BASANOFF 1947, 33.

⁵⁶⁷ DUMÉZIL 1987a, 235-236.

⁵⁶⁸ *Ibid.*, 236; cfr. *infra*.

*Ut vos populum civitamque Carthaginensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis absque his abeat, eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis*⁵⁶⁹, *proditique Romam ad me meosque veniatis nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatorque sit, mihique populoque Romano militibusque meis propitii sitis.*

L'elemento fisico nell'*evocatio* viene indicato con *loca templa sacra urbs*, mentre quello personale con *populus* e *civitas*; il punto di riferimento romano invece è indicato prima con *Romam ad me meosque*, poi con *mihique populo Romano militibusque*⁵⁷⁰. *Civitas* indica qui la *multitudo hominum*, vale a dire tutta la popolazione cittadina⁵⁷¹.

Agli dèi di Cartagine viene richiesto di infondere nella popolazione *metus*, *formido* e *oblivio*. La *formido* è il timore che si prova davanti ad un simbolo, una presenza, ma anche timore religioso; il *metus* è la paura, in più di un senso⁵⁷². Gli abitanti, nonostante il pericolo imminente, si trovavano in questo momento ancora al sicuro all'interno delle mura. Dopo la conquista e ormai alla mercè dell'esercito romano il *metus* si trasformerà nella *devotio in terror*, una paura più profonda perché accompagnata da tremore, pallore e battito dei denti⁵⁷³.

Quanto all'*oblivio*, si può intendere una «dimenticanza» delle divinità tutelari da parte della popolazione, sia dovuta alla paura e allo stato miserevole in cui ci si trovava, sia infusa dalle divinità stesse, come ha ritenuto Dumézil⁵⁷⁴. Secondo lo studioso francese, nell'economia del rito una parte rilevante sarebbe stata giocata dalla necessità per gli dèi di non venir meno alla *fides* nei confronti dei loro fedeli, per rompere la quale avrebbero appunto indotto negli animi di questi *metus*, *formido* e *oblivio*. Quest'ultima avrebbe comportato un ripudio dei *tuti* nei confronti dei *tutores*, liberandoli da qualsivoglia obbligo di natura "contrattuale" e consentendo loro di abbandonare la vecchia dimora in favore di Roma.

Tale tesi è tuttavia a mio parere fondata su un presupposto errato, che cioè la divinità, se avesse rifiutato l'invito del generale romano ad agire in questo modo, sarebbe stata presa prigioniera assieme alla città protetta. Come si avrà modo di vedere nel caso di *Minerva*

⁵⁶⁹ Cfr. Serv. *Ad Aen.* II 244: *INSTAMUS TAMEN subaudiendum "quamquam sonitum dederunt, tamen instamus". INMEMORES improvidi, aut non memores oraculorum. Quidam inmemores "dementes" accipiunt, quoniam memoria in mente consistit. Sane si peritiam Vergilii diligenter intendas, secundum disciplinam carminis Romani quo ex urbibus hostium deos ante evocare solebant hoc dixit; erant enim inter cetera carminis verba haec, eique populo civitatieque metum, formidinem, oblivionem iniciatis; unde bene intulit inmemores caecique furore, tamquam quos dei perdiderant.*

⁵⁷⁰ PEPPE 1990, 329-330.

⁵⁷¹ Gell. *N. A.* XVIII 7, 5; cfr. PEPPE 1990, 334, n. 101.

⁵⁷² Cfr. PEPPE 1990, 338.

⁵⁷³ Cic. *Tusc.* IV 8, 19.

⁵⁷⁴ DUMÉZIL 1985, 141 sgg.

Capta, infatti, gli dèi non potevano essere prigionieri, se non da altri dèi o comunque con il determinante aiuto degli stessi; nel resto dei casi il dio agiva di propria iniziativa⁵⁷⁵.

Alla luce del suo punto di vista, Dumézil propende dunque per la lezione *proditi* (la parola è corrotta nel testo), interpretandola come «abbandonati» perché «dimenticati», facendolo derivare non da *pro-dere*, bensì da *prod-ire*⁵⁷⁶. Successivamente, gli dèi dovranno trovare maggiormente graditi i *loca*, i *templa* e i *sacra*, ma soprattutto la città che li accoglierà, Roma, ed essere *propitii*⁵⁷⁷ al generale, al popolo romano e ai soldati.

Si ita feceritis, ut sciamus intellegamusque, voveo vobis templa ludosque facturum.

Se gli dèi manifesteranno in modo chiaro l'accettazione del voto, esaudendo la richiesta contenutavi, riceveranno quale ringraziamento templi e giochi.

Un dato da sottolineare con forza è che, anche se gli obblighi rituali venivano portati a termine alla perfezione e senza errori e il voto apparentemente era accettato, ciò non comportava necessariamente l'obbligo da parte della divinità di esaudirlo⁵⁷⁸. Il contratto era stipulato tra due controparti assolutamente non sullo stesso piano, non dunque bilaterale in senso proprio: il modello che forse può avvicinarsi di più a questo rapporto è quello intercorrente tra *patronus* e *cliens*⁵⁷⁹. L'uomo non era in condizione di esigere alcunché né di forzare la divinità ai suoi voleri, come non si verificava completamente neanche per le formule c. d. «magiche» dell'*excantatio* e della *defixio*⁵⁸⁰. L'eventuale rottura non era certo imputata al dio, bensì a demeriti umani, unica causa dell'ira divina e della conseguente rottura della *pax deorum*.

Da qui l'importanza e il potere attribuito alla parola, non per costringere, ma per assolvere correttamente senza errori o approssimazioni alla propria parte nel dialogo con l'essere divino⁵⁸¹. Solo la controparte umana, secondo il diritto divino, era obbligata a mantenere gli impegni presi all'atto della pronuncia del *votum*, rimanendo *voti reus* o *voti*

⁵⁷⁵ Cfr. *infra*, par. 2.5.

⁵⁷⁶ DUMEZIL 1985, 142-143; cfr. HEUSSLER 1979. Da respingere la lezione *propitii* al posto di *proditi*: cfr. ENGELBRECHT 1902, 481.

⁵⁷⁷ Anche quest'ultimo termine ha generato dei dubbi e di conseguenza altre proposte d'interpretazione, quali *propositi* e *praepositi*: cfr. RAMMINGER 1986.

⁵⁷⁸ Cfr. NORTH 1990, 569; BLOMART 1997, 99; MONTANARI 2001, 182; FYNTIKOGLU - VOUTIRAS 2005, 157; RÜPKE 2007a, 4.

⁵⁷⁹ NORTH 1990, 570, che vede in questo rapporto la caratteristica di «una transazione di tipo quasi-giuridica» (*sic*); cfr. GRIMAL 1948, 176.

⁵⁸⁰ Cfr. tra gli altri DUMÉZIL 2001², 370; GRAF 2005; GRAF - FOWLER - NAGY 2005.

⁵⁸¹ FYNTIKOGLU - VOUTIRAS 2005, 161.

(*voto*) *damnatus*⁵⁸² sino alla *dedicatio*, la consegna pubblica al dio⁵⁸³. La sola libertà che aveva l'uomo era di non offrire alla divinità quanto pattuito se il voto non veniva esaudito⁵⁸⁴.

Anche l'espressione *do ut des*, che spesso ricorre nei testi, va dunque applicata correttamente⁵⁸⁵, tenendo sempre a mente il margine d'azione e di libertà riservato alla divinità. Potremmo al massimo concedere un certo grado di «seduzione» alla proposta da parte dell'uomo⁵⁸⁶, ma nulla di più: altrimenti, non vi sarebbe alcuna differenza rispetto ad una formula magica⁵⁸⁷. I Romani godevano del favore degli dèi perché ad essi sottomessi: *Dis te minorem quod geris, imperas: hinc omne principium, huc refer exitum*⁵⁸⁸.

In eadem verba hostias fieri oportet auctoritatemque videri extorum, ut ea promittant futura.

Mentre si pronuncia il *carmen evocationis*, si devono sacrificare delle vittime, anche se non meglio specificate (a differenza di quanto accadrà per il *c. devotionis*); il plurale *hostias* va riferito verosimilmente all'esigenza di una corretta *litatio* e alla ripetizione del sacrificio in caso di vittime non adatte⁵⁸⁹.

Il momento dell'esame degli *exta* – in particolare, presumibilmente, del *caput iocineris*⁵⁹⁰ – è importante almeno quanto la pronuncia del *carmen*. Esso viene effettuato secondo le regole dell'*extispicina* etrusca⁵⁹¹, altro dato indicativo circa la verosimile vetustà del testo tramandatoci da Macrobio (senza volerci pronunciare su un'origine etrusca del rito)⁵⁹². L'esame delle viscere costituisce la prima e più importante conferma della buona disposizione del dio; come abbiamo visto sopra, vi potevano essere successivamente altri momenti, come la riuscita della conquista, una preghiera e/o un sacrificio dinanzi alla statua di culto e il buon esito del trasporto di questa a Roma.

All'esame degli *exta* è riferito un termine particolare, *auctoritas*. Come si è visto sopra in merito all'episodio del ratto degli *exta*, il senso che compare nelle XII tavole è quello di

⁵⁸² Cfr. WISSOWA 1912², 382; RÜPKE 2004, 180-183. Gli dèi potevano anche sollecitare lo scioglimento del voto con dei fulmini, detti *postularia fulgura*.

⁵⁸³ Sull'importanza del *votum* nella vita politica e religiosa romana, cfr. ORLIN 1997.

⁵⁸⁴ BELAYCHE 2007, 285.

⁵⁸⁵ Cfr. HOHEISEL 1990.

⁵⁸⁶ DUMÉZIL 2001², 370.

⁵⁸⁷ SABBATUCCI 1988, 137; cfr. LE GALL 1976, 521; MONTANARI 1993b, 271.

⁵⁸⁸ Hor. *Carm.* III 6, 5-6.

⁵⁸⁹ GUITTARD 1998b, 65.

⁵⁹⁰ *Ibid.*

⁵⁹¹ Cfr. WISSOWA 1912², 418-419; SCHILLING 1962; PALLOTTINO 1984⁷, 332 sgg.; TORELLI 1986, 210 sgg.; GUITTARD 1998b; MANSUELLI 1998, 107-108, 115-116, DUMÉZIL 2001², 551 sgg. BASANOFF 1947, 38, è invece dell'avviso che in questo momento non si proceda ad alcuna pratica di *extispicina*.

⁵⁹² Come ritiene ALVAR 1985, 262-263; *contra* GUITTARD 2002, 30; cfr. in generale GUITTARD 1998b.

«diritto di possesso»⁵⁹³. Tuttavia, in seguito, con la codificazione del rito, il significato diventa piuttosto quello di «garanzia» giuridico-religiosa dell'esaudimento della richiesta da parte del dio: la controparte umana ha fatto tutto quello che si poteva per ottenere l'assenso e la benevolenza della divinità; rimane solo da lanciare l'assalto alle mura civiche ed eventualmente, in un secondo momento, dedicare quanto pattuito. Se dunque di garanzia si parla, va esclusa la valenza di «pressione giuridica»⁵⁹⁴ – sostitutiva della costrizione “magica” dell'*excantator* – sia, in una certa misura, la già proposta perfetta equiparazione ad un contratto bilaterale: piuttosto «avis motivé» che impegna solo colui che propone il «contratto»⁵⁹⁵. Per tutte le considerazioni precedenti, inoltre, sfumerei l'asserzione del Guittard secondo cui è da escludere un cambiamento d'idea da parte della divinità⁵⁹⁶.

Infine, sono da segnalare anche le proposte degli studiosi circa il significato da assegnare all'espressione *ea promittant futura*. Basanoff ha proposto di riferirla agli *exta*, nel senso che le viscere donate al momento dell'*evocatio* costituiscono la garanzia di altri sacrifici futuri al dio e dunque del culto⁵⁹⁷. Grimal invece la riferisce a *verba*, spostando la «garanzia» alla recitazione del *carmen*⁵⁹⁸. Guittard, dal canto suo, è dell'avviso che si voglia intendere la «garanzia» divina che quegli eventi si verificheranno⁵⁹⁹.

Scipione non dedicò alcun tempio alla dea di Cartagine, forse per la mancata traslazione a Roma della statua. Tuttavia, è stato ipotizzato che il tempio ad Ercole eretto nel Foro Boario durante la censura esercitata nel 142 possa riferirsi al *votum* del *carmen evocationis*⁶⁰⁰. In effetti tra le divinità portate a Roma vi poteva benissimo essere stato anche il (semi)dio che i Greci assimilavano al *Melqart* fenicio e il cui culto aveva ricevuto un significativo incremento ad opera dei Barcidi⁶⁰¹. I rapporti tra Ercole-*Melqart* e *Tanit-Astarte* sarebbero d'altronde molto stretti, se si accetta l'identificazione, proposta da Coarelli, delle

⁵⁹³ Cfr. GUITTARD 1998b, 61.

⁵⁹⁴ BASANOFF 1947, 39.

⁵⁹⁵ GRIMAL 1948, 176.

⁵⁹⁶ GUITTARD 1998b, 66-67.

⁵⁹⁷ BASANOFF 1947, 39; dello stesso avviso BLOMART 1997, 99.

⁵⁹⁸ GRIMAL 1948, 175.

⁵⁹⁹ GUITTARD 1998b, 64-65: «il faut que soit constatée la garantie des entrailles de façon que ces entrailles assurent que ces événements se produiront».

⁶⁰⁰ BERTI 1990, 73.

⁶⁰¹ Cfr. PICARD 1964. Secondo BERTI 1990, 73, ulteriori indicazioni in questo senso sarebbero la popolarità di Ercole nelle dottrine pitagoriche, cui né l'Africano né gli Emilii erano estranei, e una deliberata *imitatio Paulli* dell'Emiliano, poiché proprio ad Ercole Emilio Paolo rivolse delle preghiere prima della battaglia di Pidna (Polyb. XXIX 18; Plut. *Aem.* XIX 2-3).

figure acroteriali della seconda fase del tempio arcaico nell'area di S. Omobono con queste due divinità⁶⁰².

Quel che è certo è che, secondo i termini del voto, Scipione indisse alla fine della guerra dei ludi di ringraziamento⁶⁰³; Orlin ipotizza che la mancata dedica di templi da parte degli Scipioni possa spiegarsi con la maggiore pubblicità offerta dai *ludi* al generale, per di più con molta meno enfasi sul ruolo del dio cui un eventuale tempio sarebbe stato dedicato⁶⁰⁴.

Quanto alla statua di Giunone Celeste, non possiamo asserire con certezza se sia stata trasportata a Roma, come avveniva solitamente a seguito di un' *evocatio*. Si possono fare due ipotesi, entrambe possibili, vale a dire: la statua fu trasportata a Roma e temporaneamente ospitata in un tempio, forse quello di Giunone Moneta⁶⁰⁵, indi riportata a Cartagine in occasione della fondazione della *colonia Iunonia Karthago* nel 123 a. C. da parte di Gaio Gracco⁶⁰⁶ *in solo dirutae Carthagini*⁶⁰⁷, oppure rimase in terra africana, in qualche sede provvisoria⁶⁰⁸. Margherita Guarducci ritiene che nel 146 a. C. si sia avuto un trasporto metaforico a Roma, cioè delle sole tradizioni e pratiche religiose⁶⁰⁹; di fatto i dati inducono a ritenere come certa la permanenza di Giunone Celeste nella sua città fino ad Elagabalo⁶¹⁰. Quanto all'iconografia, la dea era solitamente ritratta seduta in trono o a cavallo di un leone, con degli attributi caratteristici: fiore, colomba, crescente lunare e corona turrata, carattere distintivo delle divinità tutelari cittadine⁶¹¹.

Il nome della colonia, com'era accaduto poco più di cento anni prima nel caso di *Falerii*⁶¹², palesa la volontà di porre il nuovo abitato sotto la protezione della "sua" dea⁶¹³. Tuttavia, Giunone Celeste è in realtà il nome della dea al termine del processo di progressiva

⁶⁰² COARELLI 1988a, 233 (con ulteriore bibliografia). Sui rapporti tra Giunone ed Ercole, cfr. DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 188 sgg.; DURY-MOAYERS 1984, 84 sgg.

⁶⁰³ Liv. *Per.* 51; App. VIII 20, 135.

⁶⁰⁴ ORLIN 1997, 66-75.

⁶⁰⁵ LE GALL 1976, 523.

⁶⁰⁶ App. VIII 20, 136; cfr. CUMONT 1899, 1248; BASANOFF 1947, 66; ZECCHINI 1983, 152; BERTI 1990, 74-75; DELLA CORTE 1985, 757. A conferma di un sicuro trasferimento della statua a Roma, COARELLI 1988a, 406, adduce i paralleli di *Apollo Caelispex*, di Ercole e verosimilmente di *Iuppiter Africus*; egli non esclude neanche che in occasione della deduzione coloniale graccana potesse essere coinvolto un altro simulacro, diverso da quello originario.

⁶⁰⁷ Liv. *Per.* 60. Cfr. Hor. *Carm.* II 25-28: *Iuno et deorum quisquis amicior / Afris inulta cesserat impotens / tellure: victorum nepotes / rettulit inferias Iugurthae*; Ov. *Fast.* VI 37-46; RAWSON 1973, 171.

⁶⁰⁸ VERSNEL 1976, 383; HALSBERGHE 1984, 2204.

⁶⁰⁹ GUARDUCCI 1946-1948, 12.

⁶¹⁰ Cfr. *infra*.

⁶¹¹ HALSBERGHE 1984, 2214; LA ROCCA 1990, 856; BULLO 1997, 272.

⁶¹² *Liber col.* 217.

⁶¹³ HALSBERGHE 1984, 2209, ritiene invece che il nome della colonia sia stato all'origine della denominazione *Iuno Caelestis*.

interpretatio da parte dei Romani. All'altro capo vi è il nome propriamente cartaginese, *Tanit*, l'Astarte punica⁶¹⁴.

Essa era la divinità tutelare di Cartagine⁶¹⁵ e dal V-IV sec. a. C. aveva assunto anche il ruolo di dea suprema del *pantheon* cartaginese, a scapito di *Baal-Hammon*⁶¹⁶. Il tempio della dea, fondato secondo la tradizione da Didone⁶¹⁷, era il più importante della città e si trovava sull'acropoli, *Byrsa*; lo circondava un boschetto sacro⁶¹⁸. Altre sue denominazioni furono *Dea* (o *Diva*) *Caelestis*, *Virgo Caelestis* o semplicemente *Caelestis*⁶¹⁹.

L'identificazione con Giunone, se forse fu facilitata anche dalla tendenza delle divinità semitiche ad una poco accentuata individualizzazione⁶²⁰, dovette certo procedere in modo decisivo dall'essere la dea punica contemporaneamente divinità poliade⁶²¹, guerriera⁶²² e della fertilità⁶²³: se infatti quest'ultimo tratto, tipico di Astarte, consentiva di accostarla a divinità analoghe come Venere, Cerere, Fortuna, Bona Dea e Cibele (ma anche ad Atena e Diana per la verginità: da questa peculiarità forse pure l'alternanza *Iuno-Virgo*)⁶²⁴, tuttavia le sue caratteristiche, prese tutte insieme, portavano inevitabilmente ad identificarla con Giunone, l'unica dea del *pantheon* romano a possederle tutte allo stesso tempo⁶²⁵. Analogamente, Giunone era la suprema divinità femminile, paredra di Giove, così come *Tanit* lo era di *Baal-Hammon* e poi di Saturno⁶²⁶.

La variegata complessità dell'*interpretatio* di Giunone con *Tanit-Astarte* è offerta dagli straordinari e ormai celeberrimi rinvenimenti del tempio B di Pyrgi, in cui alla *Uni* del testo

⁶¹⁴ La bibliografia su *Tanit* è vasta: in generale si vedano CUMONT 1897; GIANNELLI 1942, 223; HALSBERGHE 1984; LA ROCCA 1990, 837-839. Una resa più fedele del nome sarebbe *Tinnit*: cfr. HALSBERGHE 1984, 2203. La divinità era anche nume tutelare di altre città o regioni: cfr. HALSBERGHE 1984, 2206. Su Astarte, cfr. BONNET 1996. Sul rapporto Astarte-Tanit a Cartagine, cfr. HUSS 1999, 93.

⁶¹⁵ CUMONT 1897, 1247-1248. Sull'importanza della dea si confronti l'affermazione di Ulpiano (*Lib. Sing. Regul. XXII 6*): *Deos heredes instituire non possumus ... nisi Caelestem Salinensem Carthagini*. Sul rapporto *Tanit-Astarte* a Cartagine, cfr. BONNET 1996, 97-105.

⁶¹⁶ HALSBERGHE 1984, 2205; HUSS 1999, 91-92. Secondo alcuni tale avvicendamento fu favorito dal carattere incruento del culto di *Tanit*, diversamente da quello di *Baal*: cfr. ZECCHINI 1983, 151. Su *Baal*, cfr. in generale XELLA 1991.

⁶¹⁷ Verg. *Aen.* I 446-449; Herod. V 6, 4.

⁶¹⁸ Ov. *Fast.* VI 45; Apul. *Met.* VI 388; Verg. *Aen.* I 441.

⁶¹⁹ Sugli altri titoli, cfr. CUMONT 1897; GUARDUCCI 1946-1948, 12-13; ZECCHINI 1983; HALSBERGHE 1984, 2204 sgg.; BULLO 1997.

⁶²⁰ CUMONT 1897, 1249; HALSBERGHE 1984, 2204.

⁶²¹ Spesso è ritratta con la corona turrata: BULLO 1997, 272; un'epigrafe di *Cirta* (*CIL VIII 6943*) la chiama *C. Fortuna* (= *Tyche*).

⁶²² Tratto questo probabilmente indigeno: ZECCHINI 1983, 150.

⁶²³ CUMONT 1897, 1249-1250; cfr. ZECCHINI 1983, 161.

⁶²⁴ CUMONT 1897, 1249; BULLO 1997, 270. Cfr. Apul. *Met.* VI 4: *Magni Iovis germana et coniuga ... quae te virginem vectura leonis caelo commeantem percolit ...*

⁶²⁵ GIANNELLI 1942, 223, ritiene invece che l'identificazione *Tanit-Giunone* a Roma non abbia riguardato l'aspetto poliadico. Cfr. BRELICH 1968, 143.

⁶²⁶ HALSBERGHE 1984, 2204-2205, anche sulla confusione e la compresenza dei diversi nomi ed appellativi.

etrusco corrisponde nel fenicio Astarte⁶²⁷. Se accettiamo inoltre la valenza uranica di Giunone Regina proposta dal Giannelli, avremmo un ulteriore punto di contatto tra la dea italiana e quella africana, vera *regina caelorum*⁶²⁸ (ma anche *pluviarum pollicitatrix*)⁶²⁹. Un rapporto con il regno potrebbe presumersi infine anche da un episodio dell'*Historia Augusta*, in cui Celso, un usurpatore africano dell'epoca di Gallieno, fu *peplo deae Caelestis ornatum*⁶³⁰.

Dopo la conquista di Cartagine, il culto di *Caelestis*, già diffuso nel Mediterraneo Centrale, specialmente nelle aree già sottoposte al dominio punico, si diffuse ulteriormente, giungendo sino in Britannia e in Dacia. Nel 46 a. C., a causa dell'adesione dell'Africa ai Pompeiani, venne meno il riferimento alla dea nel nome della città, per cui la colonia fu ribattezzata *Colonia Iulia Concordia Karthago*⁶³¹.

Si è supposto che proprio Cesare abbia dato impulso ad un processo di marginalizzazione della dea, supportando la ripresa del culto di *Baal* e relegandola in riva al mare, presso le saline, da cui l'epiteto *Salinensis*, o forse limitando i privilegi connessi con il culto⁶³². Augusto, in ogni caso, si preoccupò di continuare l'opera di rilancio della città, deducendo una nuova colonia di 6000 abitanti e riconoscendola *civitas libera*⁶³³. Secondo Carandini, tra la distruzione delle città punica e la fondazione della colonia augustea (29 a. C.) non vi sarebbe traccia di alcuna vita urbana, non potendosi addurre come prova di ciò la centuriazione⁶³⁴. In proposito, è interessante notare come per la *groma* per la *limitatio* delle centurie fu collocata sulla *Byrsa*, l'acropoli, in cui si trovava il tempio della *Caelestis*.

I primi documenti non letterari di un culto della dea a Roma si possono datare al I sec. d.C.⁶³⁵, mentre l'apice viene toccato tra il II e il III sec. d. C. Nel corso del II secolo le dediche alla dea aumentano notevolmente sia in numero sia in importanza: valga per tutti quella trovata a Roma, a NE dell'*Arx*, datata al 259⁶³⁶, importantissima tra l'altro perché ci consente di fissare il punto d'arrivo ideale del processo di identificazione di *Tanit* con Giunone: la costruzione del tempio dedicato alla dea. Molto indicativa è infatti la sua presunta ubicazione, il *mons Tarpeius*: ci troviamo dunque sul Campidoglio, più precisamente

⁶²⁷ Sul testo, cfr. da ultimo BATTAGLINI 2001. La bibliografia in merito è notevole. Si vedano a titolo esemplificativo: BLOCH 1968; BLOCH 1969; PYRGI 1970; BLOCH 1972; FERRON 1972; PALMER 1974, 43-50; DUMÉZIL 1980, 129-138; PICCIRILLI 1980, 424 sgg.; COLONNA 1981; DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 196 sgg.; PALLOTTINO 1984⁷, 270 sgg.; COLONNA 1984-1985; COARELLI 1988a, 231 sgg.; LA ROCCA 1990, 816.

⁶²⁸ GIANNELLI 1942, 223.

⁶²⁹ Tert. *Apol.* XXIII 6; cfr. *Aen.* I 80; IV 120 e 160 sgg.

⁶³⁰ *HA XXX Tyrann.* 29.

⁶³¹ Plut. *Caes.* 57; Paus. II 1, 2; C. Dio XLIII 50, 3; App. VIII 20, 136.

⁶³² ZECCHINI 1983, 152-153, 163.

⁶³³ App. VIII 20, 136; DELLA CORTE 1985, 757.

⁶³⁴ CARANDINI 1984, 53.

⁶³⁵ *CIL* VI 780; cfr. LA ROCCA 1990, 837; COARELLI 1988a, 406; sul culto in Italia, cfr. CUMONT 1897, 1248.

⁶³⁶ *CIL* VI 37170 = *ILS* 4438.

sull'arce, dalla parte del Foro Olitorio, dunque all'interno del pomerio⁶³⁷. L'iscrizione del 259, insieme ad altre due, inoltre, non sono state scoperte in giacitura primaria, quindi si è supposta una loro provenienza dall'*Arx*⁶³⁸. A questa potrebbe riportare anche il fatto che il tempio della dea a Cartagine era sede di un famoso oracolo: si volle dunque forse collegare la dea al luogo di culto della sua omologa, Giunone Moneta, da cui venivano presi gli *auguria*, *mutatis mutandis* gli "oracoli" romani⁶³⁹. Un ulteriore argomento a sostegno di questa ubicazione, invero alquanto debole, è fornito dal Basanoff, secondo cui la confusione di Valerio Massimo circa gli epiteti della dea di Veio, chiamata *Iuno Moneta*, insieme alla frase *sed ipsam caelo Iunonem petitam*, sarebbe l'esito della consapevolezza che anche *Iuno Caelestis* fu *petita* da Cartagine e di una conoscenza di una fonte che ne menzionava l'evocazione⁶⁴⁰.

Coarelli è invece dell'avviso che la posizione del sacello della dea vada connessa al *Capitolium*, più precisamente alle pendici del colle sovrastanti il *vicus Iugarius*, dalla parte dunque dell'area di S. Omobono⁶⁴¹. Ciò per vari motivi: il collegamento con *Iuppiter Africus*; l'epiteto di *praesentissimum numen loci montis Tarpei*, che ricorda l'analoga localizzazione del santuario capitolino della *Fortuna Primigenia*⁶⁴²; il legame degli Scipioni con il *Capitolium*. Egli ne conclude che fu quest'ultimo ad essere considerato in età imperiale come il *mons Tarpeius*. Ulteriore indicazione in questo senso sarebbe l'epiteto *triumphalis* attribuito alla dea in due iscrizioni: se per alcuni esso è un semplice termine culturale senza connessioni con il trionfo⁶⁴³, per Coarelli invece conferirebbe alla dea le caratteristiche di dea del trionfo e della vittoria, rimandando all'*evocatio* e al trionfo di Scipione⁶⁴⁴.

Un forte impulso al culto della dea giunse, e non a caso, dal primo imperatore africano, Settimio Severo⁶⁴⁵. In alcune monete, databili al 203-204, la dea simboleggia la città di Cartagine, cui l'imperatore conferì lo *ius Italicum*. Un episodio decisivo avvenne sotto il

⁶³⁷ Non dunque dalla parte dell'attuale *Ara Coeli*, interpretata dal Gatti come esito di *Ara Caelestis*: cfr. GUARDUCCI 1946-1948, 12 sgg.; LA ROCCA 1990, 837. Da escludere pertanto anche una connessione con l'*exoratio* della II guerra punica, come invece ritiene BASANOFF 1947, 65. Va detto infine che in età tarda dovette venir meno la rigidità circa l'impossibilità di erigere un tempio di una divinità straniera all'interno del pomerio: Iside ad esempio riceverà un tempio proprio sul Campidoglio: cfr. STAMBAUGH 1978, 595.

⁶³⁸ GUARDUCCI 1946-1948, 13 sgg.; CORDISCHI 1993, 207.

⁶³⁹ GUARDUCCI 1946-1948, 12; GIANNELLI 1993, 127. Sulle caratteristiche fondamentali della "divinazione" romana, cfr. in generale SANTI 2008. Per HALSBERGHE 1984, 2221, l'oracolo sarebbe un'innovazione romana.

⁶⁴⁰ BASANOFF 1947, 47.

⁶⁴¹ COARELLI 1988a, 406-407.

⁶⁴² CIL XIV 2852: *Tu, quae Tarpeio coleris vicina Tonanti*.

⁶⁴³ GUARDUCCI 1946-1948, 16.

⁶⁴⁴ Anche per gli epiteti conosciuti solo a Roma di *Invicta* (CIL VI 77-78) e di *Victrix* (CIL VI 756). Altro segnale in questo senso sarebbe per Coarelli i vari collegamenti tra *Caelestis* e la *Fortuna Redux*, quindi tra l'Astarte punica e quella che lo studioso considera un'altra divinità ad essa identica: COARELLI 1988a, 406-408.

⁶⁴⁵ HALSBERGHE 1984, 2210-2211.

regno di Elagabalo, che ordinò di portare nell'Urbe il simulacro di *Tanit*, al fine di celebrare sul Palatino le nozze tra la dea e il dio di Emesa⁶⁴⁶. Il tempio sul Campidoglio fu dunque restaurato o costruito per volere di questo imperatore, al fine di dare una degna dimora alla nuova consorte del nume di cui egli era *sacerdos amplissimus*⁶⁴⁷. La dea ricevette anche un culto pubblico, officiato da sacerdoti e sacerdotesse specifici, detti *canistrarii* e *sacrati*, probabilmente ordinati secondo una ben stabilita gerarchia⁶⁴⁸. Come si è accennato poco fa, sappiamo inoltre che il santuario africano di *Caelestis* ospitava un noto oracolo, attestato per la prima volta sotto il regno di Antonino Pio, in un periodo di ripresa e rinnovata espansione del culto della dea⁶⁴⁹. La fine del culto di *Caelestis* a Roma può essere messa in relazione con il saccheggio del tempio nel IV-V sec. d. C. per la costruzione di un altro edificio nel Foro Olitorio⁶⁵⁰. Il tempio di Cartagine fu distrutto nel 421, sotto Flavio Costanzo, alla luce dell'insuccesso dei tentativi di cristianizzarlo⁶⁵¹. Nel V secolo vi erano ancora alcuni fedeli della dea, tra cui una setta di *Caelicolae*⁶⁵².

Dopo che gli dèi sono stati evocati con successo e hanno abbandonato la loro dimora, si può procedere a *devovere* la città, cioè a consacrarla alle divinità inferi: alla distruzione "religiosa" della città, non più tale senza i propri dèi, segue dunque la distruzione fisica⁶⁵³. Il rito della *devotio* è particolarmente celebre in relazione alle gesta dei *Decii Mures*, ma vi è una netta distinzione tra il rituale riguardante il sacrificio del generale durante la battaglia – la *devotio ducis* – e la distruzione della città dopo la conquista – la *devotio hostium*, ma potremmo definirla anche *devotio urbis* – come ha ben messo in luce il Versnel⁶⁵⁴. Se infatti la figura del pronunciante e alcuni degli dèi destinatari del rito sono gli stessi, lo scopo è

⁶⁴⁶ C. Dio LXXIX 12; Herod. V 6, 4; cfr. ZECCHINI 1983, 160-163; HALSBERGHE 1984, 2213. Alla luce della notizia di Erodiano (V 6, 3) sul trasferimento del Palladio da parte dell'imperatore, GROB 1935, 94, suppone l'intenzione di creare una nuova triade rispetto alla capitolina Giove - Giunone - Minerva, cioè *Baal - Caelestis - Minerva*.

⁶⁴⁷ MUNDLE 1961; ZECCHINI 1983, 162; CORDISCHI 1993, 207. Nel caso di una costruzione *ex novo*, HALSBERGHE 1984, 2214, suppone che inizialmente la statua fosse stata ospitata nell'*Elagabalium*; egli inoltre ipotizza (*ibid.*, 2220), senza tuttavia addurre alcuna prova, che il santuario fosse stato costruito sul modello imperante in Oriente e nell'Africa Settentrionale. In generale sulla politica religiosa di Elagabalo, cfr. PIETRZYKOWSKI 1986.

⁶⁴⁸ HALSBERGHE 1984, 2215-2219.

⁶⁴⁹ *HA V. Macr.*, III 1-4. Sulle testimonianze relative, in generale ZECCHINI 1983, 153 sgg.; secondo HALSBERGHE 1984, 2221, l'oracolo sarebbe un'innovazione romana.

⁶⁵⁰ GUARDUCCI 1946-1948, 20.

⁶⁵¹ ZECCHINI 1983, 166-167.

⁶⁵² Salvian. *De gub. Dei*, VIII 2-3; Filastr. *Divers. heres.* XV.

⁶⁵³ Che le due non si equivalgano è dimostrato in modo chiaro dal caso di Troia e di Roma, risorta questa dopo la distruzione e la messa in salvo dei *sacra* a *Caere*: cfr. BRUUN 1976, 113.

⁶⁵⁴ VERSNEL 1976, anche per la differente valutazione del termine nella storia degli studi. Cfr. WINKLER - STUIBER 1957; RÜPKE 1990, 156-161; MONTANARI 1993a; GRAF 2005, 262-265.

invece ben diverso: la prima riguarda la persona del generale e l'esercito nemico, la seconda il territorio nemico con tutto ciò che vi si trova all'interno, dagli edifici alla popolazione⁶⁵⁵.

Il *magistratus cum imperio* (*dictator* o *imperator*) invoca gli dèi inferi, *Dis Pater*, *Veiovis*⁶⁵⁶ e i *Manes*, chiedendo loro di infondere il terrore ai nemici e di distruggere sia questi che le loro proprietà, entrambe consacrate a quegli dèi; si chiede inoltre la salvezza del titolare dell'*imperium* e dell'esercito da lui comandato⁶⁵⁷. Il *votum*, una volta esaudito, verrà sciolto con il sacrificio di tre pecore nere. Vengono infine presi a testimoni *Tellus* e *Iuppiter*⁶⁵⁸. Come nel precedente *carmen* compaiono delle «formule precauzionali»: *sive quo alio nomine fas est nominare, quem (quos) me sentio dicere*⁶⁵⁹, *quisquis* e *ubiubi*, ma, a differenza di esso, l'individuazione dei destinatari è qui «pedissequa» ed «analitica»⁶⁶⁰.

È molto interessante notare anche il cospicuo novero dei casi di città *devotae* riportato da Macrobio, secondo la testimonianza dei testi da lui consultati: *Stonios* [ma il testo è corrotto], *Fregellas*, *Gabios*, *Veios*, *Fidenas*, *haec intra Italiam, praeterea Carthaginem et Corinthum, sed et multos exercitus oppidaque hostium Gallorum, Hispanorum, Afrorum, Maurorum aliarumque gentium quas prisci loquuntur annales*. Molte città furono dunque *devotae* e distrutte, in Italia e fuori⁶⁶¹.

Visto che certamente per Cartagine e molto probabilmente per le altre città la *devotio* fu preceduta da un'*evocatio*, possiamo respingere la considerazione di Wissowa e Basanoff, secondo i quali la seconda fosse riservata alle *urbes* fondate *Etrusco ritu*, e circoscritta dunque alle città dell'Etruria e del *Latium vetus*; ciò risulterà ancor più chiaro del resto quando esamineremo il caso dell'*evocatio* della divinità tutelare di *Isaura Vetus*⁶⁶².

Dal testo inoltre sembra di poter arguire che Scipione sia stato protagonista anche di un'altra *devotio*, quella di *Numantia*, la cui caduta nel 133 a. C. sancì la fine della resistenza dei Celtiberi e la definitiva sottomissione dell'*Hispania*⁶⁶³.

Solo i *dictatores* e gli *imperatores* potevano votare sacralmente la città: tale puntualizzazione costituisce un'ulteriore conferma della notizia di Plinio secondo cui

⁶⁵⁵ VERSNEL 1976, 407 sgg., ipotizza che la *d. ducis* sia posteriore alla *d. hostium*, consistendo essa in due riti in origine separati: una *devotio* dell'esercito nemico più un'*auto-consecratio* del generale romano. Inoltre essa sarebbe stata praticata solo in pochi casi.

⁶⁵⁶ Cfr. SABBATUCCI 1988, 21-22.

⁶⁵⁷ Cfr. Liv. VIII 9, 6-8 (*devotio* di Decio Mure nel 340 a. C.); VERSNEL 1976, 401 sgg.

⁶⁵⁸ Cfr. GUITTARD 1980, 398-399; GUITTARD 1998a, 90-92.

⁶⁵⁹ Cfr. ENGELBRECHT 1902, 481; HICKSON HAHN 2007, 240-241, sull'analoga forma «intendiamo», che sottolinea l'interesse del pronunciante ad evitare possibili fraintendimenti o errori.

⁶⁶⁰ PEPPE 1990, 335.

⁶⁶¹ Cfr. VERSNEL 1976, 380 sgg.

⁶⁶² Cfr. *infra*, par. 3.2.

⁶⁶³ ASTIN 1967, 125 sgg.; GABBA 1990, 230-231.

l'*evocatio* era di competenza dei sacerdoti, presumibilmente pontefici. Anche quando era compito del magistrato pronunciare la preghiera, egli lo faceva su suggerimento del sacerdote competente⁶⁶⁴.

Inoltre, la distinzione di Macrobio ha senso solo se è un'altra persona a recitare il *carmen evocationis*; se fosse stato lo stesso generale a farlo, l'autore non avrebbe avuto bisogno di specificare che solo i *dictatores* e gli *imperatores* potevano pronunciare la formula della *devotio*, oppure avrebbe dato tale notizia all'inizio della trattazione: «Lo stesso troviamo a Roma [rispetto all'*evocatio* ittita]: secondo il passo sopra citato di Plinio, Verrio Flacco attribuiva basandosi sulle sue fonti l'evocazione ai *sacerdotes* e Macrobio, il quale non dice nulla al riguardo, lo presuppone tacitamente quando evidenzia in proposito che solo i dittatori e gli imperatori possono eseguire la *devotio*»⁶⁶⁵. Ancora, proprio la confusione che vigeva in merito ai due rituali in età tarda può indurre a ritenere che allora si credesse che fosse il solo generale a rapportarsi alla divinità tutelare della città assediata, come accade già in Livio, nel cui racconto della presa di Veio è il solo Furio Camillo ad agire.

Quanto al legame *evocatio-devotio*, non mi sembra corretto affermare che ad un'*evocatio* seguisse immancabilmente una *devotio*, reale, giuridica o simbolica⁶⁶⁶, o, viceversa, che ogni *devotio* fosse sempre preceduta da un'*evocatio*⁶⁶⁷. Possiamo affermare ciò alla luce del fatto che, da una parte, una città privata dei suoi dèi poteva non essere distrutta, come abbiamo visto nel caso di Veio, dall'altra per la presenza nelle fonti di casi di abbandono volontario di una città da parte dei propri dèi prima della conquista⁶⁶⁸. Inoltre diversi sono i destinatari: da una lato la divinità tutelare della città, dall'altro gli dèi inferi⁶⁶⁹. Si veda finalmente l'affermazione del Rüpke: «Nel contesto di questo rituale offensivo [l'*evocatio*] rientra anche la *devotio* di eserciti e città nemiche, che termina dopo la vittoria con la *consecratio* del territorio nemico. Dato che tuttavia questa *devotio* non mostra alcun interesse per i *sacra* nemici, essa non ha alcun legame concettuale con l'*evocatio*»⁶⁷⁰.

⁶⁶⁴ FYNTIKOGLOU - VOUTIRAS 2005, 154, 166. Cfr. BOUCHE-LECLERQ 1907, 571.

⁶⁶⁵ Cfr. WOHLEB 1927, 207 (trad. mia); cfr. FERRI 2006, 215.

⁶⁶⁶ VERSNEL 1976, 381; PEPPE 1990, 342, n. 128; BLOMART 1997, 101.

⁶⁶⁷ LE GALL 1976, 524; corretta dunque la posizione di KÖVES-ZULAUF 1972, 89, del quale non si può condividere tuttavia il carattere «magico» attribuito alla *devotio*: cfr. MONTANARI 1993a, 201.

⁶⁶⁸ Cfr. SCHWENN 1920-1921, 312; GUITTARD 1989, 1243; BURKERT 2005, 273.

⁶⁶⁹ KÖVES-ZULAUF 1972, 89, n. 91.

⁶⁷⁰ RÜPKE 1990, 164 (trad. mia).

2.4 Giunone Curite

Non vi è più alcun dubbio sul fatto che l'insediamento di *Falerii Veteres* vada identificato con l'odierna Civita Castellana⁶⁷¹, anche se il nome con cui ci riferiamo all'abitato antico è in realtà una creazione degli studiosi moderni e non trova riscontro nelle fonti antiche, in cui compaiono diversi toponimi⁶⁷²; lo stesso vale per *Falerii Novi*. Useremo dunque i nomi invalsi negli studi recenti solo per comodità, identificando la città antica ovviamente con *Falerii Veteres* e la nuova con *Falerii Novi*.

Il sito di Civita Castellana è posto su di uno sperone tufaceo che si innalza sulle valli del Treia e degli altri corsi d'acqua che in esso confluiscono in quest'area. L'aspetto geomorfologico del colle è in linea con le caratteristiche topografiche della maggior parte degli insediamenti sia del Bronzo medio e recente, sia e soprattutto del Bronzo finale relativi all'Etruria meridionale: oltre alla presenza di acque perenni, quindi, collocazione su alture ben difese naturalmente e munite di difese artificiali nei punti potenzialmente più vulnerabili⁶⁷³. L'imprendibilità della città è forse riflessa nell'etimologia che fa derivare il toponimo da *fale*, col significato di *oppidum*⁶⁷⁴; inoltre *fala* aveva anche il significato di «torre»⁶⁷⁵.

Anche la protettrice di *Falerii* era (una) Giunone⁶⁷⁶, sul cui epiteto tuttavia non vi è accordo nelle fonti. Troviamo infatti: *Curitis*, *Curritis*, *Quiritis* e *Curis*⁶⁷⁷. Tale varietà sembra riflettere la molteplicità delle funzioni attribuite dalle fonti alla dea, come è possibile d'altronde constatare ogni qual volta si tratti di Giunone: divinità poliade, dunque, ma anche guerriera e con evidenti legami con la sfera femminile: *matronae Iunonis Curitis in tutela sunt*⁶⁷⁸. Più varianti dell'epiclesi significano più etimologie, proposte sia dagli antichi che dai moderni, ovvero: *Cures*, *curis*, *currus*, *quirites* e *curia*⁶⁷⁹.

Radke, come Dumézil⁶⁸⁰, paragona *Iuno Curitis* alla *Iuno Sospita Mater Regina* di Lanuvio, ma, dopo aver rilevato le possibili somiglianze esteriori – l'iconografia le ritraeva entrambe armate di scudo e lancia⁶⁸¹ – ipotizza un'affinità più profonda a livello semantico:

⁶⁷¹ Cfr. in generale CORRETTI 1987; MOSCATI 1990, anche e soprattutto per la storia dell'insediamento urbano.

⁶⁷² Cfr. CORRETTI 1987, 324, 331 sgg., anche sulla storia della ricerca archeologica.

⁶⁷³ MOSCATI 1990, 141-142, 153-154.

⁶⁷⁴ Paul. *Fest.* 81 L: *Faleri oppidum a Fale dictum*; Paul. *Fest.* 78 L: *Falae dictae ab altitudine, a falado, quod apud Etruscos significat caelum*, e poco più avanti, s. v. *falarica*: *ex falis, id est ex locis exstructis*. Cfr. Plut. *Cam.* 9, 2; 10, 1; BASANOFF 1947, 97 sgg.

⁶⁷⁵ Serv. *Ad Aen.* IX 705.

⁶⁷⁶ *CIL* XI 3100; 3125; 3126. Solo BASANOFF 1947, 106, ipotizza essere stata (anche) una *Fales*.

⁶⁷⁷ Cfr. AUST 1901; GIANNELLI 1942, 218-219, 226; EISENHUT 1963; DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 161-165; CORRETTI 1987, 326.

⁶⁷⁸ Paul. *Fest.* 55 L.

⁶⁷⁹ Fonti e bibliografia in DURY-MOAYERS - RENARD 1981, 162-165.

⁶⁸⁰ DUMÉZIL 1954a, 117.

⁶⁸¹ Sul «tipo», cfr. LA ROCCA 1990, 819-822; cfr. DURY-MOAYERS 1984.

considerato che i nomi terminanti in *-tis* si riferiscono spesso ad *abstracta*, e verificato il significato di «soccorso, aiuto» per l'epiteto *Sispita*, lo studioso tedesco fa derivare *Curitis* (**cursitis*) da **cursire*, **cursis*, quindi *currere*, inteso come «aiutare, correre in aiuto», dunque con il medesimo significato riferibile alla dea di Lanuvio⁶⁸².

Vi è poi l'etimologia riferibile alla città sabina di *Cures*, come si legge ad esempio in uno scolio a Persio (IV 26): *Curibus: quod numen loci est unde et Iuno Curitis dicitur quia ibi vehementer colitur*. Ciò ha portato tra l'altro il Basanoff ad ipotizzare che la dea, non appartenente al *pantheon* locale, sia stata ivi importata e la sua unicità in territorio sabino abbia fatto sì che assumesse l'epiclesi di *Curitis*⁶⁸³. Il culto sarebbe poi stato importato di lì anche a *Falerii*. Tuttavia, questa ipotesi presuppone una «sabinità» originaria della città da non dare invece per scontata. Già in antico infatti vi erano posizioni discordanti circa l'appartenenza etnica dei Falisci: oltre alla supposta provenienza da Argo, su cui torneremo, essi sono detti anche *duo Etruriae populi* (insieme ai Capenati)⁶⁸⁴, quasi certamente per gli stretti vincoli con Veio⁶⁸⁵, oppure entità etnica a sé stante⁶⁸⁶. La posizione attuale rileva gli indubbi caratteri di originalità della civiltà falisca, inserendoli tuttavia in un contesto di influenze esterne soprattutto etrusche⁶⁸⁷.

Varrone riporta l'etimologia a *curis*, la parola sabina usata per designare l'*hasta*, la lancia⁶⁸⁸; anche in Festo *Curis* appare con frequenza come l'appellativo riferito alla dea: *Iunoni, quae Curis appellata est*⁶⁸⁹. In età tarda, invece, Tertulliano afferma che l'epiteto sarebbe derivato da un non meglio identificato *Pater Curris*⁶⁹⁰.

Dionigi di Alicarnasso attribuisce a Tito Tazio il culto di una *Iuno Curis* o *Quiris* in ognuna delle trenta *curiae* create da Romolo⁶⁹¹. Del culto facevano parte l'offerta di acqua e vino⁶⁹² e il sacrificio su *mensae curiales*, una per ogni curia: *Curiales mensae in quibus Iunoni, quae Curis appellata est*⁶⁹³. Il Palmer interpreta la presenza di queste trenta Giunoni come il residuo di una molteplice *evocatio* avvenuta al momento dell'istituzione del sistema

⁶⁸² RADKE 1965, 102.

⁶⁸³ BASANOFF 1941, 126-127; ma cfr. EISENHUT 1963, 1325.

⁶⁸⁴ Plin. *N. h.* III 51, narrando fatti accaduti durante l'assedio di Veio.

⁶⁸⁵ Falisci e Capenati potevano occasionalmente partecipare anche alle riunioni dei *populi* Etruschi *ad fanum Voltumnae*: Liv. V 16, 6.

⁶⁸⁶ Diod. XIV 96, 5.

⁶⁸⁷ Cfr. PALLOTTINO 1984⁷, 275 sgg.; CORRETTI 1987, 342-344.

⁶⁸⁸ Varr. *ap.* Dion. Hal. II 48, 4.

⁶⁸⁹ Paul. *Fest.* 56 L; cfr. *ibid.* 43 L; 55 L.

⁶⁹⁰ Tert. *Apol.* XXIV 8. Cfr. BASANOFF 1947, 107 sgg.; EISENHUT 1963, 1330.

⁶⁹¹ Dion. Hal. II 50; cfr. EVANS 1939, 217 sgg.; PALMER 1970, 152 sgg.; PALMER 1974, 5.

⁶⁹² Paul. *Fest.* 56 L; Mart. Cap. II 149.

⁶⁹³ Paul. *Fest.* 56 L; Dion. Hal. II 50, 3.

curiato⁶⁹⁴. Tale ipotesi appare comunque inverosimile per una serie di considerazioni, che esporremo brevemente qui di seguito.

Alla stessa organizzazione «curiata» appartenevano anche i *Fornacalia*, la festa della torrefazione del farro, elemento di capitale importanza economico-religiosa ai primordi di Roma: *farris torrendi feriae*⁶⁹⁵. Anch'essa era festeggiata dalle singole curie, ciascuna in una propria giornata e in un proprio spazio nel Foro, e non poteva spingersi oltre il 17 febbraio, giorno dei *Quirinalia*. Il dio Quirino era in stretta relazione con le curie: il suo nome (*quirinus* da **co-virinus*) è una forma aggettivale derivata da *curia* (**co-viria*)⁶⁹⁶. Siamo quindi in un contesto culturale riferibile ad una fase ancora gentilizia della storia di Roma⁶⁹⁷. Non a caso, nel medesimo periodo si celebravano anche i *Parentalia*, l'unica festa dei morti dedicata esplicitamente agli antenati (*parentes*)⁶⁹⁸.

Tutto ciò per dire che le *Iunones Quirites*, molto probabilmente, ricevettero il loro nome e l'incarico di tutelare le singole curie all'atto di nascita delle stesse o poco dopo, esclusivamente da ciò traendo la ragione della loro «creazione», senza che vi sia alcun bisogno di ipotizzare una loro *evocatio* da altri luoghi. Contro questa considerazione urta anche il fatto che l'epiclesi è attestata sia a *Falerii* che a *Beneventum*⁶⁹⁹. Inoltre, sarebbe strano che, pur provenendo da luoghi diversi, nessuna di queste Giunoni avrebbe conservato nel nome una nota distintiva «locale». Infine, così come le none di ottobre riguardano le curie, lo stesso avviene alle calende dello stesso mese, in cui si celebrava il culto del cosiddetto *Tigillum Sororium*, dedicato a *Iuno Sororia* e *Ianus Curiatius*⁷⁰⁰. Se pertanto in questo giorno vi sembra essere una divisione di competenze tra le due divinità, il 7 ottobre esse si riuniscono probabilmente in una sola figura, *Iuno Quiritis*, protettrice dunque dei *viri* riuniti (*co-viri*) in curie (*co-virie*), ma, per le sue caratteristiche peculiari, con una speciale protezione per la parte della popolazione da cui lo stato poteva e doveva attendersi la propria sicurezza e accrescimento, i *iuvenes*. Ciò potrebbe costituire anche un riflesso culturale della *collatio civitatis* tra Romani ed Albani a seguito della contesa tra Orazi e Curiazi, ma anche della realizzazione del *novus ordo* voluto da Tullo Ostilio, ottenuto creando la *Curia Hostilia*,

⁶⁹⁴ PALMER 1970, 180-181.

⁶⁹⁵ Plin. *N. h.* XVIII 8. Cfr. BRELICH 1976², 124 sgg.; SABBATUCCI 1988, 60-63.

⁶⁹⁶ In generale su Quirino e le problematiche ad esso legate, BRELICH 1960; KOCH 1960b; RADKE 1981a; SABBATUCCI 1988, 63 sgg.; DUMÉZIL 2001², 224-245.

⁶⁹⁷ SABBATUCCI 1988, 65.

⁶⁹⁸ Cfr. *Ibid.*, 48.

⁶⁹⁹ *CIL* XI 3125; IX 1547.

⁷⁰⁰ Dion. Hal. III 22, 7-9; Fest. 380 L; Paul. *Fest.* 399 L; SABBATUCCI 1988, 318 sgg.

dinanzi alla quale le *curiae veteres* perderanno la loro importanza, che rimarrà solo a livello cultuale⁷⁰¹.

Ma giova tornare alla dea oggetto della nostra trattazione. In proposito, useremo per comodità l'epiteto di *Curitis*/Curite poiché è quello ritenuto il più plausibile dagli studiosi moderni, ferma restando la difficoltà di potersi pronunciare con certezza sulla questione⁷⁰². È certo comunque che le diverse forme fossero equivalenti per i Romani, come risulta evidente dai *Fasti*, nei quali al 7 ottobre troviamo sia *Iovi fulguri [I]unoni Curriti in campo*, sia *Iovi fulg(uri) Iunoni Q(uiriti) in camp(o)*⁷⁰³.

Non possediamo alcun documento figurato con l'iconografia della dea⁷⁰⁴. Diversamente da Giunone Regina, tuttavia, abbiamo delle testimonianze scritte, dalle quali apprendiamo che la dea era ritratta con la lancia in mano: *Curitim Iunonem appellabant, quia eandem ferre hastam putabant*⁷⁰⁵; di più, lo si è visto, l'*hasta* era detta in sabino *curis*: [*Iuno Curitis*]... *quae ita appellabatur a ferenda hasta, quae lingua Sabinorum curis dicitur*⁷⁰⁶. L'aspetto guerriero sarebbe accentuato inoltre accettandone l'identità con la *Curitis* di Tivoli – città che, analogamente alla capitale dei Falisci, vantava origini argive⁷⁰⁷ – rappresentata con lo scudo e su un *currus*⁷⁰⁸. Si vedano anche le notizie di Servio: *Iuno Curitis, tuo curru clipeoque tuere meos curiae vernulas*⁷⁰⁹; *est Curitis, quae utitur curru et hasta*⁷¹⁰.

È invece ormai un dato acquisito identificare il Tempio di Giunone Curite con quello portato alla luce nel 1886 dal Cozza, il cui scavo fu pubblicato l'anno successivo dal Pasqui⁷¹¹. Esso è sito in località Celle, su di un altopiano separato da una gola, scavata dal Rio Maggiore, dalla collina di Vignale, in cui si sviluppò l'abitato più antico di *Falerii Veteres*. Purtroppo il pessimo stato di conservazione, dovuto anche alla secolare azione distruttrice del corso d'acqua prospiciente la parte anteriore dell'edificio, ha generato più di una discussione circa l'esatta fisionomia della pianta, di volta in volta considerata a tre celle, ovvero ad una cella con *alae laterali*⁷¹².

⁷⁰¹ Varr. *De l. L.* V 155: *Curiae duorum generum; nam et ubi curarent sacerdotes res divinas, ut curiae veteres, et ubi senatus humanas, ut curia Hostilia*. Cfr. MONTANARI 1990b, 21-82; PASQUALINI 1996, 231-232.

⁷⁰² GIANNELLI 1942, 218-219; EISENHUT 1963, 1324.

⁷⁰³ Lo stesso sembra accadere a *Falerii*: cfr. *CIL* XI 3100; 3126.

⁷⁰⁴ Per le proposte di identificazione in rilievi, monete e sculture, cfr. LA ROCCA 1990, 835.

⁷⁰⁵ Paul. *Fest.* 43 L.

⁷⁰⁶ Paul. *Fest.* 55 L.

⁷⁰⁷ Cfr. *infra*.

⁷⁰⁸ Cfr. EISENHUT 1963, 1331; LA ROCCA 1990, 836.

⁷⁰⁹ Serv. *Ad Aen.* I 17.

⁷¹⁰ *Ibid.* 8; cfr. *ibid.* IV 59.

⁷¹¹ PASQUI 1887. In generale sul tempio, BASANOFF 1941, 111 sgg.; COMELLA 1986, 177.

⁷¹² Sulla pianta, cfr. COMELLA 1986.

Quel che è certo, tuttavia, è che il santuario avesse dimensioni grandiose, degne della divinità poliade della capitale di una realtà politica di non trascurabile importanza quale la falisca. Inoltre, in conformità con la natura geologica dei luoghi dell'Etruria Meridionale – frequenti le formazioni tufacee di origine vulcanica – e l'uso di origine etrusca di incanalare le acque per raccoglierle e conservarle, nel tempio di Celle si osserva la presenza di un bacino rettangolare di fronte alla cosiddetta «abside» e di una vasca davanti all'edificio⁷¹³. Entrambi erano alimentati da *cunicula* e vi sono stati rinvenuti numerosi materiali votivi, tra cui degli *ex voto* anatomici⁷¹⁴. L'acqua costituiva dunque una parte integrante del complesso culturale, ed era usata verosimilmente a fini lustrali e salutarî⁷¹⁵. Lo stesso avveniva, ad esempio, a Veio nel tempio di Portonaccio e presumibilmente in quello di Giunone Regina⁷¹⁶, ma anche a *Volsinii* nel tempio della «Venere di Cannicella»⁷¹⁷.

Per quel che riguarda il culto, abbiamo un'interessante testimonianza di Dionigi di Alicarnasso, dal quale risulta evidente che esso riguardasse particolarmente le donne, in veste di sacerdotesse⁷¹⁸. Ancor più notevole è quanto tramanda Ovidio, che assistette in prima persona al rito celebrato in onore della dea nel suo tempio presso *Falerii*, città natale della moglie⁷¹⁹. Dal poeta di Sulmona apprendiamo che esso comprendeva giochi solenni, una processione composta da giovani e giovanette (che cantavano anche degli inni)⁷²⁰, dalle sacerdotesse del culto e ovviamente dal simulacro della divinità. Vi era poi il sacrificio di giovenche bianche, di un maiale e di un ariete, oltre ad un rito più cruento in cui si cacciava una capra, che andava in premio al giovane che riusciva a ferirla⁷²¹. Il rituale era forse avviato

⁷¹³ Lo stesso sistema di cunicoli, vasche e cisterne è osservabile nei due santuari posti sull'altura di Vignale: cfr. MOSCATI 1990, 155 sgg.

⁷¹⁴ COMELLA 1986, 181 sgg..

⁷¹⁵ Plin. *N. h.* II 230; cfr. BASANOFF 1941, 117, 132 sgg.

⁷¹⁶ Cfr. *infra*, append. III.

⁷¹⁷ BASANOFF 1947, 76-77; STOPPONI 1985.

⁷¹⁸ Dion. Hal. I 20-21.

⁷¹⁹ *Am.* III 13: *Cum mihi pomiferis coniunx foret orta Faliscis, / moenia contigimus victa, Camille, tibi. / Casta sacerdotes Iunoni festa parabant et celebres ludos indigenamque bovem; / grande morae pretium ritus cognoscere, quamvis / difficilis clivis huc via praebet iter. / Stat vetus et densa praenubilus arbore lucus; / adspice – concedas numen inesse loco. Accipit ara preces votivaeque tura piorum – ara per antiquas facta sine arte manus. / Hinc, ubi praesonuit sollemni tibia cantu, / it per velatas annua pompa vias; / ducuntur niveae populo plaudente iuvencae, / quas aluit campis herba Falisca suis, / et vituli nondum metuenda fronte minaces, / et minor ex humili victima porcus hara, / duxque gregis cornu per tempora dura recurvo. / Invisa est dominae sola capella deae; / illius indicio silvis inventa sub altis / dicitur inceptam destituisse fugam. / nunc quoque per pueros iaculis incessitur index / et pretium auctori vulneris ipsa datur. / Qua ventura dea est, iuvenes timidaeque puellae / praeverrunt latas veste iacente vias. / Virginei crines auro gemmaque premuntur, / et tegit auratos palla superba pedes; / more patrum Graio velatae vestibis albis tradita supposito vertice sacra ferunt. / Ora favent populi tum cum venit aurea pompa, / ipsa sacerdotes subsequiturque suas. / Argiva est pompae facies; / Agamemnone caeso / et scelus et patrias fugit Halaesus opes / iamque pererratis profugus terraque fretoque / moenia felici condidit alta manu. / Ille suos docuit Iunonia sacra Faliscos. / Sint mihi, sint populo semper amica suo!*

⁷²⁰ Cfr. Dion. Hal. I 21, 2; *supra*, par. 2.2.

⁷²¹ Cfr. EISENHUT 1963, 1329-1330. Sul rapporto di Giunone con la capra, cfr. *supra*, par. 2.1.

da una fanciulla nubile detta *kanephoros*⁷²², ma esisteva anche un *pontifex sacrarius Iunonis Curritis*⁷²³. A partire dalla descrizione ovidiana, si è identificato il luogo di culto da cui prendeva le mosse la processione nell'area in fondo al Fosso dei Cappuccini, in cui infatti si trovano un altare, una vasca e tracce di una strada abbastanza impervia che conduce al santuario di Celle⁷²⁴.

Da questo tempio fu verosimilmente evocata la dea. In proposito, è opportuno accennare allo svolgimento dei fatti storici. La capitale dello stato falisco fu assediata ed espugnata una prima volta da Camillo nel 394 a. C., in ritorsione degli aiuti portati a Veio per tutta la durata dell'assedio⁷²⁵, conclusosi solo due anni prima con la conquista e il saccheggio della potente rivale⁷²⁶. Ma le operazioni non durarono a lungo: nelle fonti l'evento risolutivo è attribuito, con poca verosimiglianza storica, al noto episodio del tradimento del maestro di *Falerii*⁷²⁷, episodio che potrebbe adombrare o costituire una ripetizione della *deditio* di un secolo e mezzo dopo⁷²⁸.

Vi furono poi altri scontri tra Falisci e Romani, intervallati da *foedera* e paci, fino alla tappa fondamentale costituita dalla conquista e distruzione della città da parte dei Romani nel 241 a. C., poiché nell'ultimo anno della prima guerra punica i Falisci si erano ribellati al giogo di Roma⁷²⁹. Concluse le ostilità con Cartagine, furono inviati in territorio falisco due eserciti consolari che ebbero ragione dei rivoltosi in sei giorni⁷³⁰. La città fu presa d'assedio, che comunque non durò a lungo visto che i Falisci si arresero presto, dandosi *in fidem*, atto che molto probabilmente evitò l'asservimento, se non il massacro della popolazione⁷³¹. La resa fu accettata e i termini imposti furono la consegna delle armi, dei cavalli, degli schiavi e di oltre metà del territorio, annesso in qualità di *ager publicus*⁷³². Inoltre, la popolazione fu costretta a trasferirsi in un nuovo insediamento a circa 6 km dall'*oppidum* primitivo, *Falerii Novi*, i cui resti sono tuttora visibili, *in primis* la pregevole porta ad arco, perfettamente conservata, presso l'attuale località di S. Maria in Falleri⁷³³. I consoli Quinto Lutazio Cercone

⁷²² Dion. Hal. I 21, 2.

⁷²³ *CIL* XI 3125; 3100.

⁷²⁴ COMELLA 1986, 185.

⁷²⁵ Cfr. Liv. V, 8-19; Plut. *Cam.* 2, 10.

⁷²⁶ Liv. V 26-27; cfr. *supra*, par. 2.2.

⁷²⁷ Liv. V 27; Plut. *Cam.* 9-10. Dumézil ha paragonato l'episodio sia con il mito vedico dell'Aurora sia con il rito romano dei *Matralia*: cfr. DUMÉZIL 1980, 93-102.

⁷²⁸ Cfr. Liv. V 27, 12: *victi a vobis et imperatore vestro dedimus nos vobis...*

⁷²⁹ In generale sul conflitto, le cause e gli eventi successivi, cfr. LORETO 1989; DI STEFANO MANZELLA 1990.

⁷³⁰ Liv. *Per.* 20; Eutr. II 28.

⁷³¹ Val. Max. VI 5, 2; cfr. LORETO 1989, 723; DI STEFANO MANZELLA 1990, 344.

⁷³² Cfr. DI STEFANO MANZELLA 1990, 345.

⁷³³ Zonar. VIII 18. Sullo status giuridico della nuova fondazione e la composizione dei suoi abitanti, cfr. DI STEFANO MANZELLA 1990. Non si comprende la motivazione che porta BERNARDI 1979, 98, ad ubicare il nuovo abitato nell'odierna Civita Castellana, in realtà sede dell'antico.

e Aulo Manlio Torquato Attico celebrarono all'inizio del marzo 240 il trionfo⁷³⁴, regolarmente riportato dai Fasti⁷³⁵, ma di cui possediamo anche una testimonianza più singolare: un'iscrizione datatoria apposta sulla parte anteriore di una corazza bronzea da cavaliere facente parte del bottino di guerra di un soldato romano⁷³⁶.

Fu praticata un'*evocatio* prima dell'espugnazione della capitale falisca? Purtroppo non vi sono testimonianze in proposito, ma la cosa è in sé probabile. Anzitutto vi è il contesto bellico: *Falerii* dapprima si rivoltò, poi fu cinta d'assedio. L'essersi consegnata in *fidem* non evitò la distruzione della città⁷³⁷ (ma i templi più importanti furono risparmiati), e forse a questa decisione contribuì, oltre alla prospettiva di finire in catene o peggio, la diffusione della notizia della celebrazione del rito dinanzi alle mura, segno tangibile che gli dèi locali erano passati dalla parte dei Romani⁷³⁸. Vi era d'altronde un parallelo molto indicativo, vicino nel tempo e nello spazio: la conquista e distruzione di *Volsinii* nel 265 a. C., dunque solo 24 anni prima e a non molta distanza dalla capitale falisca. La caduta della città etrusca, centro federale e religioso del *nomen*, doveva aver destato molto scalpore nelle menti dei Falisci, alleati storici degli Etruschi, in particolare di Veio. Al termine di quel conflitto era stato verosimilmente evocato *Voltumna*⁷³⁹. Analogamente, non si doveva ignorare neanche la sorte di Veio, messa a ferro e fuoco dopo essere stata privata della sua Giunone⁷⁴⁰. Inoltre, così come Veio (all'epoca dell'assedio la città etrusca più potente), *Volsinii* e poi Cartagine, *Falerii* era la capitale di un'entità statale, per cui forse si considerò necessario procedere alla celebrazione di un'*evocatio*.

Valga anche la considerazione che pure Giunone Curite ricevette un tempio a Roma, nel Campo Marzio: *Iovi Fulguri Iunoni Quiriti in campo* è l'annotazione in vari calendari al 7 ottobre⁷⁴¹. Ci troviamo dunque al di fuori del pomeriggio, dal che possiamo almeno supporre che la divinità fosse considerata straniera⁷⁴². Se è certa l'ubicazione del santuario nella zona del Campo Marzio, molto più incerta è l'identificazione del luogo preciso ed eventualmente il

⁷³⁴ Sui problemi relativi alla cronologia, cfr. LORETO 1989, 719-720; sull'eccezionalità del trionfo celebrato da entrambi i consoli, *ibid.*, 728 sgg.

⁷³⁵ *InscrIt* XIII.1, 549: *Q(uintus) Lutatius C(aii) f(ilius) C(aii) n(epos) Cerco, co(n)s(ul) an(no) DXII I de Falisceis k(alendis) Mart(iis). I A(ulus) Manlius T(iti) f(ilius) T(iti) n(epos) Torquatus I Atticus, co(n)s(ul) an(no) DXII de Falisceis IV non(as) Ma[rt](ias)]*.

⁷³⁶ ZIMMERMANN 1986. Il testo recita: *Q. Lutatio. C. F. A. Manlio. C. F. I Consolibus. Faleries. Capto*. Il pezzo si trova al *Getty Museum* di Malibu.

⁷³⁷ LORETO 1989, 722; DI STEFANO MANZELLA 1990, 365.

⁷³⁸ Cfr. tuttavia *Macr. Sat.* III 9, 2 sull'*evocatio* come pratica segreta e sconosciuta a molti.

⁷³⁹ Cfr. *infra*, par. 3.1.

⁷⁴⁰ Cfr. *supra*, par. 2.2.

⁷⁴¹ BASANOFF 1941, 136 sgg., ritiene che il testo mancante del calendario precesareo di Anzio al 1° giugno vada così integrato: *IUNONI. IN. [CAMPO.]*, supponendo dunque che vi fosse un'altra festività dedicata a *Iuno Curitis*, risalente peraltro ad una fase precedente al conflitto con *Falerii*.

⁷⁴² Cfr. ad es. *infra*, par. 3.1.

riconoscimento in strutture ancora conservate: Castagnoli lo aveva riconosciuto nel Tempio A dell'area sacra di Largo Argentina⁷⁴³, ma tale ipotesi è stata rifiutata da Coarelli⁷⁴⁴ e Ziolkowski, il quale a sua volta aveva proposto come possibili resti del tempio quelli trovati nel 1877 sotto la demolita chiesa di S. Anna⁷⁴⁵. Basanoff, dal canto suo, propende per il Tempio C di Largo Argentina, ai margini della *Palus Caprae*⁷⁴⁶. La recente ipotesi del Manacorda, invece, prospetta la possibilità di identificare il tempio in uno dei due edifici rappresentati nella *Forma urbis Romae* del Lanciani (fr. 234b-c)⁷⁴⁷, e di collocarlo in stretta relazione con i templi di Vulcano e *Iuppiter Fulgur*, subito a S dell'area sacra di Largo Argentina e a O della cavea del *theatrum Balbi*⁷⁴⁸. Pur con alcune differenze nella sistemazione della topografia del luogo, anche Coarelli ritiene di localizzare il tempio di *Iuno Curitis* alle spalle del Teatro di Balbo, sempre in stretta connessione con il tempio di *Iuppiter Fulgur*: entrambi gli dèi sarebbero stati evocati da *Falerii*⁷⁴⁹.

Nonostante il più che probabile trasferimento del simulacro a Roma, il culto della dea nel suo santuario di Celle non cessò. La presenza di *ex voto* databili alla seconda metà del III e al II sec. a. C., e, in modo più esauriente, le terrecotte architettoniche confermano la continuità del culto⁷⁵⁰, anche se più modesto che in precedenza. Vi è anche un'iscrizione di età imperiale che fa cenno al *lucus Iunonis Curitis*⁷⁵¹. Non solo, ma, come abbiamo visto poco sopra, ogni anno si celebrava presso il tempio della dea il sontuoso rito cui assistette personalmente Ovidio. Anche il sito del primitivo insediamento continuò ad essere popolato, come testimoniano i ritrovamenti, anche se naturalmente la contrazione dell'abitato fu notevole⁷⁵².

Le ipotesi circa il destino dei culti di *Falerii* dopo la distruzione della città variano considerevolmente. Hülsen ritiene che i Romani abbiano lasciato il culto e il tempio di *Iuno Curitis* sul posto, e abbiano invece portato a Roma i culti di Giano e Minerva⁷⁵³. Wissowa è invece del parere che *Iuno Curitis* sia stata evocata nel 241⁷⁵⁴. Più articolata la posizione del Basanoff: il tempio nel Campo Marzio sarebbe stato dedicato nel 388 a. C. a seguito di un'*exoratio*, con la quale i Romani importarono il culto della dea e se ne assicurarono il

⁷⁴³ CASTAGNOLI 1946, 169-175.

⁷⁴⁴ COARELLI 1981, 43; COARELLI 2003³, 338.

⁷⁴⁵ ZIOLKOWSKI 1992.

⁷⁴⁶ BASANOFF 1941, 139 sgg.

⁷⁴⁷ LANCIANI 1990-2007, tav. XXI.

⁷⁴⁸ MANACORDA 1999, 121.

⁷⁴⁹ COARELLI 1997, 211 sgg.

⁷⁵⁰ COMELLA 1986, 184.

⁷⁵¹ *CIL* XI 3126.

⁷⁵² MOSCATI 1990, 169-170; DI STEFANO MANZELLA 1990, 361; *contra* LORETO 1989, 722.

⁷⁵³ HÜLSEN 1909, 1970.

⁷⁵⁴ WISSOWA 1912², 49 e 187.

sostegno senza evocarla, mentre l'*evocatio* vera e propria avrebbe avuto luogo più tardi, con la conquista della città⁷⁵⁵.

2.5 *Minerva Capta*

Un problema particolare, legato anche all'*evocatio*, riguarda la figura di *Minerva Capta*, giunta a Roma da *Falerii* nel 241 a. C. assieme a *Iuno Curitis* e *Ianus Quadrifrons*⁷⁵⁶. Dando infatti all'epiteto il significato di «catturata», come fanno alcuni studiosi⁷⁵⁷, ci troveremmo di fronte al compito di rispondere alla domanda: era possibile prendere prigioniera una divinità?

La fonte che ci informa dell'esistenza di questa dea sono i *Fasti* di Ovidio, che fa derivare il particolare epiteto da *caput* o da *capere*⁷⁵⁸. Questa particolare *Minerva* era stata portata a Roma dopo la conquista della sua città: da ciò dunque il suo particolare *status* di «prigioniera», forse perché aveva rifiutato di farsi evocare?

Le ipotesi degli studiosi sono varie e contrastanti: L. Preller ritiene, con altri, che l'epiteto derivi dal fatto che la testa (*caput*) è la sede del pensiero⁷⁵⁹. Altri invece intendono *capta* con «presa», «accettata»⁷⁶⁰. G. Radke ritiene che *Capta* fosse il vero nome e *Minerva* l'epiteto della divinità⁷⁶¹. Un'ipotesi interessante è anche quella di T. Köves-Zulauf⁷⁶², che ritiene che alla desinenza *-ta* sia da attribuire un significato attivo, come accade per altri epiteti⁷⁶³: *Capta* starebbe di conseguenza per «l'accogliente»⁷⁶⁴. P. E. Huschke deduce dal

⁷⁵⁵ BASANOFF 1947, 52 sgg.

⁷⁵⁶ MARTIN 1987, 52, ritiene che anche il Giano falisco abbia subito un'*evocatio*. Altre divinità molto venerate presso i Falisci erano anche Marte (cfr. Ov. *Fast.* III 89; Liv. XXII 1, 11; Plut. *Fab. Max.* 2, 2) ed Apollo sul monte Soratte (Verg. *Aen.* XI 785; Plin. *N. h.* XIX; Sol. II 26).

⁷⁵⁷ Ad es. WISSOWA 1899; BRUUN 1972, 120; MONTANARI 1993b, 271; DUMÉZIL 2001², 272, 371.

⁷⁵⁸ III 835-848: *Caelus ex alto qua mons descendit in aequum, / hic, ubi non plana est, sed prope plana via, / parva licet videas Captae delubra Minervae, / quae dea natali coepit habere suo. / Nominis in dubio causa est. Capitale vocamus / ingenium sollers: ingeniosa dea est. / An quia de capitis fertur sine matre paterni / vertice cum clipeo prosiluisse suo? / An quia perdomitis ad nos captiva Faliscis / venit? et hoc signo littera prisca docet. / An quod habet legem, capitis quae prendere poenas / ex illo iubeat furta recepta loco? / A quacumque trahis ratione vocabula, Pallas, / pro ducibus nostris aegida semper habe!* Cfr. *TLL*, s.v.

⁷⁵⁹ PRELLER 1978, 260.

⁷⁶⁰ Ad es. GUSTAFSSON 2000, 58.

⁷⁶¹ RADKE 1965, 81.

⁷⁶² KÖVES-ZULAUF 1993; cfr. FERRI 2006, 231-236.

⁷⁶³ (*Iuno*) *Februata*, (*Mater*) *Matuta*, (*Fortuna*) *Viscata*: queste divinità hanno compiuto le azioni inerenti al loro epiteto, le possono sempre compiere e le compiranno: *februare* = purificare, **matuere* = fare del bene, **viscare* = invischiare.

⁷⁶⁴ Cfr. *TLL*, s. v. *capio*, 330 sgg.

fatto che nel 241 a. C. *Falerii* si sia arresa e consegnata *in fidem*, non *in potestatem*, che non poteva aver avuto luogo alcuna cattura⁷⁶⁵.

D'altronde, contro la consueta interpretazione di *capta* = prigioniera, linguisticamente ineccepibile, contrasta fundamentalmente la considerazione che il concetto di una divinità prigioniera costituirebbe un *unicum* nella storia antica. Esistono delle rappresentazioni di divinità avvinte come Hera, Afrodite e Prometeo, ma in questi casi il dio è imprigionato da un altro dio⁷⁶⁶; anche nel caso dell'imprigionamento di Pico e Fauno da parte di Numa, questi riesce nel suo intento solo conformemente al volere di Giove e con l'aiuto della ninfa Egeria⁷⁶⁷.

Da alcuni testi relativi alla conquista di città, tuttavia, si potrebbe ricevere l'impressione che fosse possibile prendere prigionieri anche gli dèi. Ad esempio, nella formula di *deditio* la città si dichiara pronta a *divina humanaque omnia dedere*⁷⁶⁸. Molti includono nei *divina* non solo gli oggetti sacri e i doveri di culto, ma anche gli esseri divini, dato che *humana* comprende sia le cose che le persone. In secondo luogo, alla presa di una città è spesso associata la rimozione delle statue di culto, con o senza un'*evocatio*, e si parla anche di *di ablati*, di dèi «portati via»⁷⁶⁹. Infine, abbiamo precisa menzione di una categoria definita di dèi, gli *dei captivi*⁷⁷⁰. L'elemento unificante di questi tre argomenti è costituito dalla statua della divinità: la possibilità di prendere prigioniero un dio è legata alla misura in cui si ritiene possano coincidere *numen* e simulacro⁷⁷¹.

In nessun caso possiamo però parlare di identità. Solo la statua può essere presa, e solo con il consenso della divinità: «La statua, solo la statua, può essere catturata, il dio da parte sua si muove di sua iniziativa, libero, insieme al vincitore, quale suo adiutore divino»⁷⁷². Macrobio ritiene che per i Romani fosse sacrilego prendere prigionieri gli dèi⁷⁷³: proprio per questo in realtà questi *dei captivi* non sono mai esistiti. Tertulliano parla di *dei captivi* intendendo verosimilmente quelli giunti a Roma in seguito a campagne belliche, distinguendoli da quelli “adottati” in tempo di pace.

⁷⁶⁵ HUSCHKE 1970, 355 sgg.

⁷⁶⁶ Cfr. *Od.* VIII, 267 sgg.; MEULI 1975, 1062 sgg.; ICARD-GIANOLIO 2004, 468-471.

⁷⁶⁷ *Ov. Fast.* III 261 sgg.; sull'episodio, cfr. MORA 1994, 111-115.

⁷⁶⁸ *Liv.* I 38; VII 31,3; XXVI 33, 12 sgg.; XXVIII 34, 7; cfr. RÜPKE 1990, 209-210.

⁷⁶⁹ *Liv.* XXVI 30, 9; XXVI 33, 12 sgg.; XXVII 16, 7; *Aug. De civ. Dei* I 6; *Serv. Ad Aen.* VII 607.

⁷⁷⁰ *Tert. Apol.* X 4 sgg.: ...*omnes istos deos vestros homines fuisse... nunc ego per singulos decurram, tot ac tantos, novos veteres, barbaros Graecos, Romanos peregrinos, captivos adoptivos, proprios communes, masculos feminas, rusticos urbanos, nauticos militares?*

⁷⁷¹ Cfr. VAN DOREN 1954, 494-497; in generale FUNKE 1981.

⁷⁷² KÖVES-ZULAUF 1993, 161; cfr. *supra*, par. 2.2.

⁷⁷³ *Macr. Sat.* III 9, 2.

È da escludere quindi che presso i Romani vi fossero delle divinità prigioniere *per definitionem*, presso un popolo cioè che vedeva nella sottomissione agli dèi il motivo principale del proprio successo⁷⁷⁴. Se fosse stato possibile prendere prigioniero un dio insieme alla sua statua, inoltre, non si vede perché delle decine di divinità «prese» solo una sarebbe dovuta essere caratterizzata dall'epiteto *Capta*. È più probabile che la Minerva di *Falerii* avesse già l'epiteto che la caratterizzava. Resta pertanto da capire come essa lo abbia ricevuto.

È possibile che Minerva a *Falerii* potesse essere già da tempo «avvinta» da catene o legami di altra sorta, secondo un uso ben attestato nel mondo greco e nel Vicino Oriente, come ad esempio Artemide ad Efeso, Hera a Samo e Apollo a Tiro⁷⁷⁵. Anche a Roma vi era una statua di Saturno legata da corde di lana, che venivano sciolte in occasione dei *Saturnalia*⁷⁷⁶; Elagabalo incatenò il Palladio nel tempio da lui costruito sul Palatino⁷⁷⁷; la *Tyche* di Costantinopoli fu rappresentata incatenata⁷⁷⁸.

Le statue di culto erano legate per più motivi: per limitare o quantomeno tenere sotto controllo divinità considerate pericolose, per «liberare» la loro benevolenza in occasione della festa annuale loro dedicata⁷⁷⁹, comprendente spesso anche una processione, oppure per il timore che il dio potesse abbandonare i propri protetti⁷⁸⁰, anche a seguito di un'*evocatio*⁷⁸¹, stesso principio per cui la *Nike* di Atene era rappresentata senz'ali, a significare che non avrebbe mai dovuto abbandonare la città⁷⁸². Probabilmente furono queste rappresentazioni ad influire sul mito, non viceversa⁷⁸³.

Questa concezione giunse a *Falerii* molto probabilmente attraverso i rapporti con la Magna Grecia, che certamente vi furono, anche se mediati dagli Etruschi, i quali ebbero costanti ed intense frequentazioni con i Greci⁷⁸⁴, sia pacifiche, in particolare nel corso della loro presenza in Campania⁷⁸⁵, ma anche per il tramite degli scambi commerciali – ricordiamo ad esempio i rinvenimenti e le influenze osservabili nei porti di Tarquinia e Caere, *Gravisca* e

⁷⁷⁴ Hor. *Carm.* III 6, 5: *Dis te minorem quod geris, imperas*. L'essenza della *pietas* è il riconoscimento dell'assoluta superiorità della natura divina; cfr. Cic. *De nat. deor.* I 45: *praestans deorum natura hominum pietate coleretur; ibid.* I 56: *pie sancteque colimus naturam excellentem atque praestantem*.

⁷⁷⁵ Su quest'ultimo, cfr. Diod. XVII 41, 7-8; Plut. *Q. R.* 61. Sull'argomento cfr. in generale MEULI 1975; ICARD-GIANOLIO 2004, 468-471.

⁷⁷⁶ Macr. *Sat.* I 8, 5; Stat. *Silv.* I 6, 4; su Saturno, cfr. BRELICH 1976², 83 sgg.; sui *Saturnalia*, SABBATUCCI 1988, 344-355.

⁷⁷⁷ HA III 4.

⁷⁷⁸ Fonti in MEULI 1975, 1081.

⁷⁷⁹ MEULI 1975, 1043.

⁷⁸⁰ *Schol.* Pind. *Ol.* VII 95. Cfr. ZIEHEN 1949, 186.

⁷⁸¹ SCHWENN 1920-1921, 317; MEULI 1975, 1077.

⁷⁸² Paus. III 15, 7.

⁷⁸³ SCHWENN 1920-1921, 319.

⁷⁸⁴ Cfr. BONGHI JOVINO 1986.

⁷⁸⁵ PALLOTTINO 1984⁷, 135 sgg.

Pyrgi – sia occasioni di scontro armato, come la battaglia di Cuma del 474 a. C., vinta da Ierone, e il saccheggio di *Pyrgi* nel 384 a. C. ad opera di Dionigi⁷⁸⁶: due tiranni di Siracusa dunque, colonia di Corinto⁷⁸⁷.

I rapporti con la città dorica sono intensi in età orientalizzante (VII sec. a. C.) e si riflettono nella storia di Demarato, della famiglia aristocratica corinzia dei Bacchiadi, che, a seguito della presa di potere del tiranno Cipselo (657 a. C.) si sarebbe rifugiato a Tarquinia, imparentandosi poi con la nobiltà locale e avendo un figlio, Lucumone, che sarebbe poi diventato il re di Roma Lucio Tarquinio Prisco⁷⁸⁸. Egli avrebbe insegnato agli Etruschi la scrittura e gli artisti al suo seguito avrebbero introdotto in Italia l'arte plastica⁷⁸⁹.

I Corinzi, i fondatori di Siracusa, appartenevano all'*ethnos* dorico, lo stesso di Argo. Proprio a questa città peloponnesiaca i Falisci facevano risalire le proprie origini: la città sarebbe stata fondata da un *Halaesus/Halesus* argivo, a seconda delle fonti considerato ora un compagno, ora un figlio bastardo di Agamennone, oppure figlio di Nettuno⁷⁹⁰. Più di un autore individuava delle somiglianze tra Argo e *Falerii*, soprattutto esteriori e in ambito religioso⁷⁹¹, motivandole con la supposta origine argiva della città falisca; d'altronde nelle fonti è testimoniata con frequenza una diffusione del culto di *Hera Argiva*, dal Sele fino alla regione dei Veneti⁷⁹². Le analogie erano individuate nell'iconografia della dea, nel culto (sacrificio, funzione delle donne consacrate al culto, presenza di una *kanephoros* nubile destinata a dare principio al culto, cori di vergini), ma anche nell'aspetto dell'edificio di culto: il tempio era ritenuto simile all'*Heraion* di Argo, ed era analogamente orientato verso sud-est⁷⁹³. Vi erano altri santuari di *Hera* in Magna Grecia considerati «argivi»: alle foci del Sele, non lontano da *Poseidonia-Paestum* e al capo Lacinio presso Crotona⁷⁹⁴.

Riassumendo, è possibile che *Falerii*, forse per il tramite etrusco, abbia accolto alcuni influssi del mondo greco, in particolare di ambito dorico, in alcuni usi e nel culto: troppe sono infatti le testimonianze per supporre uno sviluppo indipendente. Tra questi elementi vi dovette essere dunque anche la consuetudine di incatenare la statua di culto per evitare che abbandonasse la città, usanza diffusa sicuramente presso i Dori e le loro colonie, come

⁷⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, 202, 235.

⁷⁸⁷ Sulla storia della colonizzazione greca in Italia cfr. MUSTI 1999⁸, 179 sgg.; MUSTI 2005.

⁷⁸⁸ Dion. Hal. III 46 sgg.; Strab. V 2, 2; Plin. *N. h.* XXXV 16; cfr. PALLOTTINO 1984⁷, 180-181.

⁷⁸⁹ Tac. *Ann.* XI 14; Plin. *N. h.* XXXV 152.

⁷⁹⁰ Fonti in CORRETTI 1987, 323; la tradizione circa l'origine argiva è ben radicata a partire da Catone, e si riflette anche in epoca tarda su *Falerii Novi*, fondata secondo Sol. II 7 da un *Falerius* argivo, altrimenti ignoto.

⁷⁹¹ Va menzionato anche, in contesto militare, l'uso di armi di tipo «argolico».

⁷⁹² Dion. Hal I 21, 2; Ov. *Am.* III 13, 31. Anche la *Iuno* di *Tibur* è detta *Argeia*: CIL XIV 3556. Cfr. LA ROCCA 1990, 815-816.

⁷⁹³ Dion. Hal. I 21; LA ROCCA 1990, 835.

⁷⁹⁴ LA ROCCA 1990, 816.

testimoniano i casi dell'Artemide *Orthia Lygodesma* di Sparta e dell'Artemide *Lyaia* di Siracusa⁷⁹⁵.

Sulla scelta di Minerva non possiamo pronunciarsi, tranne forse che per la considerazione che la «messa in catene» dovette essere necessariamente successiva rispetto all'adozione di Giunone Curite quale divinità poliade. Infine, possiamo constatare come nella nostra fonte principale, Ovidio, Minerva non sia concepita né rappresentata in catene: egli non avrebbe certo fatto passare sotto silenzio un particolare così inconsueto⁷⁹⁶. Tuttavia, il poeta di Sulmona la vide più di due secoli dopo, nel suo tempietto sul Celio⁷⁹⁷, ovviamente libera da vincoli, necessariamente recisi per far sì che la dea fosse portata a Roma, anche con il grande effetto propagandistico che ciò dovette comportare. Togliendo all'epiteto della dea il suo significato negativo, in teoria potremmo ipotizzarne un'*evocatio*, come taluni hanno fatto⁷⁹⁸, ma contro tale considerazione osta il fatto che la divinità poliade della capitale falisca era Giunone Curite: come abbiamo visto, il rito è rivolto specificamente alla divinità tutelare della città⁷⁹⁹.

3.1 *Voltumna-Vortumnus*⁸⁰⁰

Basta l'affermazione di Varrone a chiarire l'importanza che ebbe Vortumno, non solo per la sua città: *deus Etruriae princeps*⁸⁰¹. A tale preminenza non corrisponde tuttavia quello che sappiamo del dio, il quale presenta una fisionomia incerta e pone dei problemi di non facile soluzione⁸⁰².

⁷⁹⁵ MEULI 1975, 1044 sgg.

⁷⁹⁶ KÖVES-ZULAUF 1993, 159. Alcuni hanno proposto un paragone con l'episodio del ratto del *Palladium* da parte di Ulisse e Diomede, ma in verità in modo poco convincente: tra le discordanze il fatto che nel caso di Atena l'accaduto è un sacrilegio, che scatena l'ira divina e deve portare alla restituzione dell'idolo. Cfr. CANCIANI 1987.

⁷⁹⁷ Cfr. Varr. *De l. L. V 47: Caeriolense (...) circa Minervium qua in Caesium montem itur*. Si è supposto che il sacello fosse posto nell'area della chiesa dei SS. Quattro Coronati: BASANOFF 1947, 51; GIRARD 1989, 164, che ipotizza inoltre essere stato il 19 marzo il *dies natalis* del tempio.

⁷⁹⁸ LE GALL 1976, 522; TORELLI 1986, 169; COARELLI 1997, 216.

⁷⁹⁹ Cfr. le considerazioni dispiegate *infra*, par. 4. La questione coinvolge comunque due divinità: cfr. in generale la parte seconda del presente lavoro.

⁸⁰⁰ Il presente paragrafo costituisce un ampliamento, riveduto e corretto, di FERRI 2009b.

⁸⁰¹ *De l. L. V 46*, a proposito della topografia della città: *In Suburanae regionis parte princeps est Caelius mons a Caele Vibenna, Tusco duce nobili, qui cum sua manu dicitur Romulo venisse auxilio contra Tatium regem. Hinc post Caelis obitum, quod nimis munita loca tenerent neque sine suspicione essent, deducti dicuntur in planum. Ab eis dictus Vicus Tuscus, et ideo ibi Vortumnus stare, quod is deus Etruriae princeps; de Caelianis qui a suspicione liberi essent, traductos in eum locum qui vocatur Caeliolum.*

⁸⁰² Per una storia degli studi relativi al tema, cfr. CAMPOREALE 1985.

L'accordo delle fonti viene meno già per quanto riguarda il nome: *Vertumnus* lo chiamano Properzio⁸⁰³ e Ovidio⁸⁰⁴, *Vortumnus* la fonte più antica, Varrone. L'oscillazione tra le due forme è diffusa sia nella tradizione manoscritta che in quella epigrafica e corrisponde a quella tra *vortere* e *vertere*⁸⁰⁵: il mantenimento della forma *Vortumnus* è facilmente spiegabile nel contesto religioso in quanto arcaismo.

Anche l'etimologia è discussa. Lo Schulze ha ritenuto il nome etrusco⁸⁰⁶, facendolo derivare dai gentilizi etruschi del tipo *Veltymnus*⁸⁰⁷, *Veldumnius* e **Vertumna*. Per un carattere «protolatino» propende invece Giacomo Devoto⁸⁰⁸. Questi distingue due gruppi di nomi: il primo, sicuramente indoeuropeo, è definito dal suffisso alternante morfologicamente del participio presente medio (*-mno-*, *-meno-*, *-mono-*), aggiunto a una radice verbale e preceduto dalla vocale tematica *e/o*⁸⁰⁹; *Vortumno* apparterebbe a questo gruppo⁸¹⁰. Il secondo invece, certamente non indoeuropeo, presenta un suffisso *-mn-* aggiunto a radici nominali e con alternanze fonetiche; a differenza della vocale libera del primo, le parole di questo gruppo hanno sempre la vocale *u* davanti a *-mn-*, come *Volumnia*, *Picumnus* e infine *Voltumna*, da considerarsi quindi esso solo come pienamente etrusco⁸¹¹. Ancora, con l'accostare *Vertumnus* ad *alumnus*, la cui latinità è certa (da «alere»), Devoto rileva come nel primo nome vi sia stata un'identica formazione, in questo caso dalla radice verbale indoeuropea **wert-*, «volgere»: il nome del dio sarebbe quindi entrato in etrusco nella fase antichissima del protolatino come attributo di una divinità connessa con il volgere dell'anno⁸¹². Il Radke⁸¹³ pensa invece a *Vortumno* come a «colui che porta o avvia il **vorta* («compimento, esaudimento»)» del rito, funzione che lo collegherebbe a Giano, nominato all'inizio di ogni sacrificio, ed entrambi sarebbero perciò *principes* in relazione alla funzione, non all'importanza⁸¹⁴.

⁸⁰³ IV 2.

⁸⁰⁴ *Met.* XIV 622-771.

⁸⁰⁵ Cfr. EISENHUT 1958, 1669. *Vortumnus*: *CIL* VI 803, 804; IX 327, 2320; *Vertumnus*: *CIL* III 14206¹⁰; V 7235; IX 5892; XI 4644^a.

⁸⁰⁶ SCHULZE 1933, 252.

⁸⁰⁷ Cfr. COLONNA 1985, 112 sgg., su un certo *Arruns Veltymnus* che ricevette da Vegoia una profezia che chiarisce bene i rapporti *domini-servi* intercorrenti a *Volsinii* tra IV e III sec. a. C.

⁸⁰⁸ DEVOTO 1940.

⁸⁰⁹ Altre parole del medesimo gruppo sono: *aerumna* («tormento»), *alumnus* («l'allevato»), *autumnus* («rinfrescante»), *clitumnus* («il riparato»).

⁸¹⁰ Cfr. PROSDOCIMI 1989, 497, 542.

⁸¹¹ Alla luce di queste considerazioni non si può condividere la posizione di EISENHUT 1961a, 852, che pone in relazione *Vortumnus* e *Voltumna* anche a livello etimologico, entrambi da *vortere/vertere* e con un'alternanza *l-r* riferita oltre che all'ambito etrusco anche a quello anatolico. RADKE 1965, 327, pensa invece a un'origine italica del nome *Voltumna*, riportando alcune parole venete tra cui *vo.l.tiimno.s*.

⁸¹² DEVOTO 1940, 277; cfr. DUMÉZIL 2001², 300; contrario ad un'origine indoeuropea del nome *Vortumnus* CRISTOFANI 1985, 82.

⁸¹³ RADKE 1965, 319-320.

⁸¹⁴ Cic. *De nat. deor.* II 67: *Principem in sacrificando Ianum esse voluerunt*; Varr. *De l. L.* V 46; cfr. CAPDEVILLE 1999, 124-127 (con cui non concordiamo), il quale a partire da questa posizione (*princeps* da

L'identificazione della città considerata la dimora di Vortumno, *Volsinii*⁸¹⁵, è controversa. La teoria più seguita è quella formulata nel 1828 da K. O. Müller che colloca la città etrusca (*Velsna, Velzna*)⁸¹⁶ sul sito dell'attuale Orvieto⁸¹⁷. Altri l'hanno invece riconosciuta in Bolsena, che ne ha conservato il nome⁸¹⁸. Si sa che nel 264 a. C. essa fu distrutta dai Romani e gli abitanti trasferiti in una nuova sede, pianeggiante e meglio controllabile, secondo lo schema che si ripeterà poco più di vent'anni dopo con *Falerii*⁸¹⁹.

La città antica va quindi ricercata in una posizione munita come quella della stessa *Falerii Veteres* e di Veio. Il sito di Orvieto è senz'altro il più indicato, com'è possibile constatare ancora oggi, guardando dalla pianura l'alto zoccolo di tufo che si erge sulla valle del Paglia o ascendendo con la funicolare dalla stazione ferroviaria alla parte alta della città. L'alto grado di difendibilità, già di per sé notevole, era inoltre acuito e integrato da fortificazioni, la cui presenza corrobora in maniera decisiva l'accenno di Zonara alle possenti difese murarie di *Volsinii*⁸²⁰: i Romani dovevano cautelarsi dal ripetersi di un assedio particolarmente difficile com'era già accaduto a Veio.

Col collocare la città antica ai piedi e sulle estreme propaggini dei colli dell'angolo nord-orientale del lago di Bolsena, la città etrusca di Orvieto rimarrebbe senza nome⁸²¹, dato che il moderno deriva da un generico *urbs vetus*, e resterebbero difficilmente spiegabili la ricchezza e la grandiosità delle testimonianze archeologiche, *in primis* delle grandi necropoli di Crocifisso del Tufo e della Cannicella, intense dalle origini fino al IV sec. a. C., quando si arrestano quasi del tutto per riprendere nel Medioevo⁸²². Inoltre, a Bolsena i resti risalgono all'età ellenistica e romana, non a caso dal momento in cui la popolazione volsiniese è costretta a trasmigrare, anche se la località doveva ospitare già da prima un centro etrusco di media importanza, dotato di templi, necropoli e di un'ampia cerchia di mura, la cui presenza avrà consentito di non costruire *ex novo* un nuovo stanziamento, ma solo di ampliare quello

primus) pensa che Varrone con «*deus Etruriae princeps*» possa aver inteso Vortumno come il primo dio venuto a Roma dall'Etruria o come una sorta di dio della guerra che doveva in un certo modo apparire come il capofila dell'esercito. Su un'altra possibile connessione tra Giano e Vortumno, cfr. *infra*.

⁸¹⁵ Cfr. in generale STOPPONI 1994.

⁸¹⁶ Sulle monete anche *Velsu, Velznani, Velsz(u)na*: cfr. ENKING 1961, 830; un'ulteriore conferma viene dall'etnico *velznaχ* iscritto accanto a uno dei personaggi della Tomba François: *CIE* 5269; cfr. PALLOTTINO 1937, 341 sgg., 357.

⁸¹⁷ MÜLLER 1828, 451. Cfr. tra gli altri PALLOTTINO 1984⁷, 277-281; BASANOFF 1947, 60; EISENHUT 1958, 1676; COLONNA 1999, 10, n. 3.

⁸¹⁸ Cfr. PAIS 1915, 447, n. 2 e 448, n.1; ENKING 1961, principalmente alla luce degli scavi condotti dall'Ecole Française di Roma a partire dal 1946; SCULLARD 1977, 131-135. Il nome è attestato per la prima volta in Proc. *Bell. Goth.* I 4; esso si trasmise anche al lago, in antico *lacus Volsiniensis*.

⁸¹⁹ Cfr. *supra*, par. 2.4.

⁸²⁰ PALLOTTINO 1984⁷, 280, e n. 33. Secondo Procopio invece (*Bell. Goth.* II 20, 8) Orvieto non fu mai circondata da mura: cfr. ENKING 1961, 830.

⁸²¹ SCULLARD 1977, 135, propone perciò di identificare l'Orvieto etrusca con *Sappinum*.

⁸²² PALLOTTINO 1984⁷, 278, e n. 30.

già esistente⁸²³. Invero non sembra essere una grande difficoltà neanche la distanza di 14 km tra Bolsena ed Orvieto⁸²⁴. Una conferma ulteriore è data dalla posizione geografica di quest'ultima, collocata nella corona lungo la fascia che corrisponde approssimativamente ai confini geografici dell'Etruria e che dà l'impressione di una sorta di delimitazione protettiva del territorio etrusco⁸²⁵.

Alla preminenza religiosa e politica della città dovette corrispondere anche un alto grado di floridezza economica: [*scil. Volsinii*] *erat opulenta, erat moribus et legibus ordinata. Etruriae caput habebatur*⁸²⁶. La città appare per la prima volta nella storia romana nel 392/391 a. C.: i Volsiniesi e i Sappinati⁸²⁷ invasero l'agro Romano, anche in ragione del fatto che a causa di una carestia e di una pestilenza non fu possibile ai Romani allestire un esercito nell'immediato per contrattaccare⁸²⁸. Dopo l'elezione di sei tribuni militari, a due di essi, Lucio Lucrezio e Caio Emilio, furono affidate le operazioni militari, che si conclusero in modo abbastanza rapido e portarono alla stipula di una tregua di venti anni con *Volsinii* previo un congruo risarcimento⁸²⁹. *Volsinii* subì altri rovesci e dovette venire a patti con i Romani anche a seguito della guerra che i tutti i *populi* etruschi – ad eccezione degli Aretini – condussero contro Roma nel 312/311-308 a. C. nel contesto della più generale opposizione degli altri popoli italici, Sanniti in *primis*, alla sempre più invadente presenza romana nella penisola: l'obiettivo era lo sfondamento del fronte di Sutri, che però resistette e fu sbloccato dal contrattacco di Q. Fabio Rulliano, che prese anche alcune roccheforti dei Volsiniesi⁸³⁰. Nella fase successiva alla battaglia di Sentino (295 a. C.) la resistenza etrusca sembra affidata in maniera particolare agli stati del sud, tra cui spicca proprio *Volsinii*: questa fu di nuovo sconfitta con Roselle e insieme a Perugia e ad Arezzo chiese la pace⁸³¹. I *Fasti Trionfali* registrano per il 294 i trionfi di L. Postumio Megello su Sanniti ed Etruschi e di M. Attilio Regolo ancora sui Sanniti e *de Volsonibus*, per il 280 di T. Coruncanio su Vulcenti e Volsiniesi.

⁸²³ PALLOTTINO 1984⁷, 281; HARRIS 1985, 154-155; *contra* SCULLARD 1977, 131.

⁸²⁴ ENKING 1961, 830-831; TAYLOR 1923, 149 sgg.

⁸²⁵ PALLOTTINO 1984⁷, 131-132. Da sud a nord le città sono: Veio, Faleri, Volsini, Perugia, Arezzo, Fiesole e, meno periferiche, Chiusi e Volterra. Dubbi sull'identificazione dell'antica *Volsinii* con Orvieto sono stati avanzati ancora recentemente, ad es. da MORELLI 1990.

⁸²⁶ Val. Max. IX 1; cfr. Oros. IV 5: *Volsinienses, Etruscorum florentissimi*.

⁸²⁷ *Salpinum* è stata identificata dal Gamurrini (in: GAMURRINI - COZZA - PASQUI - MENGARELLI 1972, 7, n. 2) con il sito attualmente noto come Civita di Grotte di Castro; favorevole a tale ipotesi COLONNA 1999, 21.

⁸²⁸ In realtà i primi rapporti della città con Roma sono ascrivibili quasi certamente alle forniture per le frumentazioni romane a partire dal V sec. a. C.: cfr. COLONNA 1985, 106-110. Non è neanche da escludere che alcuni Volsiniesi facessero parte dei volontari accorsi da ogni parte dell'Etruria in aiuto a Veio: cfr. Liv. V 17, 9; 18, 10. Sulla storia di *Volsinii* e dei suoi rapporti con Roma, cfr. PALLOTTINO 1984⁷, 225-244; HARRIS 1985.

⁸²⁹ Liv. V 31-32.

⁸³⁰ Liv. IX 29 sgg.; Diod. Sic. XX 35.

⁸³¹ Liv. X 37: *tres validissimae urbes, Etruriae capita, Volsinii, Perusia, Arretium, pacem petiere*.

La storia dell'antica *Volsinii* termina nel 265/264 a. C. con la conquista della città, la sua distruzione e la deportazione degli abitanti sulle rive del Lago di Bolsena⁸³². I Romani erano intervenuti su sollecitazione degli aristocratici della città, espulsi dopo che vi avevano preso il sopravvento i *servi*⁸³³, forse anche a seguito delle tensioni sociali dovute alle condizioni della pace del 280, che non è difficile pensare fossero particolarmente svantaggiose⁸³⁴. *Volsinii* fu depredata, insieme forse al *Fanum Voltumnae*⁸³⁵: la ricchezza del bottino è indicata dalle circa duemila statue di bronzo⁸³⁶, alcune delle quali adornarono probabilmente nell'area sacra del Foro Boario, vicino al tempio di Fortuna e *Mater Matuta*, il monumento dedicato dal console M. Fulvio Flacco, trionfatore *de Vulsiniensibus*⁸³⁷, recante l'iscrizione: *M. Folv[io(s) Q. f co]sol d(edet) Volsi[nio] cap[to]*⁸³⁸. Dopo la deportazione degli abitanti nel nuovo sito la città fu inclusa quale *municipium* nella *tribus Pomptina*⁸³⁹ o *Pomentina*⁸⁴⁰.

Nelle vicinanze di *Volsinii* era il famoso *Fanum Voltumnae*⁸⁴¹, la cui ubicazione è altrettanto problematica. Scavi recenti hanno individuato una plausibile "candidata" nell'area di Campo della Fiera, dove i resti murari e i reperti sembrerebbero indicare la presenza di un importante santuario extraurbano⁸⁴². Altre localizzazioni individuano il *fanum* all'interno di

⁸³² Attestate queste ultime dal solo Zonar. VIII 7.

⁸³³ Val. Max. IX 1; sullo *status* particolare di questi *servi*, cfr. HARRIS 1985, 152-153; in generale sulla storia sociale di *Volsinii* cfr. COLONNA 1985.

⁸³⁴ HARRIS 1985, 149-150.

⁸³⁵ Secondo HARRIS 1985, 153-154, e CRISTOFANI 1999, 121, in questa occasione il luogo sacro venne distrutto.

⁸³⁶ Plin. XXXIV 34: *Signa quoque Tuscanica per terras dispersa quin in Etruria factitata sint, non est dubium. Deorum tantum putarem ea fuisse, ni Metrodorus Scepsius*, cui cognomen a Romani nominis odio inditum est propter MM statuarum Volsinios expugnata obiceret*; COLONNA 1999, 11-13, ritiene che il candelabro della prima metà del V secolo di cui attualmente si sono perse le tracce (CAHN 1970, 11, n. 17) e proveniente sicuramente da *Volsinii* (vi è la determinazione locativa «*velsenalθi*») sia l'unico cimelio del bottino raccolto dai Romani. Ciò dall'integrazione dell'iscrizione mutila «[---]xθunaitla», ossia «del [---]xthuna» con «*Velθunaita*» o «*Velθunaita*». Dubbi in merito sono stati espressi da CAPDEVILLE 1999, 111, n. 8.

⁸³⁷ *Act. triumph. CIL I² 46; CIL I² 172; Fest. 228 L; CRISTOFANI 1999, 121. È certo vero, come ricorda L'EISENHUT (1958, 1675-1676), che vi erano stati già due trionfi sui Volsiniesi nel 294 e nel 280, ma ad essi non era seguita una *devotio hostium*, come nel 264; essi non possono essere quindi tirati in ballo per escludere un' *evocatio* in quell'anno: cfr. *infra*.*

⁸³⁸ L'iscrizione su blocchi di peperino fu scoperta al centro dell'area: cfr. COARELLI 2003, 375 e *infra*.

⁸³⁹ Cfr. PIFFIG 1966, 57-59, anche sull'organizzazione del municipio e del territorio circostante in età romana.

⁸⁴⁰ TORELLI 1985, 47-48.

⁸⁴¹ PIFFIG 1975, 71, propone un'espressione etrusca **fanu velθum(n)as*; cfr. SCULLARD 1977, 242-246; PALLOTTINO 1984⁷, 307-312; COLONNA 1985, 120, pone la localizzazione del santuario nell'ottica di un blocco Chiusi-Orvieto responsabile nella seconda metà del V sec. dell'accelerazione delle spinte tendenti all'unificazione federale della nazione etrusca: l'ubicazione del *fanum* all'interno del territorio volsiniese risulterebbe pertanto facilmente spiegabile perché nello stato di Porsenna e nella posizione più facilmente accessibile dalle città etrusche all'epoca più influenti, quelle dell'Etruria meridionale; cfr. in proposito anche RONCALLI 1985, 71-73.

⁸⁴² RONCALLI 1985, 55 sgg; CRISTOFANI 1999, 208; BRUSCHETTI 1999.

Orvieto, presso Veio⁸⁴³, a Montefiascone⁸⁴⁴ o a Bolsena⁸⁴⁵. Il luogo sacro accoglieva i *concilia* annuali (o comunque periodici) dei *principes* dei *duodecim populi* componenti la lega o federazione etrusca⁸⁴⁶, che ivi stabilivano le linee guida della politica estera comune – sembra comunque in maniera non vincolante⁸⁴⁷ –, soprattutto per quanto riguardava le guerre⁸⁴⁸, si occupavano presumibilmente di questioni economiche⁸⁴⁹ e procedevano a celebrare i riti comuni⁸⁵⁰. Inoltre in età arcaica eleggevano probabilmente uno tra i dodici lucumoni per fungere da *primus inter pares*⁸⁵¹. Più tardi tale ruolo sarà forse ulteriormente limitato alla sola sfera religiosa e verrà designato dal termine *sacerdos*, come appare nel celebre Rescritto di Costantino⁸⁵², che ci rende edotti anche della persistenza dell'istituzione in età tarda⁸⁵³. In alcune iscrizioni latine di età imperiale ricorre anche il titolo di *praetor Etruriae (XV populorum)*, in lingua etrusca *zilaθ mexl rasnal*⁸⁵⁴.

Il dio titolare del *fanum* era *Voltumna*⁸⁵⁵, nominato negli unici cinque passi di Livio tramite i quali lo conosciamo sempre in relazione al luogo sacro dedicatogli⁸⁵⁶. Già al tempo dello storico patavino la figura del dio doveva essere abbastanza indefinita e oscura, a ciò contribuendo la confusione-sovrapposizione con Vortumno (su cui fra poco ci soffermeremo). Certamente non si metteva in dubbio la sua origine etrusca, ma già riguardo al genere cominciavano le prime incertezze: per molti *Voltumna* era una dea⁸⁵⁷.

⁸⁴³ ENKING 1961, 844-845. Ciò poiché il *fanum* è nominato solo in relazione a Veio e non menzionato nel Rescritto di *Hispellum*. Tale posizione è tuttavia insostenibile poiché siamo a conoscenza di riunioni della lega avvenute mentre Veio era assediata dai Romani e dopo la conquista di essa: cfr. ENKING 1961, 847.

⁸⁴⁴ DUCATI 1925, 131; SCULLARD 1977, 136.

⁸⁴⁵ BASANOFF 1947, 61-62.

⁸⁴⁶ Il numero dodici ha probabilmente un carattere rituale: cfr. PALLOTTINO 1984⁷, 310. Un tentativo di ricostruire i componenti originari della lega, i mutamenti soprattutto in età romana e il modello riflesso nella tradizione sulla dodecapoli padana, si trova in TORELLI 1985.

⁸⁴⁷ SCULLARD 1977, 245-246.

⁸⁴⁸ Cfr. Liv. IV 23, 5; IV 25; IV 61, 2; V 17, 6; VI 2, 2; RONCALLI 1985, 70 sgg.; sul carattere eccezionale di queste riunioni si è invece pronunciato PARETI, 1929-1930, 89 sgg.

⁸⁴⁹ RONCALLI 1985, 69-70.

⁸⁵⁰ SCULLARD 1977, 245; sulla Lega Etrusca e i relativi passi di Livio, cfr. AIGNER FORESTI 1994; BRIQUEL 1994.

⁸⁵¹ PALLOTTINO 1984⁷, 310-311; comunque non prima del VII sec. a. C., dato che i concilii presupporrebbero una struttura di tipo urbano dei *populi* aderenti: cfr. CAMPOREALE 1985, 13; TORELLI 1985, 51.

⁸⁵² *CIL* XI 5265; sulla relazione di questo tipo di leghe con il concetto di *nomen*, cfr. MONTANARI 1976, 149 sgg.

⁸⁵³ A parere del PETTAZZONI (1928, 208) la dicitura presente nel Rescritto (*apud Volsinios, Tusciae civitate(m)*) non sarebbe sufficiente a localizzare il *fanum* nel sito di Orvieto; egli la ritiene tuttavia come l'ipotesi più probabile.

⁸⁵⁴ *CIE* 5360; cfr. *CIE* 5093 e 5472; PALLOTTINO 1984⁷, 311; per un'analisi dettagliata a partire dalle epigrafi cfr. DE SIMONE 1985, 89-100.

⁸⁵⁵ Oppure *Veltha* o *Veltune*; cfr. PALLOTTINO 1984⁷, 328.

⁸⁵⁶ IV 23, 5; IV 25, 7; IV 61, 2; V 17, 6; VI 2, 2.

⁸⁵⁷ Tale confusione è ancora presente negli studiosi moderni: cfr. WISSOWA 1912², 287; WISSOWA 1924b; DEVOTO 1940, 279; BASANOFF 1947, 57-58; RADKE 1965, 347; DUMÉZIL 2001², 300.

È invece ormai un dato acquisito considerarla una divinità di sesso maschile⁸⁵⁸. La confusione sarebbe iniziata con la ricezione nel latino dei nomi etruschi con la finale in *-(n)a* (ben rappresentata nell'onomastica sia divina che umana: *Vibenna, Sisenna, Caecina, Tinia, Paça, Cauθα*, etc.), divenuti sia maschili che femminili. Funzionale a ciò il fatto che probabilmente quando si trattava di nomi di divinità, particolarmente gentilizie, si siano mantenuti talvolta entrambi i generi, secondo modelli alternanti già noti ai Romani, quali *Cacus-Caca, Ruminus-Rumina*, ma anche il più generico *sive deus sive dea*, il che starebbe a sottolineare anche la cautela con la quale ci si indirizzava a Roma alle divinità straniere⁸⁵⁹. A ciò contribuì senz'altro *a posteriori* anche la capacità del dio di *vertere* la propria forma⁸⁶⁰, anche se da ciò non gli si può attribuire alcuna ambiguità sessuale o bisessualità⁸⁶¹.

Non si dubita più nemmeno della fondamentale identità a Roma tra *Voltumna* e *Vortumnus*⁸⁶². Il problema è però che tale identità non doveva essere originaria, ma con tutta probabilità dovuta o quantomeno fissata dagli eventi del 264 a. C., che ci riportano al tema unificante del nostro lavoro, l'*evocatio*. È opinione comune che prima di distruggere *Volsinii* M. Fulvio Flacco ne avrebbe evocato la divinità tutelare. Mentre però la *communis opinio* pensa a *Vortumno*, tale divinità dev'essere senz'altro identificata in *Voltumna*, e per una serie di ragioni.

Innanzitutto nessuna iscrizione menziona *Vortumno* in Etruria: le poche che conosciamo vengono dall'Umbria (*Tuder*), dall'Apulia (*Canusium*), dalla Cisalpina (*Segusio*), da Ancona e dalla Macedonia⁸⁶³. Del dio in quella che sarebbe dovuta essere la sua terra d'origine non v'è traccia⁸⁶⁴. Lo stesso Varrone poi, che lo aveva posto al sommo della gerarchia divina etrusca, in un altro passo del *De lingua Latina* (V 74) lo pone nel novero delle divinità introdotte a Roma dal re sabino Tito Tazio, insieme ad altre quali Quirino, Ops e Flora⁸⁶⁵. Ancora, nella fonte più ricca e graziosa riguardante il dio, la IV elegia di Propertio,

⁸⁵⁸ PFIFFIG 1975, 235; CRISTOFANI 1985, 75; CAPDEVILLE 1999, 118.

⁸⁵⁹ Cfr. HERBIG 1922, 11 sgg.; PETTAZZONI 1928, 208; SCHULZE 1933, 417 sgg.

⁸⁶⁰ Cfr. Prop. IV 2, 21 sgg.: *Opportuna mea est cunctis natura figuris: / in quamcumque voles verte, decorus ero. / Indue me Cois, fiam non dura puella: / meque uirum sumpta quis neget esse toga?*; cfr. Ov. *Met.* XIV 622 sgg.

⁸⁶¹ Cfr. EISENHUT 1961a, 853; *Ibid.*, 855, in cui vi è un riferimento all'ipotesi di A. Brelich secondo cui *Vortumnus* avrebbe avuto originariamente una natura bisessuale, secondo lo schema adottato nella sua opera *Die geheime Schutzgottheit von Rom* (BRELICH 1949a), tuttavia né in questa né nella recensione di R. PETTAZZONI pure citata (PETTAZZONI 1949, 182-185) *Vortumno* viene mai menzionato! BAYET 1969², 112. BASANOFF 1947, 57-58, pensa a un passaggio dal sesso femminile (*Voltumna*) a quello maschile (*Vortumnus*). Quanto ad Aug. *De civ. Dei*, IV 21 (Varr. *Ant. rer. div.* 14, fr. 119 CARDAUNS): *Quid necesse erat ...deo Voltumno et deae Voltumnae ut bona vellent*, abbiamo a che fare con due nomi puramente latini collegati alla radice di *volō*.

⁸⁶² Ad es. BASANOFF 1947, 57; MONTANARI 1976, 150.

⁸⁶³ Rispettivamente: *CIL* XI 4644^a; IX 327; V 7235; IX 5892; III 14206¹⁰.

⁸⁶⁴ DUMÉZIL 2001², 300.

⁸⁶⁵ WISSOWA 1912², 287. Le divinità menzionate si inseriscono tutte nella «terza funzione» del noto schema tripartito sviluppato da G. DUMÉZIL, nel quale rientra anche lo stesso re sabino (DUMÉZIL 2001², 160-161 e 301).

il dio stesso racconta con evidente soddisfazione di come la statua lignea dedicatagli agli alberi stessi dell'esistenza di Roma fosse poi stata sostituita da un'altra di bronzo forgiata da Mamurio Veturio⁸⁶⁶, ancora cioè in epoca molto antica, dato che fu l'artista osco a forgiare i famosi *ancilia*, le copie perfette dell'originale donato a Numa da Giove⁸⁶⁷.

A questo punto siamo al culmine della confusione: Vortumno è un dio etrusco, sabino o latino? L'ultima è l'affermazione che sembra senz'altro rispondere di più al vero⁸⁶⁸. Anzitutto l'idea di una provenienza etrusca si basa unicamente su due fonti tardo-repubblicane: Varrone e Properzio. Entrambe presentano delle contraddizioni evidenti al loro interno. Il primo afferma essere Vortumno il principale dio dell'Etruria e contemporaneamente portato da Tito Tazio dalla sua terra natale, la Sabina. Il secondo lo dice di origine etrusca ma anche che una sua statua si trovava a Roma almeno dal tempo di Romolo⁸⁶⁹. Properzio è anche l'unico ad associare esplicitamente il nome del dio a *Volsinii*⁸⁷⁰. Entrambi poi si riferiscono esclusivamente alla statua⁸⁷¹, che si trovava in un luogo particolare, il *vicus Tuscus*⁸⁷², chiamato così dagli Etruschi che vennero in aiuto contro i Sabini a Romolo⁸⁷³ o a Servio Tullio⁸⁷⁴ oppure, secondo altre ipotesi, dai fuggiaschi etruschi a seguito della battaglia di Aricia⁸⁷⁵ o dagli artigiani (sempre etruschi) giunti a Roma per la costruzione del Tempio di Giove Capitolino e ivi insediatisi⁸⁷⁶.

⁸⁶⁶ ILLUMINATI 1961, 41-80.

⁸⁶⁷ Prop. IV 2, 59-63: *stipes acernus eram, properanti falce dolatus, / ante Numam grata pauper in urbe deus. / At tibi, Mamurri, formae caelator aenae, / tellus artifices ne terat Osca manus, / qui me tam docilis potuisti fundere in usus.* Sugli *ancilia* cfr. AIGNER FORESTI 1993, 159-168.

⁸⁶⁸ SUITS 1969, 486. In questo caso non ci è di molto aiuto il fatto che Ovidio non menzioni affatto un'origine straniera del dio, ciò essendo piuttosto ascrivibile a una sua generica posizione anti-etrusca, come ritiene DUMÉZIL 1951, 295-296.

⁸⁶⁹ E alla prima fase del regno se interpretiamo Prop. IV 2, 53-54: *Vidi ego labentis acies et tela caduca, / atque hostis turpi terga dedisse fugae*, come vista dal dio tramite la sua statua, quindi già lì al momento degli scontri cui parteciparono gli Etruschi! Tuttavia è di gran lunga preferibile pensare che Properzio intendesse dire che Vortumno fosse presente per proteggere il suo popolo in guerra, senza dover presumere però che fosse anche, in quanto *princeps* del suo esercito, esso stesso un dio della guerra: cfr. VAN DOREN 1954, 493; CAPDEVILLE 1999, 126-127; ciò non è neanche desumibile da Prop. IV 2, 27: *Arma tuli quondam*, che si riferisce semplicemente alle capacità metamorfiche del dio.

⁸⁷⁰ Cfr. EISENHUT 1958, 1671-1672.

⁸⁷¹ Solo una fonte (Porph. *Ad Hor. epist.* I 20, 1) parla di un *sacellum*: ciò non è una contraddizione dato che il termine, oltre che a un piccolo edificio templare, designa anche un recinto sacro; cfr. EISENHUT 1958, 1671; ARONEN 1999c, 310. Tale definizione ha portato alcuni ad intendere erroneamente che vi fosse stata in quell'area un'*aedes*: ad. es. LUGLI 1946, 185 sgg., afferma che tale edificio templare fu spostato più a sud a causa della costruzione della basilica Iulia. Infine è da notare che *signa* in Prop. IV 2, 2 è plurale poetico. Sulla statua, cfr. PENNY SMALL 1997.

⁸⁷² Nelle fonti tarde anche *vicus Turarius*: *Tusci aliquando ad Aricinis pulsi contulere se Romam, et vicum qui modo Turarium dicitur insederunt* (Schol. Cruq. *Ad Hor. Sat.* II 3, 228). In generale sul *vicus*, cfr. PAPI 1999.

⁸⁷³ Varr. *De l. L.* V 46; cfr. Serv. *Ad Aen.* V 560.

⁸⁷⁴ Cfr. COARELLI 1983, 230, in merito a Fest. 180 e 486 L.

⁸⁷⁵ Liv. II 14, 9; Dion. Hal. V 36, 4; CRISTOFANI 1985, 81.

⁸⁷⁶ PAPI 1999, 196: il quartiere poté essere infatti costruito solo dopo la bonifica del Foro, per cui v. *infra* a proposito del *vertere* della *cloaca Maxima*; una "fusione" delle due versioni (aiuti militari etruschi e regno di Tarquinio Prisco) è presente in Fest. 487 L e Tac. *Ann.* IV 65: *sedem meam [scil. mons Caelius] acceperat a*

Il sito può essere individuato con buona approssimazione: al limite del Velabro e del Foro Romano, dietro il tempio dei Castori, all'angolo SE della *basilica Iulia*⁸⁷⁷; da questa posizione il dio poteva bearsi della vista del foro, verso cui la statua doveva quindi essere orientata⁸⁷⁸. Ora, in età storica il *signum Vortumni* costituiva un segno di riconoscimento del posto e Varrone si riferisce alla statua per sottolineare l'«etruscità» del luogo di Roma «etrusco» per definizione⁸⁷⁹. Lo scrittore reatino tuttavia non dice esplicitamente che la statua si trovasse là dal tempo dell'insediamento degli Etruschi di Celio Vibenna: la maggiore antichità – esplicitamente affermata – del nesso luogo-Etruschi spetta quindi alla concessione fatta da Romolo ai suoi adiutori Tusci. Nulla impedisce quindi di ritenere che l'associazione tra Vortumno e l'Etruria sia stata dedotta dal luogo in cui la statua del dio si trovava da lungo tempo.

Anche le etimologie fornite dagli antichi non si riferiscono mai all'etrusco, ma solo al latino, e sono associate tutte, con sensi diversi, al verbo *vertere* («mutare», «volgere», «trasformare», anche in senso riflessivo): *vertere* del Tevere, il cui corso deviato permise di guadagnare alla terra un luogo in precedenza occupato per gran parte da una palude, il Velabro, sul cui limite sarebbe poi stata collocata la statua del dio⁸⁸⁰; *vertere* dei fiori in frutti (erano associate al dio le stagioni caratterizzate da colori e succhi, l'estate e l'autunno, che forse dal teonimo deriva l'ultima sillaba del nome)⁸⁸¹ e, collegato a ciò, il *vertere* dell'anno⁸⁸²;

Tarquinio Prisco, seu quis alius regum dedit; nam scriptores in eo dissentiunt. Come si vede anche già all'epoca di Tacito vi erano più versioni.

⁸⁷⁷ Varr. *De l. L.* V 46; Liv. XLIV 16, 10: *aedes P. Africani pone Veteres [scil. tabernae] ad Vortumni signum*; Cic. *Verr.* II 1, 154: (...) *quis a signo Vortumni in Circum Maximum venit* e Ps. Asc. *Ad l.: Signum Vertumni in ultimo vico Turario est sub basilicae angulo flectentibus se ad Rostra versus dextram partem*; ARONEN 1999c, 310; COARELLI 1983, 230; EISENHUT 1958, 1678, localizza invece il *signum* nel foro all'angolo NE della *basilica Iulia*. L'ARONEN (1999c, 310-311) nota tuttavia che il *vicus Tuscus* in realtà non entrava nel foro e pertanto l'angolo della basilica doveva essere necessariamente l'altro.

⁸⁷⁸ Prop. IV 2, 6: *Romanum satis est posse videre Forum*.

⁸⁷⁹ *De l. L.* V 46; cfr. ad es. Hor. *Epist.* I 20, 1 sgg: *Vertumnus Ianumque, liber, spectare videris, scilicet ut prostes Sosiorum pumice mundus*; CIL VI 9872: [*ad Vo*]rtumnus, riferito alla bottega di un artigiano dell'argento.

⁸⁸⁰ Prop. IV 2, 6-10: *Hac quondam Tiberinus iter faciebat, et aiunt / remorum auditos per vada pulsa sonos: / at postquam ille suis tantum concessit alumnis, / Vertumnus verso dicor ab amne deus*; cfr. Ov. *Fasti* VI 409-410: *Nondum conveniens diversis iste figuris / nomen ab averso ceperat amne deus*; PUTNAM 1967; COARELLI 1983, 229; ARONEN 1999c, 311. In generale sul Velabro v. GUIDOBALDI-ANGELELLI 1999.

⁸⁸¹ DUMÉZIL 2001², 301.

⁸⁸² Prop. IV 2, 11 sgg.: *Seu, quia vertentis fructum praecipimus anni, / Vertumni rursus credis id esse sacrum. / Prima mihi variat liventibus uva racemis / et coma lactenti spicea fruge tumet...*; cfr. WISSOWA 1912², 288. Tale valenza sarebbe indicata anche dalla scelta del sito della statua del dio, nell'ottica di una topografia religiosa intimamente collegata con la tematica del cambiamento del ciclo annuale, come indicherebbero i culti di *Acca Larentia* e *Angerona*; le medesime considerazioni suscita anche il riferimento a Mamurio Veturio: cfr. ARONEN 1999c, 311. Sempre sulla topografia religiosa del luogo, ma con un accento sul carattere funerario dei culti in essa presenti, cfr. COARELLI 1983, 227-298.

capacità del dio di *vertere* la propria forma⁸⁸³; *vertere* delle merci, con riferimento cioè alla mercatura e alla compravendita⁸⁸⁴; un altro *vertere*, infine, deporrebbe a favore della grande antichità del culto di Vortumno, quello della *cloaca Maxima*, costruita in connessione con i lavori di bonifica del Foro e del Velabro all'epoca dei re etruschi⁸⁸⁵: proprio in quel punto essa ha un andamento irregolare, forse come atto di omaggio nei confronti del dio (la cui statua si sarebbe già trovata sul posto)⁸⁸⁶; diversamente, l'andamento a «V» della *cloaca* poteva essere un accorgimento idraulico per rompere eventuali onde di piena del fiume rifluenti verso il Foro: in questo caso a Vortumno sarebbe toccata la protezione di questo peculiare e importante tratto del sistema fognario (quindi il rapporto cronologico sarebbe invertito e la statua sarebbe stata posta *in loco* subito dopo la costruzione della *cloaca Maxima*)⁸⁸⁷.

Resta però il fatto che in età storica Vortumno era avvertito chiaramente come (anche) etrusco. A mio avviso tale considerazione deriva dall'*interpretatio Romana* che i Romani fecero del dio etrusco – stavolta non vi sono dubbi – *Voltumna*, in particolare a seguito di una verosimile – ma si badi, non certa – *evocatio* avvenuta nel 265/264 a. C. In quell'anno, lo si è visto, M. Fulvio Flacco celebra un trionfo *de Vulsiensibus*, si impadronisce di un enorme bottino, fa erigere un donario in pietra nel Foro Boario e con tutta probabilità un tempio sull'Aventino⁸⁸⁸, in cui sappiamo si fece ritrarre in veste di trionfatore, allo stesso modo di L. Papirio Cursor nel tempio di Conso, sempre sull'Aventino, votato pochi anni prima, forse durante la campagna contro Taranto conclusa nel 272 a. C.⁸⁸⁹. Il tempio della divinità

⁸⁸³ Prop. IV 2, 21 sgg.: *Opportuna mea est cunctis natura figuris: / in quamcumque voles verte, decorus ero; 47-48: At mihi, quod formas unus vertebar in omnis, / nomen ab eventu patria lingua dedit; Ov. Met. XIV 765: forma deus aptus in omnes; Corp. Tib. III 8, 14: mille habet ornatus.*

⁸⁸⁴ Porph. *Ad Hor. Epist. I 20, 1: Vortumnus autem deus est praese[n]s vertundarum rerum, hoc est emendarum ac vendendarum, qui in vico Turario sacellum habuit; Ps. Asc. Ad Cic. Verr. II 1, 154: Vertumnus autem deus invertendarum rerum est, id est mercaturae; Ascon. Ad Hor. Epist. I 20, 1: Vertumnus et Ianus dii sunt, qui praesunt negotiis ementium et vendentium, ante quorum templa erant loca, in quibus cum caeteris rebus [etiam] libri venales erant; Plaut. Curc. 484: vel qui ipsi vorsant, vel qui aliis ubi vorsentur praebeant; EISENHUT 1958, 1683-1684.*

⁸⁸⁵ COARELLI 1983, 229-230 (in part. il relazione a Servio Tullio); COARELLI 2003, 370.

⁸⁸⁶ COLONNA 1987, 59-61, 69-70.

⁸⁸⁷ GUIDOBALDI-ANGELELLI 1999, 107. Sui bruschi cambiamenti di direzione della cloaca, cfr. COARELLI 1988a, 242-243. Altro culto collegato alla *cloaca Maxima* fu quello di *Venus Cloacina*, per cui v. COARELLI 1983, 83-89.

⁸⁸⁸ ALTHEIM 1930, I, 160 sgg. ha sostenuto (ma senza prove) che, come il tempio di Diana, anche quello di Vortumno fu costruito al tempo di Servio Tullio.

⁸⁸⁹ Fest. 228 L: *Picta quae nunc toga dicitur, purpurea ante vocitata est, eaque erat sine pictura. Eius rei argumentum est ...pictum in aede Vertumni et Consi, quarum in altera M. Fulvius Flaccus, in altera T. [sic] Papirius Cursor triumphantes ita picti sunt.*

proveniente da *Volsinii* si trovava forse in *Loreto maggiore*⁸⁹⁰, più precisamente ad ovest delle Terme Surane stando a un'interpretazione di un frammento della *forma urbis severiana*⁸⁹¹.

La collocazione del tempio ci dà una precisa chiave di lettura degli eventi. Innanzitutto, l'Aventino ebbe sempre un carattere di «alterità» e «marginalità»⁸⁹²: isolato dagli altri colli⁸⁹³ e di difficile accesso a causa della zona che lo separava dal Palatino⁸⁹⁴, secondo una tradizione diffusa sarebbe stato la sede dell'*augurium* di Remo che vi sarebbe anche stato sepolto⁸⁹⁵. Anco Marcio lo aggiunse alla città e lo popolò con i profughi di Tellene, Politorio e altre città venute in suo possesso⁸⁹⁶. In età storica fu lo scenario delle lotte tra patrizi e plebei, che ivi attuarono la celebre secessione, installarono il tempio della propria triade (Cerere, Libero e Libera)⁸⁹⁷ e, a seguito della *lex Icilia de Aventino publicando*, databile al 456 a. C., ottennero il permesso di edificare case (oltre alla restituzione delle terre in precedenza occupate abusivamente)⁸⁹⁸. Il colle da *pagus* agricolo divenne quindi un quartiere plebeo dallo spiccato carattere mercantile⁸⁹⁹.

L'Aventino si trovava al di fuori del *pomerium* e costituiva pertanto anche uno dei luoghi privilegiati per l'erezione degli edifici sacri votati a divinità straniere⁹⁰⁰. Già da lungo tempo vi si trovava il tempio dedicato a Diana⁹⁰¹, il più antico e il più importante costruito sul colle – detto perciò anche *collis Dianae*⁹⁰², ma anche il luogo caratterizzava a sua volta la dea come *Aventina* o *Aventinensis*⁹⁰³ – e risalente secondo la tradizione nientemeno che a Servio Tullio⁹⁰⁴, che prese a modello il tempio di Artemide ad Efeso, santuario federale delle popolazioni ioniche⁹⁰⁵. Al suo interno era inoltre conservata la stele con il testo della *lex*

⁸⁹⁰ CIL I² 240; *Inscr. It.* XIII 2, 149; *Fasti Vall.*: *Dianae in Aventino et Vertumno in Loreto maggiore*; più generici gli altri calendari (*Fasti Amit.*, *Fasti Ant.*, *Fasti All.*): *Dianae, Vortumno in Aventino*.

⁸⁹¹ COARELLI 2003, 418: il tempio, un periptero *sine postico*, sarebbe in ogni caso repubblicano; l'alternativa proposta è l'identificazione con il tempio di Conso.

⁸⁹² In generale sull'Aventino, cfr. MERLIN 1906; ANDREUSSI 1993.

⁸⁹³ Strab. V 3, 7.

⁸⁹⁴ Varr. *De l. L.* V 43; Ov. *Fasti* II 391-392; Tib. II 5, 33-34.

⁸⁹⁵ Liv. I 6, 4; Ov. *Fasti* IV 811-818; Flor. *Epit.* I 1, 6; Serv. *Ad Aen.* VI 770; Dion. Hal. I 87, 3; Plut. *Rom.* 9 e 11; CARAFA - D'ALESSIO 2006, 387-401.

⁸⁹⁶ Cic. *De rep.* II 18; Liv. I 33, 1.

⁸⁹⁷ Tempio che avrebbe ereditato le funzioni del tempio di Fortuna e *Mater Matuta*: cfr. ZEVI 1987, 128.

⁸⁹⁸ Liv. III 31, 1; 32, 7; Dion. Hal. X 31, 1; 32, 1.

⁸⁹⁹ Cfr. MERLIN 1906, 69-91; COARELLI 1997, 215-218. Caratteristico in questo senso il culto tributato a Minerva nel tempio adiacente a quello di Diana dagli artigiani e successivamente dagli attori e dagli scribi (Fest. 446 L; ANDREUSSI 1993, 149). Il colle perse tali caratteristiche in età imperiale, in cui si trasformò in quartiere aristocratico: cfr. COARELLI 2003, 411.

⁹⁰⁰ MERLIN 1906, 53-68; CATALANO, 1978 543-544; ANDREUSSI 1993, 149.

⁹⁰¹ In generale sul tempio, cfr. MERLIN 1906, 203-226; ALFÖLDI 1961; VENDITTELLI 1995.

⁹⁰² Mart. VII 73, 1; XII 18, 3.

⁹⁰³ Fest. 164 L; Val. Max. VII 3, 1; Prop. IV 8, 29; Mart. VI 64, 13.

⁹⁰⁴ Altra caratteristica di "marginalità": il re, figlio di una schiava, volle che il tempio ricevesse un culto particolarmente dagli schiavi, che il 13 agosto, detto anche *dies servorum*, non dovevano lavorare: cfr. Fest. 432 L; Plut. *Q. R.* 100; WISSOWA 1912², 350; SCULLARD 1981, 174.

⁹⁰⁵ Varr. *De l. L.* V 43; Liv. I 45, 2-6; Dion. Hal. IV 26.

*Icilia*⁹⁰⁶ e del patto tra Roma e le città latine⁹⁰⁷. Vi era poi il tempio dedicato a *Iuno Regina*, risalente al 392/391 a. C., votato da Furio Camillo e destinato ad accogliere il simulacro della dea protettrice di Veio, evocata nel 396 a. C. In un luogo con queste caratteristiche peculiari, anche se il sito esatto non è stato ancora individuato, sorse dunque il tempio della divinità poliade di *Volsini*⁹⁰⁸.

I collegamenti tuttavia non si esauriscono qui, e ci portano al Foro Boario⁹⁰⁹. Confinante ad est con il Velabro e a sud con l'Aventino, con quest'ultimo condivideva delle importanti caratteristiche di «marginalità» e «alterità»⁹¹⁰: in quanto coincidente con l'emporio della città era in origine probabilmente esterno al pomerio e alle mura; il suo inserimento nell'ambito della città è connesso all'assorbimento progressivo della plebe nel corpo cittadino; la fascia prospiciente il *portus*, esclusa nel IV sec. dall'ampliamento delle mura repubblicane, fu scelta per la celebrazione di tipici riti di margine o di confine, come il seppellimento rituale di una coppia di Galli e una di Greci⁹¹¹.

Sul limite settentrionale dell'area secondo la tradizione Servio Tullio fece erigere intorno al 580 a. C. sullo stesso basamento due templi gemelli dedicati a Fortuna e a *Mater Matuta*⁹¹²; importante la presenza dell'acqua, visto l'affaccio diretto del santuario sulla palude del Velabro e la presenza di numerose cisterne ascrivibili anche ai rituali praticati in questo luogo sacro⁹¹³. La prima delle due divinità è estranea alla religione romana primitiva⁹¹⁴ – forse introdotta dal re stesso⁹¹⁵ –, e anche la seconda, pur presente nel più antico calendario romano, proveniva da Satrico o da un altro degli antichi santuari del *Latium* (si è ipotizzato anche tramite un'*evocatio*)⁹¹⁶. I templi vennero dedicati lo stesso giorno, l'11 giugno⁹¹⁷. Il santuario fu ricostruito⁹¹⁸ (o ridedicato)⁹¹⁹ da Furio Camillo probabilmente appena dopo

⁹⁰⁶ Dion. Hal. X 32; Liv. III 31.

⁹⁰⁷ Dion. Hal. IV 26; nell'area del santuario era probabilmente contenuto anche il testo di una *lex arae Dianae* che serviva da modello di regolamento per altri culti: *CIL* III 1933; XI 361; XII 4333.

⁹⁰⁸ MERLIN 1906, 202, ritiene che il tempio sia stato costruito sull'Aventino per mancanza di spazio nella zona del Velabro, dove avrebbe invece trovato posto la sua statua, sembra di capire approssimativamente nella stessa data di dedica del tempio.

⁹⁰⁹ In generale sul Foro Boario, cfr. COARELLI 1988a.

⁹¹⁰ COARELLI 1995, 295-296, anche sull'originaria estraneità del culto del culto di Ercole presso l'*ara Maxima*.

⁹¹¹ Tale sacrificio si verificò certamente nel 225 e nel 216 a. C.: Oros. IV 13, 3-4; Liv. XXII 57, 6; Plin. *N. h.* XXVIII 2, 12; Plut. *Marc.* III 6. Nel Foro Boario ebbero luogo anche il primo *munus* gladiatorio nel 212 a. C. e vari *prodigia*: cfr. COARELLI 1995, 296-297.

⁹¹² Dion. Hal. IV 27, 7; IV 40, 7; Liv. V 19, 6; Ov. *Fasti* VI 569-572, 613-626; Plut. *Q. R.* 74; *Fort. Rom.* 10; cfr. PISANI SARTORIO 1995; COARELLI 2003³, 373-375.

⁹¹³ PISANI SARTORIO 1995, 282.

⁹¹⁴ In generale su Fortuna, cfr. KAJANTO 1981, 502-558; CHAMPEAUX 1982-1987; COARELLI 1988a, 253-328.

⁹¹⁵ All'interno del tempio era conservata una statua in legno del re stesso che dovette avere con la divinità un rapporto ierogamico: cfr. COARELLI 1988a, 253-363; PISANI SARTORIO 1995, 281.

⁹¹⁶ PISANI SARTORIO 1995, 281; su *Mater Matuta* cfr. COARELLI 1988a, 244 sgg.; DUMÉZIL 2001², 59-63.

⁹¹⁷ Paul. *Fest.* 113 L; *CIL* I² 216, 221, 224, 226, 320.

⁹¹⁸ COARELLI 2003, 375.

l'incendio gallico, secondo i termini del *votum* pronunciato nel 396 a. C., poco prima cioè della partenza del dittatore per piegare definitivamente Veio⁹²⁰. Proprio qui sono state rinvenute le tracce di alcuni donari, dei quali uno almeno è quasi certamente quello eretto da M. Fulvio Flacco e ornato da alcune delle statue bronzee provenienti da *Volsinii*, come fanno presumere le tracce di perni⁹²¹. Possiamo constatare quindi come i costruttori di un tempio sull'Aventino intervennero in qualche modo anche nella medesima area del Foro Boario, e come lo avessero fatto anche in relazione a divinità evocate o quantomeno importate; tutti e tre inoltre erano in rapporto con gli Etruschi⁹²².

C'è dell'altro. Il tempio di Diana e quello di *Voltumna-Vortumnus* condividevano il *dies natalis*, il 13 agosto⁹²³. Inoltre, le due divinità erano state le protettrici delle due principali leghe centro-italiche, l'etrusca e la latina, che Roma gradualmente incorporò o ridusse ad un ruolo puramente esteriore⁹²⁴, e ad esse era dedicato il luogo sacro centrale delle rispettive federazioni: il tempio in cui il celebre e misterioso *rex Nemorensis* tributava il culto a *Diana Aricina*⁹²⁵ e il *Fanum Voltumnae*. Inoltre per entrambe si è ipotizzata un'*evocatio*, certa invece nel caso di *Iuno Regina*: questa dovette avere un qualche rapporto con Diana, se il medesimo personaggio, M. Emilio Lepido, nel corso di due campagne contro i Liguri votò due templi alle dee, nel 179 a. C., mentre ricopriva la carica di censore⁹²⁶; il tempio di *Iuno Regina* era forse collegato al tempio di Fortuna nel Foro Boario⁹²⁷. Per quanto riguarda infine i rapporti tra la Giunone di Veio e *Voltumna-Vortumnus*, oltre alla collocazione dei templi sull'Aventino e alla provenienza di entrambi da importanti città etrusche, merita una menzione la recente e articolata ipotesi secondo la quale l'eccessiva accelerazione della scala della politica estera romana che portò la città a confrontarsi dapprima con un centro vicino come Veio e poco tempo dopo alla conquista di due città ben più lontane (*Falerii e Volsinii*) e a portare aiuto ad un'altra ancora più distante (Chiusi) porterebbe a distinguere nettamente

⁹¹⁹ Liv. V 19, 6; 23, 7.

⁹²⁰ Relativo in realtà al solo tempio di Mater Matuta: cfr. passi in nota prec.

⁹²¹ Nella fase V della classificazione presente in COARELLI 2003, 374; cfr. TORELLI 1968, 71-76; PISANI SARTORIO 1995, 283.

⁹²² Cfr. in part. COLONNA 1980, 174, su *Camillus* quale *cognomen* di origine etrusca.

⁹²³ *CIL* I² 217; 240; 244; 325; cfr. inoltre *supra* a proposito dell'ubicazione del tempio. La coincidenza è del tutto casuale per WISSOWA 1924a, 221, e EISENHUT 1958, 1676, il quale nota tuttavia che a differenza degli altri templi aventi lo stesso *dies natalis* quelli di Diana e Vortumno condividevano anche una vicinanza di carattere topografico.

⁹²⁴ Liv. I 45, 3: [parla Servio Tullio]: *caput rerum Romam esse, de quo totiens armis certatum fuerat*. Cfr. ROHDE 1963, 192-193.

⁹²⁵ Varr. *De l. L.* III 43: *commune Latinorum Dianae templum*. Sul *rex Nemorensis* cfr. Suet. *Calig.* 36; Paus. II 27, 4; Strab. V 3, 12; Ovid., *Fasti* III 271; Serv. *Ad Aen.* VI 136; BRELICH 1949a, 25-30; MALAVOLTA 2006, 39-51.

⁹²⁶ Liv. XXXIX 2, 8; 2, 11 (sui *vota*); XL 52, 1-4 (sulle *dedicationes*).

⁹²⁷ COARELLI 1997, 487.

due fasi: nei pressi e lontano da Roma. Di conseguenza, la datazione della conquista di Veio andrebbe anticipata e sarebbe rappresentata dall'episodio di Aulo Cornelio Cosso e del re veiente Tolumnio, mentre il vero assedio avrebbe interessato la città di *Volsinii*⁹²⁸.

Fissati tutti i dati utili, resta finalmente da capire se a *Volsinii* abbia avuto luogo un'*evocatio* e da analizzare il processo che portò *Voltumna* ad essere identificato con *Vortumnus*.

Quanto al primo punto, la probabilità è elevata. Innanzitutto il contesto bellico: il rito evocatorio era praticato di fronte alle mura della città assediata, come avvenne certamente a Veio e a Cartagine⁹²⁹, e Properzio fa asserire al dio di aver abbandonato la sua città *inter proelia*⁹³⁰; vi è stato un *votum* che portò alla dedica di un tempio; la città subì una *devotio hostium*, praticabile solo dal detentore dell'*imperium* (in questo caso il console M. Fulvio Flacco) e la cui *conditio sine qua non* era che in precedenza la divinità tutelare doveva essere evocata per non compiere un'azione sacrilega⁹³¹.

La maggior parte degli studiosi si è pronunciata in tal senso⁹³²: l'ipotesi più articolata – anche se puramente congetturale – è quella del Basanoff, che pensa alla presenza di un altare nel *vicus Tuscus* prima dell'*evocatio* e a una sua riconsacrazione e alla collocazione su di esso della statua del dio dopo i fatti del 265/264 a. C., in maniera simile a quanto avvenuto per il tempio di Mater Matuta dopo la presa di Veio⁹³³.

Molto meno correttamente tuttavia s'intende di solito che il dio portato dalla potente città etrusca fosse *Vortumnus*⁹³⁴. Anche il Devoto, cui si deve l'analisi linguistico-strutturale che ci ha consentito di fissare la diversa origine delle due divinità, tenta di conciliare le evidenze linguistiche con le testimonianze storiche cercando di giustificare l'innegabile etruscità di Vortumno in Varrone con l'ingresso della parola di origine indoeuropea nella lingua etrusca nella fase antichissima del «protolatino»⁹³⁵.

Non vi è tuttavia bisogno di supporre una ricostruzione siffatta, poiché più semplicemente, come si è accennato, da *Volsinii* in realtà giunse a Roma il solo *Voltumna*,

⁹²⁸ MORA 1999, 135-136.

⁹²⁹ Cfr. *supra*, par. 2.2; 2.3.

⁹³⁰ IV 2, 3-4: *Tuscus ego Tuscis orior, nec paenitet inter / proelia Volsinios deseruisse focos*. Non è a mio avviso accettabile l'opinione di EISENHUT (1958, 1677) il quale intende l'aggettivo *Volsinios* semplicemente come sinonimo di *Tuscos*, da intendere quindi come *pars pro toto* e poiché *Volsinii* era città eminente tra le etrusche e per ragioni di stile, per evitare cioè di ripetere per la terza volta il medesimo aggettivo.

⁹³¹ Serv. *Ad Aen* 351; Macr. *Sat.* III 9, 2.

⁹³² WISSOWA 1912², 287; BASANOFF 1947, 57; VAN DOREN 1954, 493; BRUUN 1972, 114; COLONNA 1985, 112; COARELLI 2003, 410; prudenza in RAWSON 1973, 170 n. 78; GUITTARD 1998b, 56; GUSTAFSSON 2000, 56.

⁹³³ Sulla posizione di BASANOFF riguardo a tutte le questioni sollevate, v. BASANOFF 1947, 56-63.

⁹³⁴ Ad es. WISSOWA 1912², 287; BASANOFF 1947, 56 sgg.; VAN DOREN 1954, 493; SUITS 1969, 485; ORLIN 1997, 12, n. 4.

⁹³⁵ DEVOTO 1940, 277-280.

«interpretato» come *Vortumnus*, che non si mosse invece dalle sedi originarie. Tale considerazione consente anche di superare un'obiezione più volte avanzata ad una possibile *evocatio* avvenuta nel 265/264 a. C. secondo cui Vortumno, divinità italico-romana, identificato in una certa fase con l'etrusco *Voltumna*, non sarebbe potuto essere evocato perché la sua statua si trovava già da lungo tempo nel *vicus Tuscus*⁹³⁶.

Voltumna non era un dio locale, ma con grande probabilità è da identificare nientemeno con *Tinia* (frequente anche la forma *Tin*, ad esempio sul fegato di Piacenza), la divinità suprema degli Etruschi, omologa al Giove romano⁹³⁷. *Voltumna* costituì forse inizialmente solo un epiteto (**Tin(ia) Velthumna*)⁹³⁸, applicato a *Tinia* per caratterizzare la sua funzione particolare a *Volsinii* – e contenente probabilmente anche un riferimento alla città stessa⁹³⁹ –, poi «autonomizzatosi»⁹⁴⁰.

Lo stretto legame dell'epiteto con una città in particolare spiegherebbe inoltre sia perché esso non sia attestato in Etruria, sia perché al contrario esso sarebbe stato estremamente “valorizzato” a Roma in funzione propagandistica, oltre che per la presenza di un Giove talmente importante da oscurare tutti gli altri, Giove Ottimo Massimo⁹⁴¹.

Nell'unica attestazione etrusca giunta fino a noi, uno specchio, databile al IV sec., proveniente da Tuscania e raffigurante l'extispicio di *Pava Tarchies* e *Avle Tarchunus*, compare un *Veltune* (esito di un arcaico **Velθunaie > Velθunie*)⁹⁴². Questi è rappresentato come un uomo barbuto e con la lancia, secondo un'iconografia di stampo ellenizzante riferibile anche a *Tinia*⁹⁴³. Quanto alle sembianze di Vortumno a Roma si è ipotizzato che la sua statua lo ritraesse come un giovane di graziose fattezze, se Properzio e Ovidio l'ebbero presente nel comporre i loro versi⁹⁴⁴. Le due iconografie dovevano quindi essere diverse, ma si ricordi che anche il *Veltune* etrusco poteva essere considerato in senso lato uno *iuvenis*

⁹³⁶ RADKE 1965, 317-318; ARONEN 1999e, 214.

⁹³⁷ PETTAZZONI 1928; PFIFFIG 1975, 231-234; RONCALLI 1985, 64-69, sulle testimonianze, soprattutto epigrafiche, relative alla presenza e al ruolo di *Tinia* ad Orvieto; CRISTOFANI 1985; CRISTOFANI 1999, 207. CAPDEVILLE 1999, 124-129 (con cui non concordiamo), ritiene invece che *Tinia* e *Voltumna* fossero due divinità diverse, secondo la distinzione tra *summus* e *princeps* (a partire dalla più volte citata definizione data da Varrone a proposito di Vortumno come *deus Etruriae princeps*); tale differenza avrebbe avuto un riflesso topografico nella posizione dei templi delle rispettive divinità: sull'acropoli *Tinia*, nella pianura sottostante *Voltumna*.

⁹³⁸ Analogamente a *tina θvariēna*, cui era tributato un culto nell'area C del santuario di Pyrgi o a *tinia calusna* adorato nel tempio del Belvedere a Orvieto: CRISTOFANI 1985, 80.

⁹³⁹ EISENHUT 1961a, 850-851; CAPDEVILLE 1999, 122-123 e n. 62; una conferma ulteriore verrebbe secondo CRISTOFANI 1985, 80, dal fatto che i nomi del tipo in *-mena (-mna)* hanno una maggiore condensazione nelle zone di Volsini-Chiusi, piuttosto che in area meridionale.

⁹⁴⁰ PFIFFIG 1975, 235 sgg.; RONCALLI 1985, 73; CRISTOFANI 1985, 79-80; DE SIMONE 1997, 188; *contra* CAPDEVILLE 1999, 124-129.

⁹⁴¹ RONCALLI 1985, 73.

⁹⁴² COLONNA 1999, 12.

⁹⁴³ EISENHUT 1961a, 854; HARARI 1997, 282; MASSA-PAIRAULT 1999, 86.

⁹⁴⁴ EISENHUT 1958, 1681-1682.

secondo la classificazione romana delle classi d'età, che fin dalla metà del V sec. a. C. in alcuni specchi etruschi, ma anche in ambiente italico, *Tinia* è rappresentato secondo un tipo giovanile senza barba⁹⁴⁵ – sull'identità non vi sono dubbi in quanto vi è sempre l'attributo dello scettro o del fulmine⁹⁴⁶ – e che conosciamo altri esempi di Giove “giovane”, come *Iuppiter Anxurus*⁹⁴⁷. La difficoltà è comunque acuita dalla capacità del dio di mutare forma⁹⁴⁸.

Non poteva d'altronde essere una divinità locale la protettrice del luogo di riunione dei *duodecim populi* etruschi ma, così come accadeva con *Iuppiter Latiaris* per la Lega Latina e *Zeus Amarios* per quella achea⁹⁴⁹, un dio riconosciuto come importante e venerato da tutti i membri della federazione.

Non può essere allora un caso che il *dies natalis* del tempio di *Voltumna-Vortumnus* sia il giorno del mese per eccellenza sacro a Giove, le Idi⁹⁵⁰, in questo caso di agosto, lo stesso giorno in cui venne dedicato il tempio della divinità federale “erede” di *Iuppiter Latiaris*, *Diana Aricina*⁹⁵¹. Il voler mantenere separati a tutti i costi *Tinia* e *Voltumna* d'altronde porterebbe a inevitabili forzature, come quella del Milani⁹⁵², il quale ritenne Vortumno il vero dio supremo della religione etrusca (concepito come divinità solare), mentre *Tinia* sarebbe stato introdotto in Etruria solo nella seconda metà del IV sec. a. C.

Secondo il tipico procedimento dell'*interpretatio Romana*, legato al «filtro» del collegio pontificale operante al momento di introdurre nuovi culti, *Voltumna* venne fatto coincidere a Roma con *Vortumnus*⁹⁵³. Ma cosa portò a tale identificazione?

Innanzitutto la statua nel *vicus Tuscus*. Vortumno dovette essere considerato il protettore del luogo etrusco di Roma per eccellenza in ragione della grande antichità della sua statua, e per questo e per la venerazione particolare dei Tusci di Roma fu in realtà esso ad essere etruschizzato⁹⁵⁴. A ciò si aggiunga una venerazione di tipo più generale e dal duplice carattere: agrario, per cui la statua veniva ogni anno coronata di fiori e le venivano offerte le primizie dei campi⁹⁵⁵; relativo agli scambi e ai commerci effettuati in quel luogo⁹⁵⁶. Molto

⁹⁴⁵ PETTAZZONI 1928, 211 e 213, n. 1; CRISTOFANI 1985, 85; MASSA-PAIRAULT 1999, 86-87, che riconosce in una statua proveniente da Monterazzano, vicino Viterbo, la versione romana e imperiale del tipo di *Tinia Voltumna*.

⁹⁴⁶ Sul rapporto dell'attributo caratteristico di *Tinia*, il fulmine, e la scienza fulgurale presente nell'*Etrusca disciplina*, v. PETTAZZONI 1928, 212-224.

⁹⁴⁷ Cfr. Verg. *Aen.* VII 799; Serv. *Ad l.*; Porph. *Ad Hor. Sat.* I 5, 26; PETTAZZONI 1928, 211.

⁹⁴⁸ EISENHUT 1958, 1686.

⁹⁴⁹ Strab. VIII 7, 3; Polib. V 93, 10; PETTAZZONI 1928, 212.

⁹⁵⁰ Cfr. RADKE 1987, 80; in generale sulle *idus*, BRELICH 1972, 299-306; DUMÉZIL 2001², 169-170.

⁹⁵¹ Anch'essa elargitrice di sovranità: v. la profezia in Liv. I 45, 3-7.

⁹⁵² MILANI 1892.

⁹⁵³ Sull'*interpretatio*, cfr. *supra*, par. 1.2.

⁹⁵⁴ ARONEN 1999c, 311.

⁹⁵⁵ Prop. IV 2, 11-18, 41-46; Colum. *De r. r.* X 308 sgg.: *mercibus ut vernis dives Vortumnus abundet, et titubante gradu multo madefactus Iaccho aere sinus gerulus plenos gravis urbe reportet*; per queste

probabilmente anche *Voltumna*, per la tutela esercitata sulla lega e sul luogo delle riunioni di essa, doveva avere delle connessioni con la sfera economica, più in particolare con le attese e i prodotti dell'agricoltura e con gli scambi e i commerci⁹⁵⁷.

La collocazione della statua di Vortumno partecipava inoltre della natura dei luoghi in cui M. Fulvio Flacco decise di onorare il dio: l'Aventino, il Foro Boario e il *vicus Tuscus* erano infatti tutti e tre dei luoghi frequentati assiduamente da stranieri, anche in ragione delle attività commerciali che vi avevano luogo. Una differenza fondamentale tra il sito del tempio e quello della statua però c'era, e importante: quest'ultima si trovava all'interno del pomerio.

Anche per questo forse, parallelamente all'identificazione, rimase un certo grado di distinzione tra le due divinità, riflessa dalla palese contraddizione presente Properzio, che fa dire a Vortumno: *nec templo laetor eburno: Romanum satis est posse videre Forum*⁹⁵⁸, nonostante il poeta non potesse ignorare la presenza del tempio sull'Aventino.

E allora possiamo solo ipotizzare che fosse rimasta una differenza soprattutto a livello di religiosità popolare tra un dio onorato da tempo immemorabile in un luogo frequentatissimo tramite una statua visibile a tutti e un dio la cui provenienza e connotazione etrusche erano note ma relativamente recenti – due secoli prima dell'epoca di Properzio; non si dimentichi anche che la data era certamente fissata dal *natalis* del tempio e forse anche dall'iscrizione sul donario del Foro Boario –, onorato in un tempio edificato in una zona ancora “altra” visto che l'Aventino fu incluso nel pomerio solo da Claudio⁹⁵⁹.

Anche l'iconografia, che abbiamo visto dovette presentare alcuni elementi di somiglianza, aveva verosimilmente pure delle caratteristiche distintive, essendo funzionale all'identificazione delle due divinità solo in seconda istanza, mentre altri furono i motivi principali, vale a dire l'etruscità “acquisita” (per Vortumno) e la grande somiglianza tra i due nomi, per cui si è parlato anche di «approssimazione fonetica»⁹⁶⁰.

Una volta subito il processo di rotacizzazione della *l*⁹⁶¹ infatti, il nome delle due divinità diveniva quasi identico⁹⁶². La trascrizione in *o* della prima vocale in Livio (dalla

caratteristiche come decisive per la caratterizzazione di un Vortumno fondamentalmente “agrario”, v. CRISTOFANI 1985, 84-86.

⁹⁵⁶ WISSOWA 1924a, 220.

⁹⁵⁷ PALLOTTINO 1984⁷, 311-312; RONCALLI 1985, 69-72.

⁹⁵⁸ IV 2, 5-6.

⁹⁵⁹ CATALANO 1978, 487; si ricordi infine che i templi di solito erano chiusi (cfr. ad es. Sen. *Ep.* 41, 1; Liv. XXX 17, 6) e che quindi molte meno persone potevano aver presente l'iconografia della statua di culto di *Voltumna-Vortumnus*.

⁹⁶⁰ DUMÉZIL 2001², 300; cfr. CAPDEVILLE 1999, 119-120.

⁹⁶¹ Fenomeno invero non usuale: cfr. CRISTOFANI 1985, 76; CAPDEVILLE 1999, 119, che pensa a una pronuncia «popolare»; molto più difficile da accettare la posizione di EISENHUT 1961a, 852, dato che il passaggio da *l* a *r* ha dovuto effettuarsi in latino, non in Asia Minore.

forma autentica **Velthumna* o **Veltumna*) corrisponde invece al trattamento normale in latino di un *e* etrusco compreso fra un *v* e un *l* velare⁹⁶³. Decisiva dovette essere tuttavia la presenza del gruppo *-mn-*: anche se pienamente latino in Vortumno, fu avvertito come straniero per la sua frequente presenza in etrusco – lingua che i Romani colti conobbero e parlarono a lungo⁹⁶⁴ –, pur avendo tutt'altra origine, secondo la già considerata classificazione di G. Devoto⁹⁶⁵. Alla sabinità menzionata da Varrone fu invece forse funzionale il fatto che nelle vicinanze del tempio sull'Aventino si trovasse la tomba di Tito Tazio⁹⁶⁶.

Possiamo ipotizzare infine che vi sia stata anche una particolare attenzione da parte dei Romani nel relazionarsi al dio protettore della lega etrusca, visto che molti dei membri di essa all'epoca della conquista di *Volsinii* non erano sottomessi e che comunque in qualche modo il *fanum* dovette essere attivo anche in età tarda, considerato che nel Rescritto di Costantino (IV sec. d. C.) si attesta delle riunioni *apud Volsinios, Tusciae civitate(m)*⁹⁶⁷, il che comporta necessariamente la presenza di un luogo sacro – la mancata menzione sembra indicativa⁹⁶⁸. Non si dimentichi infine che ancora in età augustea Livio poteva leggere sulle sue fonti il nome della divinità tutelare del *fanum*.

Il destino di *Voltumna-Vortumnus* a Roma non sarà particolarmente glorioso, almeno stando alla scarsità di notizie nelle fonti⁹⁶⁹. Il tempio non è più menzionato dopo i primi anni della nostra era, se riportiamo a Verrio Flacco la notizia presente in Festo circa la pittura in esso conservata⁹⁷⁰. Quanto alla statua del dio, essa continuò a godere del culto dei fedeli fino ad età tarda, considerato che al tempo di Diocleziano ci si preoccupò di restaurarla⁹⁷¹. Ma con ciò *Voltumna-Vortumnus* non fu condannato ad essere ricordato solo da pochi antiquari: divenne anzi un soggetto caro agli artisti, quali Francesco Melzi, Luca Giordano, Antoon Van

⁹⁶² Cfr. ad es. PETTAZZONI 1928, 208, in cui compare il binomio *Vortumnus (Vertumnus) - (Vortumna) Voltumna*.

⁹⁶³ Come in *Volsinii* rispetto a *Velzna*, *Volturnus* rispetto a **Velthurna*, etc. Cfr. DE SIMONE 1975, 145 sgg.; CRISTOFANI 1985, 75; CAPDEVILLE 1999, 119. SABBATUCCI 1988, 296, ipotizza che *Volturnus* possa essere un altro nome di *Vertumnus*.

⁹⁶⁴ Cfr. Liv. IX 36.

⁹⁶⁵ Cfr. *supra*; CRISTOFANI 1985, 76-78, pensa invece a *Voltumna* come derivato da una base *velthu-* con aggiunta del suffisso *-me*, secondo un fenomeno riscontrabile in una serie di gentilizi etruschi, per cui cfr. anche DE SIMONE 1975, 145 sgg.

⁹⁶⁶ Varr. *De l. L.* V 152; Fest. 496 L.

⁹⁶⁷ E non sarebbe determinante se il *fanum* fosse rimasto nel luogo originario o fosse stato avvicinato alla nuova *Volsinii*: gli scrittori antichi, non distinguendo mai fra i due siti, testimoniano una continuità, in particolare dei culti. Sul Rescritto v. l'esauriente bibliografia in SENSI 1999, 365, n. 1. Sfugge per quali motivi, in base al testo del Rescritto, il RADKE (1965, 320) possa ritenere *Voltumna* una divinità umbra piuttosto che etrusca.

⁹⁶⁸ EISENHUT 1961a, 850.

⁹⁶⁹ Alla luce della quale BASANOFF 1947, 57, ritiene pertanto Vortumno ricevesse il culto dai pontefici piuttosto che dal popolo.

⁹⁷⁰ 228 L; MERLIN 1906, 310, 312.

⁹⁷¹ *CIL* VI 804: *Vortumnus temporibus Diocletiani et Maximiani*. La base in marmo, ora scomparsa, fu rinvenuta nel 1549 tra le colonne del tempio dei Castori e la chiesa di S. Teodoro.

Dyck, Jean Ranc, François Boucher, Jean-Baptiste Lemoyne il Giovane, Laurent Delvaux, Camille Claudel e molti altri, che gli consentirono di vivere una piacevole pensione dorata dedita alle schermaglie amorose con la diletta ninfa Pomona⁹⁷².

3.2 La divinità tutelare di *Isaura Vetus*

Nel settembre del 1970 Alain Hall ha scoperto a NO di Bozkir, nell'attuale Turchia centro-meridionale, un'iscrizione su un blocco di granito relativa alla conquista della città di *Isaura Vetus* da parte di *Publius Servilius Vatia*⁹⁷³. Siamo ben informati circa il *cursus honorum* del personaggio: console nel 79 a. C., l'anno seguente fu nominato proconsole di Cilicia con il compito di contrastare i pirati che, a seguito del vuoto di potere creatosi con la sconfitta di Antioco, avevano potuto ricominciare le loro funeste attività senza impedimenti. In questo compito egli riportò notevoli successi, occupando le coste della Licia e della Panfilia, avanzando poi attraverso il Tauro (primo tra i Romani) e sottomettendo definitivamente gli Isauri nel 75⁹⁷⁴.

Il testo dell'iscrizione recita:

*Serveilius C(aii) f(ilius) imperator,
hostibus victeis, Isaura Vetere
capta, captiveis venum dateis,
sei deus seive deast, quoius in
tutela oppidum vetus Isaura
fuit, [x] votum solvit.*

Questa scoperta ha una grandissima importanza ai fini dello studio dell'*evocatio*. Sebbene s'imponga una certa prudenza – lo stesso Hall parla di un rito ad essa «simile»⁹⁷⁵ –, non vi sono serie ragioni per dubitare che di fronte alla città anatolica sia stato praticato questo particolare rituale. Nel testo dell'iscrizione sono infatti presenti tutte le caratteristiche proprie al rito, ovvero:

⁹⁷² Ov. *Met.* 622-771; DUMÉZIL 2001², 301; anche Pomona in origine era una divinità maschile: cfr. DUCATI 1925, 104.

⁹⁷³ HALL 1973; «AE», 1977, 816; *CIL* I² 2954, p. 953.

⁹⁷⁴ Per le fonti cfr. ORMEROD 1922; SHERK 1984, 67; GREENIDGE - CLAY - GRAY 1986, 235-244; RÜPKE 2005, II, 1285; in part. per il *cursus honorum*, BROUGHTON 1951, II, 82, 87, 90-91, 99, 105, 114, 206, 333.

⁹⁷⁵ HALL 1973, 570.

1) Vi è la consueta formula cautelare *sive deus sive dea*. Così come nel *carmen evocationis* tramandatoci da Macrobio ci si rivolge alla divinità locale sostituendo al teonimo tale formula, qui resa con grafia “arcaizzante”, *sei deus seive deast*: con essa il romano si cautelava da possibili imprecisioni o errori, anche involontari, circa l’essenza o il nome dell’essere divino invocato⁹⁷⁶.

2) Il destinatario è chiaramente la divinità tutelare dell’*oppidum*. Nonostante quest’ultimo termine sia molto meno frequente di *urbs* in riferimento all’*evocatio*, pure esso compare in una fonte importante come Verrio Flacco, tramandato da Plinio⁹⁷⁷.

3) Vi è stato un *votum*, e si specifica che esso è stato sciolto⁹⁷⁸. Non ne compare tuttavia l’oggetto, anche se dalle altre testimonianze si può ipotizzare che ci si riferisca a dei giochi, a un culto o a un tempio: in quest’ultimo caso, visto il lasso di tempo che intercorreva solitamente tra voto e dedica⁹⁷⁹ – o comunque necessario all’edificazione dell’edificio sacro – la datazione dell’iscrizione potrebbe essere abbassata di uno o più anni.

4) Gli abitanti sono stati venduti come schiavi. In teoria è ipotizzabile anche una *devotio hostium*⁹⁸⁰, cioè la distruzione della città, e di tutto ciò che in essa era contenuto, con la conseguente consacrazione alle divinità inferi. Nei casi di *evocatio* conosciuti o verosimili, gli abitanti della città conquistata e/o distrutta (o per meglio dire i superstiti, visto che il rito presuppone delle ostilità e una resistenza armata) risultano o deportati in un nuovo sito o appunto venduti come schiavi. Inoltre P. Servilio Vatia aveva tutte le carte in regola per votare sacralmente una città, in quanto detentore dell’*imperium*, secondo la già vista affermazione di Macrobio: *Urbes vero exercitusque sic devoventur iam numinibus evocatis, sed dictatores imperatoresque soli possunt devovere...*⁹⁸¹

Il testo purtroppo non dice nulla sulle caratteristiche dell’*evocatio*, ma la sua importanza non viene sminuita dato che costituisce la prima testimonianza epigrafica del rito, diretta e ben datata; inoltre conferma sostanzialmente l’attendibilità del *carmen* trasmessoci da Macrobio⁹⁸², la cui antichità non può perciò più essere messa in dubbio⁹⁸³.

⁹⁷⁶ LE GALL 1976 521-522; ALVAR 1985; DUMÉZIL 2001², 53-56; GUITTARD 2002, 25-54; FERRI 2006, 216-222; cfr. *infra*, par. 5.3.

⁹⁷⁷ Plin. *N. h.* XXVIII 18, ma anche Macr. *Sat.* III 9, 13 a proposito delle *devotae urbes*. È possibile che con esso più che alla città ci si potesse riferire alla comunità dei cittadini: cfr. PEPPE 1990, 337.

⁹⁷⁸ LE GALL 1976, 521.

⁹⁷⁹ Sulla funzione e il significato del *votum* dei templi nel sistema religioso romano, cfr. da ultimo ORLIN 1997.

⁹⁸⁰ Sulla distinzione *devotio hostium* - *devotio ducis* cfr. *supra*, par. 2.3.

⁹⁸¹ *Sat.* III 9, 9.

⁹⁸² RÜPKE 1990, 164.

⁹⁸³ Macrobio (*Sat.* III 9, 6) asserisce di aver rinvenuto la formula del *carmen evocationis* in un’opera di Sammonico Sereno, che avrebbe a sua volta attinto da un certo Furio, verosimilmente Lucio Furio Filo, amico di Scipione Emiliano, il distruttore di Cartagine: cfr. *supra*, par. 2.2.

Così come negli altri casi sopra accennati, anche la presa dell'*oppidum* di *Isaura Vetus* fu allo stesso modo laboriosa e decisiva. Mentre infatti le fonti non si soffermano sui particolari delle conquiste precedenti (tra cui le città licio *Phaselis* e *Olympus* e la cilicia *Corycus*), *Isaura Vetus* richiese invece notevoli sforzi, anche perché si dovette deviare un fiume o isolare la città dalle sue risorse idriche⁹⁸⁴. Fu proprio questa impresa, che mise fine alla guerra, ad essere considerata dai contemporanei come la più notevole tra quelle compiute da Servilio, e tale da valergli il trionfo a Roma e il *cognomen ex virtute* di *Isauricus*, che sarebbe passato poi al figlio⁹⁸⁵.

P. Servilio Vatia, inoltre, figlio e nipote di auguri (C. Servilio e Q. Cecilio Metello Macedonico)⁹⁸⁶, era anche un pontefice di lunga esperienza nell'ambito del collegio⁹⁸⁷, visto che all'epoca della campagna in Asia Minore ne faceva parte già da più di venti anni⁹⁸⁸. Nel 63 si candidò anche alla carica di pontefice massimo. Nulla vieta pertanto di pensare che proprio il generale, in qualità di *pontifex*, abbia pronunciato il *carmen evocationis* di fronte alla città assediata⁹⁸⁹: tale testo sacro era certamente custodito proprio nei *libri pontificales*⁹⁹⁰ ed era pronunciato dai sacerdoti⁹⁹¹.

La divinità *fuit* quella sotto la cui tutela si trovava la città: proprio il perfetto potrebbe far pensare che la statua fosse stata trasportata a Roma, dove il dio/la dea avrebbe perso le sue prerogative di divinità poliade, come era successo d'altronde a tutte le altre divinità evocate, per ricevere un culto ed entrare a far parte del *pantheon* romano. Diversamente o, pur rimanendo sul luogo, essa perse questa funzione, oppure altre divinità romane l'affiancarono nello stesso sito. Non è da escludere quindi che la divinità abbia ricevuto un tempio sul luogo: Beard, North e Price parlano in proposito di un «rilassamento» dei tradizionali obblighi religiosi del rituale⁹⁹² e di un'evoluzione dei concetti di «romanità» e «romano», per cui se precedentemente offrire una dimora *romana* alla divinità evocata significava consacrarla nella città di Roma, alla fine della Repubblica, in piena espansione imperialistica e con il

⁹⁸⁴ Sull'ubicazione delle due città di *Isaura Vetus* e *Nova*, cfr., con posizioni opposte, ORMEROD 1922, 44-47 e HALL 1973, 570. L'incertezza influisce poco sulla questione trattata, visto che entrambe le città vennero prese per sete.

⁹⁸⁵ Fonti in BROUGHTON 1951, II, 105.

⁹⁸⁶ RÜPKE 2005, II, 1285, n. 4.

⁹⁸⁷ BROUGHTON 1951, II, 620.

⁹⁸⁸ RÜPKE 2005, II, 1285, pone la sua cooptazione intorno al 103 a. C.

⁹⁸⁹ LE GALL 1976, 520.

⁹⁹⁰ Plin. *N. h.* XXVIII 18; LE GALL 1976, 522.

⁹⁹¹ Plin. *N. h.* XXVIII 18.

⁹⁹² «Watering down»: BEARD, NORTH & PRICE 1998, 133-134.

conseguente cambiamento e ampliamento di prospettive, il territorio provinciale poteva essere considerato abbastanza *romano* da valere per l'Urbe stessa⁹⁹³.

La collocazione su un edificio, presumibilmente il tempio, sarebbe desumibile dalle caratteristiche stesse dell'epigrafe: la lavorazione della parte posteriore del blocco, lasciata grezza, che suggerisce già di per sé l'inserimento in una costruzione di dimensioni non trascurabili (il blocco stesso è largo più di un metro, alto più di mezzo e spesso 30 cm), il fatto che le lettere della prima linea siano alte 6 cm (più di un cm rispetto alle successive, anche per dar risalto al nome dell'*imperator*), ma soprattutto che l'ultima linea sia scolpita a una certa distanza dal bordo inferiore dell'epigrafe, hanno portato Le Gall ad ipotizzare che essa fosse destinata ad essere vista dal basso verso l'alto⁹⁹⁴. Non è tuttavia corretto desumere da ciò che le divinità evocate ricevessero sempre il culto loro promesso sul posto⁹⁹⁵.

L'*evocatio* d'altronde aveva sicuramente subito dei cambiamenti rispetto alle caratteristiche desumibili da Livio e Macrobio⁹⁹⁶. Non mi sembra pertanto da condividere l'osservazione di G. Gustaffson che, a proposito della posizione di Beard, North e Price, puntualizza che di «rilassamento» dei tradizionali obblighi del rituale si potrebbe parlare se veramente conoscessimo questi ultimi, visto che le fonti risalgono a qualche secolo dopo⁹⁹⁷; di più, l'importazione del dio a Roma non sarebbe una caratteristica «fissa», il minimo comun denominatore dell'*evocatio* essendo solo la conquista⁹⁹⁸. L'ultima considerazione è di per sé condivisibile e riflette la distinzione fatta da Festo sui motivi che portarono all'importazione di nuovi culti a Roma⁹⁹⁹, ma le altre lo sono assai meno.

Anzitutto, se l'opera di ricostruzione della religione romana dovesse basarsi su documenti contemporanei agli eventi, qualunque studioso del settore dovrebbe pensare a cercarsi un altro lavoro, oppure basarsi solo sulle epigrafi o sui documenti tipicamente conservativi come il feriale arcaico, per ignorare il resto¹⁰⁰⁰. Nel nostro caso, cioè le modalità in cui veniva sciolto il *votum* pronunciato all'atto di evocare la divinità tutelare, dovremmo non considerare che Livio e Macrobio, a quattro secoli di distanza, sono concordi nell'affermare che l'essere divino avrebbe ricevuto un tempio a Roma, in due casi anch'essi distanti più di due secoli (espugnazioni di Veio e Cartagine). La conferma alle parole del

⁹⁹³ *Ibid.*, 134. Traggo il corsivo dagli autori.

⁹⁹⁴ HALL 1973, 569; LE GALL 1976, 523.

⁹⁹⁵ LE GALL 1976, 523-524.

⁹⁹⁶ FERRI 2006, 240-244.

⁹⁹⁷ GUSTAFSSON 2000, 62.

⁹⁹⁸ *Ibid.*, 79.

⁹⁹⁹ Cfr. *supra*.

¹⁰⁰⁰ Cfr. BRELICH 1976², 60, n. 11; 139-140.

primo è fissata nel calendario¹⁰⁰¹, mentre il *carmen evocationis* che il secondo riporta per intero chiede alle divinità di accettare di trasferirsi a Roma, dove riceverà un tempio e dei giochi¹⁰⁰².

È ovvio che tutto ciò non ci consente di ricostruire un modello ben definito del rito, ma possiamo almeno tener presente le caratteristiche ricorrenti che, fino a prova contraria, costituiranno la base delle nostre speculazioni: a partire da esse si può dire che, se il tempio alla divinità di *Isaura Vetus* venne dedicato sul posto, siamo di fronte ad un mutamento almeno di un elemento – importante – del rituale. I riti non erano d'altronde affatto immuni dai cambiamenti, spesso anche per ragioni d'ordine meramente pratico: un esempio pregnante è la dichiarazione di guerra affidata ai feziali, originariamente da compiersi sul confine del popolo contro cui si sarebbero aperte le ostilità, poi, con l'ampliarsi dei confini, presso il lembo di terra prospiciente il tempio di Bellona, all'uopo tramutato in *ager peregrinus* facendolo acquistare da un soldato straniero¹⁰⁰³.

Voler ignorare tali conclusioni, per quanto provvisorie, porterebbe a generalizzare troppo, come fa A. Blomart, che estende di fatto la definizione di *evocatio* a qualunque spostamento di culti, anche quelli patrii¹⁰⁰⁴. Dei cambiamenti d'altronde dovevano esserci stati: dopo la conquista dell'Italia e la seconda guerra punica, con l'importazione di decine di divinità, il *pantheon* romano doveva essere diventato così funzionale e geograficamente differenziato che da un parte era possibile un'*interpretatio Romana* della massima ampiezza, dall'altra che le divinità delle regioni più lontane (in senso geografico, ma soprattutto culturale) fossero considerate a tal punto "barbariche" da non essere integrabili¹⁰⁰⁵; ciò poteva essere una proiezione della chiusura all'ammissione di nuovi cittadini nello stesso periodo, proiettando la realtà sociale anche sul piano simbolico¹⁰⁰⁶. Secondo il Rüpke il rito si era ormai ridotto ad un semplice *votum*¹⁰⁰⁷.

Un particolare finora stranamente non notato è il fatto che la formula cautelare *sive deus sive dea*, comprensibilmente impiegata nel *carmen evocationis* per rivolgersi con la dovuta circospezione alla divinità tutelare poco prima dell'ordine di attacco, sia mantenuta anche nell'iscrizione. Quando essa viene collocata, infatti, il voto, qualunque esso fosse, è

¹⁰⁰¹ CIL I², 224 (*Fast. Arv.*): *Iunoni Reginae in Aventino*.

¹⁰⁰² Sul tempio della *Caelestis* a Roma, cfr. *supra*, par. 2.3.

¹⁰⁰³ Serv. *Ad Aen.* IX 52; sui *genera agrorum*, cfr. CATALANO 1978, 492-506; in generale sul concetto di *ius fetiale*, cfr. CATALANO 1965, cap. I.

¹⁰⁰⁴ BLOMART 1997; cfr. la giusta critica in GUSTAFSSON 2000, 76-77.

¹⁰⁰⁵ RÜPKE 1990, 164; 257-258.

¹⁰⁰⁶ NORTH 1976, 11.

¹⁰⁰⁷ RÜPKE 1990, 164.

stato sciolto. A questo punto sarà stata insediata una guarnigione o comunque si sarà proceduto ad assicurarsi in qualche modo il controllo dell'*oppidum*, e di conseguenza si sarà provveduto anche ad entrare in rapporto con le *élites* locali; queste avrebbero potuto comunicare senz'altro, se prima non erano noti, tutti i dati relativi alla loro divinità maggiore, nome *in primis*.

Che anche in questa fase successiva si mantenga quindi la tipica prudenza romana nel rapporto con il divino, tanto da fissarla su un'iscrizione visibile a tutti, è un fatto notevole: forse i Romani temevano un «colpo di coda» religioso da parte degli autoctoni, cioè un turbamento della *pax deum* conseguente a un'errata comunicazione del nome divino, fatto tanto più esiziale se l'essere divino era stato già trasferito a Roma, ma non meno dannoso se esso aveva continuato a dimorare nella sua città.

Altrimenti, è possibile pensare che, pur sciolto il voto, i pontefici, i soli competenti in maniera di dèi evocati e responsabili dell'accoglimento e dell'adattamento dei culti stranieri al diritto sacro¹⁰⁰⁸, ancora non si fossero pronunciati sul caso relativo ad *Isaura*, forse anche per la mole di lavoro che Servilio, e non solo lui, stava dando loro in quel momento! Non si dimentichi che Livio o la sua fonte nel racconto della conquista di Veio non avevano avuto problemi a sostituire alla formula che manteneva indefinito il nome divino, il nome proprio della divinità evocata, *Iuno Regina*, segno evidentemente che il processo d'integrazione della dea nel *pantheon* romano era ormai completo e ben documentato¹⁰⁰⁹.

Terza possibilità, forse la più verosimile, è che ci si riferisca alla divinità «generale» dell'*oppidum*, al suo *genius*, categoria che, com'è noto, non possedeva un vero e proprio nome, e a cui la formula *sive deus sive dea* appare intimamente legata¹⁰¹⁰. In più, come si è visto, è alla seconda divinità invocata nel *carmen* (la «particolare») che solitamente era dedicato un tempio a Roma dopo la vittoria: per questo non stupirebbe invece la dedica *in loco* alla divinità «generale» della città. Si avrebbe inoltre verosimilmente la trascrizione fedele del formulario giuridico specifico dell'*evocatio*, come spesso accadeva nelle iscrizioni, ad esempio per quanto riguardava gli statuti municipali¹⁰¹¹.

¹⁰⁰⁸ LIV. I 20, 6: [*Scil. Numa*] *Cetera quoque omnia publica privataque sacra pontificis scitis subiecit, ut esset quo consultum plebes veniret, ne quid divini iuris neglegendo patrios ritos peregrinosque adsciscendo turbaretur.*

¹⁰⁰⁹ Sul *carmen*, cfr. *supra*, par. 2.3.

¹⁰¹⁰ Cfr. *infra*, par. 5.3.

¹⁰¹¹ Cfr. PACI 1989. Ringrazio la dott.ssa S. ANTOLINI per l'indicazione.

Con questa attestazione di *evocatio* viene a cadere la certezza del Wissowa, seguito dal Basanoff e altri¹⁰¹², per cui tale rito era riservato alle divinità poliadi delle città fondate *Etrusco ritu*, le sole degne di essere qualificate come *urbes*: *Isaura Vetus* è un *oppidum* dell'Asia Minore¹⁰¹³. L'iscrizione di *Isaura Vetus* fissa per il momento al 75 a. C. circa il *terminus ante quem* delle attestazioni del rito.

4. *L'evocatio e Giunone*

Giunti al termine dell'analisi dettagliata dei casi di *evocatio* attestati o probabili¹⁰¹⁴, è possibile trarre alcune conclusioni. La prima è, evidentemente, che le divinità evocate sono le protettrici di centri importanti, «capitali» o simboli di sistemi statali o federali di cospicua rilevanza. Il culto di esse è pertanto diffuso oltre le mura cittadine ed è il perno del sistema religioso «locale» (sulla centralità di questo elemento torneremo tra poco). A queste divinità i Romani riservavano il rito evocatorio.

La diffusione del culto del dio da evocare ne palesava ovviamente le caratteristiche principali, genere *in primis*: in caso di sesso femminile l'essere divino era automaticamente interpretato come una Giunone¹⁰¹⁵; ciò spiega anche perché Voltumna rimase una divinità di sesso maschile. Il fenomeno è particolarmente evidente nel caso di *Tanit* che, a rigor di logica, in quanto omologa di Astarte, avrebbe dovuto essere interpretata come una Venere¹⁰¹⁶. Ma ciò

¹⁰¹² WISSOWA 1912², 374; BASANOFF 1947, 21; LATTE 1960, 125; critiche in GRIMAL 1947, 173; CATALANO 1965, 25, n. 42.

¹⁰¹³ HALL 1973, 570; LE GALL 1976, 520; BLOMART 1997, 101.

¹⁰¹⁴ Per amor di completezza daremo conto, senza discuterle, di tutte le altre ipotesi avanzate dagli studiosi circa altre possibili divinità evocate: Dioscuri (BASANOFF 1947, 153 sgg.; BAYET 1969², 123; BRUUN 1972, 118; *contra* CASTAGNOLI 1983, 8, che ipotizza invece essersi trattato di *exoratio*; cfr. GUITTARD 1998b, 56, n. 10); Cerere (SABBATUCCI 1988, 143); *Dis Pater* (PASQUALINI 1996, 227, n. 47); *Mater Matuta* (COARELLI 1988a, 246; PISANI SARTORIO 1995, 281); *Sol* (GROB 1950, 1008); *Diana Aricina* (ROHDE 1963, 192-193; BRUUN 1972, 118; COARELLI 2003³, 375); *Consus* (GROS 1990, 135; COARELLI 2003³, 410); *Feronia* (TORELLI 1982, 128; CASTAGNOLI 1984, 19, n. 79); *Mefitis* (CALISTI 2006, 222-224); *Venus Obsequens* (RADKE 1965, 314); *Minerva Capta* (fonti *supra*, par. 2.5); *Ianus* (MARTIN 1987, 52); *Iuno Caprotina* (COARELLI 1997, 54); *Iuno Sospita* (BASANOFF 1947, 134 sgg.; BRUUN 1972, 117; cfr. EISENHUT 1963, 1328); *Venus Erycina* (BLOMART 1997, 105-106; *contra* MONTANARI 1976, 212); Cibebe (ARRIGONI 1984, 773); *Iuppiter Imperator* (BRUUN 1972, 116; PALMER 1974, 21; BLOMART 1997, 104; cfr. VAN DOREN 1954, 490); *Iuppiter Fulgur* (COARELLI 1997, 214 sgg.); divinità tutelare di *Numantia* (*supra*, par. 1.1); Apollo Pizio (DUMÉZIL 2001², 461); *Iuno Perusina* (PALMER 1974, 33; SORDI 1993; COLONNA - MICHETTI 1997, 159; cfr. *supra*, par. 2.3); *Venus Victrix* (BASANOFF 1947, 190-193; ORLIN 2007, 68-69); *Yahve* dal tempio di Gerusalemme (KLOPPENBORG 2005); dio dei Cristiani (BERNARDI 1979, 78; FERRI 2006, 244; cfr. PFISTER 1966, 1164).

¹⁰¹⁵ Cfr. BASANOFF 1947, 89: «Ce n'est certes pas par hasard que la déesse évoquée portait toujours le nom Iuno. Le cas de Caelestis, que l'histoire éclaire pleinement, montre qu'il ne s'agissait que du nom latin considéré par les pontifes comme le plus approprié à cet effet».

¹⁰¹⁶ Tra le caratteristiche di Venere vi è anche quella, analoga a Giunone, della «copertura» di culti più antichi: cfr. KOCH 1955, 833; RADKE 1965, 314; SCHMIDT 1997, 193. Stessa interpretazione *Astarte-Uni* ritroviamo nelle celebri lamine auree rinvenute a Pyrgi: cfr. PALMER 1974, 55; *supra*, par. 2.3.

non accadde poiché, oltre alle caratteristiche di dea della sessualità e della fertilità, in quanto protettrice della città essa era anche una divinità poliade e, come spesso avviene in questi casi, guerriera. La divinità scelta dai Romani per «tradurla» nell'Urbe fu dunque Giunone, l'unica che presentasse allo stesso tempo i tre aspetti principali di divinità poliade, guerriera e muliebre¹⁰¹⁷; ciò oltre al fatto di essere la dea più importante di Roma, come si può dedurre soprattutto dalla sua primordiale posizione calendariale, dalla quale risulta un ruolo inizialmente più importante di quello dello stesso Giove.

Prima di approfondire ulteriormente il discorso su Giunone, tuttavia, vi sono da fare delle necessarie considerazioni preliminari. Le caratteristiche della dea sono il risultato del carattere «omologante» di tutte le grandi figure divine, le quali nel corso del tempo tendenzialmente assommano in sé competenze e caratteristiche che inizialmente non possedevano. Tale fenomeno avviene su più livelli: al più alto esso include l'assorbimento nella maggiore delle divinità minori; vi è poi l'assunzione di epiclesi, competenze, attributi, etc.

Ovviamente ciò avviene in due sensi, non solo dunque con un trasferimento «forzato», con l'imposizione della divinità del conquistatore, ma anche con un'omologazione spontanea della divinità maggiore con quella locale, che da queste assimilazione viene peraltro nobilitata. In entrambi i casi si attiva il meccanismo dell'*interpretatio*: vi devono essere già delle caratteristiche comuni funzionali al riconoscimento di un essere divino nell'altro.

Tutte queste considerazioni hanno a che fare più in generale con la strutturazione propria ai sistemi politeistici¹⁰¹⁸. Prodotto tipico delle civiltà cosiddette «superiori» (Mesopotamia, Egitto, India antica, Iran zoroastriano, Grecia, Roma, Etruschi e popoli italici, civiltà precolombiane), il politeismo riflette la complessità dell'organizzazione sociale, economica e culturale delle società in cui si sviluppa, tramite la specializzazione dei poteri del mondo extraumano e una gerarchizzazione funzionale all'unità del sistema e alla neutralizzazione di qualsiasi possibile confusione. Esso è una «tendenza a organizzare in figure complesse e differenziate e tra di loro coordinate in un pantheon la totalità di quelle realtà non umane con cui una società ha bisogno di regolare i propri rapporti. Dato questo carattere 'tendenziale' del politeismo, la figura divina non è mai statica e definitiva, ma non per questo è un casuale aggregato di elementi eterogenei e dissociabili a volontà; nella fluidità dei processi storici, le divinità, in una religione politeistica, si costituiscono come nuclei atti a cristallizzare più o meno stabilmente intorno a sé complessi d'interessi più o meno

¹⁰¹⁷ Nello specifico anche celesti: cfr. *supra*, par. 2.3.

¹⁰¹⁸ BRELICH 1966, 151-257; SCARPI 1993; BRELICH 2007.

correlati»¹⁰¹⁹. Questi «nuclei» dunque assimilano o espellono nel corso della loro vita uno o più elementi a seconda dei processi storici e religiosi in cui sono coinvolti.

Una divinità può diventare «minore» o essere assorbita in una divinità maggiore¹⁰²⁰, viceversa quest'ultima può assorbire altre divinità, spesso sotto forma di epiteti, formare con un altri dèi un gruppo di divinità «maggiori», o diventare addirittura, tramite un estremo processo di teocrazia, «la» divinità maggiore di un sistema religioso enoteistico¹⁰²¹. Tutti questi processi sono più o meno fluidi: «non è mai esistito un politeismo assolutamente perfetto»¹⁰²².

Essi incontrano inoltre più di un limite. Anzitutto «le grandi divinità, per quanto complesse esse siano, non esauriscono del tutto, nel loro insieme gli interessi religiosi della civiltà che le venera: se così non fosse, le divinità minori non servirebbero e scomparirebbero»¹⁰²³; non esistono divinità «inconfondibili». Inoltre, così come assistiamo a fenomeni di aggregazione attorno al «nucleo» costituito da una grande figura divina, è possibile assistere al processo inverso, come l'«autonomizzazione» degli epiteti, che può portare alla formazione di entità divine indipendenti¹⁰²⁴.

Alla luce di quest'ultima considerazione, particolarmente interessante e proficua per il nostro lavoro sarà l'analisi della «dialettica» tra culto «nazionale» (o federale) e culto «locale». Essa può esplicarsi, lo si è visto, in due sensi: la grande divinità può «disgregarsi» in divinità minori, oppure la divinità locale può assurgere a divinità «nazionale»¹⁰²⁵. Le tendenze rimangono sempre contrastanti e opposte: assimilazione e unità da una parte, indipendenza e particolarismo dall'altra¹⁰²⁶.

In un sistema sociale come quello romano e italico (ma potremmo estendere il discorso anche alla Grecia), da sempre caratterizzato dalla presenza capillare di città, in ambito religioso fu l'elemento «locale» a mantenere sempre un'importanza rilevante. La divinità poliade era l'«anima» della città, l'elemento aggregante a livello religioso, garanzia di protezione ma anche di indipendenza: era questo vincolo che i Romani spezzavano con l'*evocatio*. Sia quando veniva trasportata a Roma, sia quando rimaneva nella sua dimora, la

¹⁰¹⁹ BRELICH 1969, 475.

¹⁰²⁰ Ad esempio Pallas da Atena: cfr. ZIEHEN 1949, 189.

¹⁰²¹ BRELICH 2007, 59 sgg.

¹⁰²² *Ibid.*, 99.

¹⁰²³ *Ibid.*, 100.

¹⁰²⁴ BRELICH 1966, 168; GLADIGOW 1981, 1221 sgg.; AUGÉ 2002, 112-113; BRELICH 2007, 102: «Nessuno può dire con sicurezza se il dio Terminus dei romani (che già nel calendario arcaico aveva una festa propria) sia un'entità scissa da Iuppiter Terminus, oppure sia una divinità originariamente indipendente, che in seguito Iuppiter ha assorbito nella sua più complessa figura, facendone un proprio aspetto (ed epiteto)».

¹⁰²⁵ Come accadde ad es. in Egitto: BRELICH 2007, 105.

¹⁰²⁶ Cfr. GLADIGOW 1975, 26.

divinità andava spesso incontro ai processi sopra descritti, *in primis* quello dell'*interpretatio*. Ma anche quando ciò accadeva, essa rimaneva comunque «diversa» per il tramite dell'elemento propriamente «locale».

Applicando tutte queste riflessioni alla dea dalla quale il nostro discorso ha preso le mosse, diremo che tutte le Giunoni portate a Roma saranno interpretate ed assimilate alla dea già presente in città, senza però mai confondersi con essa: proprio la loro provenienza ne costituiva il tratto maggiormente distintivo e caratterizzante. Si doveva ricordare che esse giungevano a Roma perché protettrici di città vinte, grandi divinità straniere che avevano accettato di mutare la propria dimora, perdendo così il proprio carattere «politico»¹⁰²⁷. Funzionale a ciò era inoltre il mantenimento o il conferimento di un epiteto accanto al nome di Giunone che, a ben vedere, in quanto divinità importata in tempi antichissimi, quasi mai appare da solo a Roma. In senso opposto, una divinità locale poteva essere interpretata come una Giunone, possibilmente attraverso la trasformazione del suo nome in epiteto della dea, di cui gli dèi locali potevano apparire più tardi come suoi aspetti o manifestazioni¹⁰²⁸. È dunque assai probabile che spesso gli epiteti di Giunone non fossero altro che divinità locali in origine autonome.

A questo elemento «locale» si può inoltre aggiungere la spiccata tendenza romana a divinizzare eventi «puntuali», cioè presenze estremamente circoscritte nel tempo e nello spazio, manifestazioni singole e non meglio precisate del divino¹⁰²⁹. Ci riferiamo ad esseri divini come *Bonus Eventus*, *Fortuna Huiusce Diei*, *Aius Locutius*, *Rediculus*, ma anche ai vari *genii* locali e personali¹⁰³⁰ e ai cosiddetti *Sondergötter*¹⁰³¹. Alcuni di questi dèi divennero probabilmente anche delle Giunoni, come è forse possibile ipotizzare per Moneta, fosse essa l'«ammonitrice» dopo un terremoto – indicativo che Cicerone la citi come ultimo tra gli esempi di fenomeni «panici»¹⁰³², insieme a quello di Aio Locuzio¹⁰³³ –, «voce» che, secondo la tradizione, salva il Campidoglio dagli assediati galli¹⁰³⁴, o «voce» di un culto oracolare

¹⁰²⁷ GRAF - LEY 1999, 74-75; cfr. *supra*, par. 1.1.

¹⁰²⁸ KOCH 1986, 89; cfr. BRELICH 2007, 103, per l'esempio di Apollo.

¹⁰²⁹ Cfr. FUSTEL DE COULANGES 1923²⁸, 172-173; GLADIGOW 1975, 29; GLADIGOW 1981, 1209.

¹⁰³⁰ Cfr. *infra*, par. 5.1-5.3.

¹⁰³¹ Da ultimo RÜPKE 2007b, 61-64.

¹⁰³² SANTI 2008, 28 sgg.

¹⁰³³ Cic. *De div.* I 45: *Saepe etiam et in proeliis Fauni auditi et in rebus turbidis veridicae voces ex occulto missae esse dicuntur; cuius generis duo sint ex multis exempla, sed maxuma. Nam non multo ante urbem captam exaudita vox est a luco Vestae, qui a Palati radice in novam viam devexus est, ut muri et portae reficerentur; futurum esse, nisi provisum esset, ut Roma caperetur. Quod neglectum cum caveri poterat, post acceptam illam maximam cladem expiatum est; ara enim Aio Loquenti, quam saeptam videmus, exadversus eum locum consecrata est. Atque etiam scriptum a multis est, cum terrae motus factus esset ut sue plena procuratio fieret, vocem ab aede Iunonis ex arce exstitisse; quocirca Iunonem iram appellatam Monetam. Haec igitur et a dis significata et a nostris maioribus iudicata contemnimus?*

¹⁰³⁴ Liv. V 47, 4 sgg.

come i tanti presenti a Roma ai *primordia*, al tempo cioè di Evandro, la cui madre, Carmenta, era non solo dotata di facoltà mantiche, ma al tempo stesso, come Giunone, in quanto *Prorsa* e *Postverta* proteggeva e favoriva le nascite¹⁰³⁵ e aveva un tempio presso lo stesso colle¹⁰³⁶.

L'importanza dell'elemento «locale» è stato ereditato e mantenuto intatto nel Cristianesimo: gli dèi, i *genii locorum*, ma anche gli eroi in Grecia sono divenuti le Madonne e i santi¹⁰³⁷. Proprio la Madonna è la figura maggiormente paragonabile a Giunone: entrambe in generale appartengono al tipo della «Grande Madre»¹⁰³⁸, ma, allo stesso tempo, presentano numerose ipostasi particolari, con precise caratteristiche e competenze.

Perché recarsi in pellegrinaggio alla Madonna di Pompei o di Loreto quando vi è in ogni città una chiesa dedicata alla Vergine? Ciò accade perché ognuna di esse è «specializzata» e avvertita quasi come un'entità diversa dalle altre¹⁰³⁹, fatto salvo naturalmente il riferimento costante ad una figura unica, ben più importante e stringente in una religione monoteistica, ma a livello storico-religioso fenomeno del tutto analogo a quanto si verifica nel politeismo. Afferma il Ferri a proposito della religione greca: «se noi diciamo: «Apollo», non formuliamo un concetto, che solo sussiste, se aggiungiamo, «Apollo di Delfi», se mettiamo cioè in evidenza il τόπος. Afrodite non significa niente se non la collochiamo a Paphos o a Knidos. Zeus è un'espressione vacua se non diciamo Keraunios o Katabaites (...). Athena è incerta qualora non predichiamo «quella dell'acropoli di Atene». Demetra è inafferrabile, non specificando «quella di proprietà della famiglia degli Eumolpidi»¹⁰⁴⁰. Questo fenomeno è acuito dal fatto che gli dèi antichi non possedevano il dono dell'ubiquità¹⁰⁴¹.

Le differenze tuttavia non si esauriscono nel tratto «locale», che può anche essere ancor più circoscritto di una città: riconsiderando gli esempi offerti dalla figura della Vergine, si pensi alle numerosissime Madonne presenti nelle edicole di Roma, quasi novelle *Lares compitales*. Altri tratti distintivi sono ravvisabili anche al già visto livello «puntuale»: si prenda ad esempio la Madonna della Vittoria (il pensiero va qui alla *Venus Victrix* di Cesare), cui, nella migliore tradizione antica, Onorato IV Caetani votò e, dopo la battaglia di Lepanto,

¹⁰³⁵ SABBATUCCI 1988, 27-29; SANTI 2008, 30 sgg.

¹⁰³⁶ Liv. V 47, 2.

¹⁰³⁷ Cfr. BRELICH 1958, 129-141; PETTAZZONI 1966a; BRELICH 1968, 159; VERSNEL 1981, 16-17; FREDOUILLE 1997; *infra*, par. 6.2.

¹⁰³⁸ DURY - MOYAERS 1984, 93; PRANDI 1993, 346.

¹⁰³⁹ BRELICH 2007, 103, che adduce anche quale esempio a livello calendariale il diverso giorno festivo dell'Addolorata e dell'Assunta; cfr. BOYANCÉ 1963, 20.

¹⁰⁴⁰ FERRI 1990, 85, che conclude: «L'unica storia della religione greca possibile (...) dovrà diffidare del nome che è sempre un'interpretazione e considerare come base la triplice unità, locale, psicofisica e sociale».

¹⁰⁴¹ FUSTEL DE COULANGES 1923²⁸, 171-172.

dedicò una chiesa a Sermoneta; indicativamente, nella stessa città la cattedrale è dedicata ad un'“altra” Madonna, S. Maria Assunta, e sorge sulle rovine di un tempio dedicato a Cibele¹⁰⁴². Si potrebbero addurre moltissimi altri esempi: Madonna del Divino Amore, della Stella, del Buon Consiglio, etc.

Per tornare alla religione romana, esiste in essa un'entità divina che, ben più di Giunone, incarna l'elemento «locale»: il *genius loci*. Se la prima «diventa» la divinità tutelare del luogo, il secondo vi è presente da sempre; le due figure divine condividono un rapporto particolare a livello della tutela del singolo, tramite i vari *genii* e *iunones*. Ma è anche nella formula dell'*evocatio* che essi compaiono probabilmente insieme. Questi argomenti saranno trattati nel prossimo capitolo, e, a partire da essi, si cercherà infine di fare luce sulla misteriosa figura della divinità tutelare segreta di Roma.

¹⁰⁴² Sempre su un tempio dedicato a Cibele sorge il santuario della Madonna dell'Arco, a Sant'Anastasia, in provincia di Napoli. La competenza «puntuale» di questa particolare Vergine riguarda i terremoti; non a caso incombe sul luogo sacro la mole minacciosa del Vesuvio.