

«URBIGONIA».

SULLE TRACCE DI ROMOLO E DEL SUO ARATRO

La cultura si autodifferenzia dalla natura; scava un fossato tutto attorno a se stessa, per affermare la propria esistenza: la sua esistenza è solo garantita da questa differenziazione, o meglio in un'intenzione di differenziazione.

Francesco Remotti, *Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993, pp. 48-49.

1. IMMAGINI URBIGONICHE

A differenza dei Greci e di altri popoli indoeuropei i Romani non sembrano aver posseduto una cosmogonia, una teogonia e tanto meno un'antropogonia<sup>1</sup>. Ma certamente hanno elaborato un'«Urbigonia», vale a dire un racconto mitologico in cui si descrive in dettaglio il modo in cui fu creata la loro città (*urbs*), come se la città, e non il mondo, fosse il punto di inizio della storia e della cultura romana<sup>2</sup>. Se i Romani sono venuti al mondo - in senso culturale - con la loro città, non c'è da stupirsi se credevano di dover scomparire nel momento in cui questa città fosse stata distrutta e/o abbandonata<sup>3</sup>. In altre parole, il mondo romano è circoscritto entro i limiti, spaziali e temporali, della città romana che sembra non poter fare a meno di crescere se non a spese del resto del mondo. Non per niente in età augustea, dopo secoli di conquiste e decine di popoli assorbiti, territorialmente e culturalmente, all'interno dei confini del popolo Romano (*finis populi Romani*), si afferma l'idea che il destino di Roma fosse quello di far coincidere *l'orbis terrarum* con lo *spatium urbis*<sup>4</sup>.

Ma come *immaginavano* i Romani che fosse nata la loro città/mondo?

Prima di rispondere a questa domanda dobbiamo però precisare che quelle che vedremo in queste pagine, attraverso un piccolo *corpus* di testi, sono per l'appunto una serie di *immagini*, o per meglio dire rappresentazioni/interpretazioni di un mito, quello della fondazione, elaborate da un gruppo di intellettuali greci e romani distanti ormai secoli dall'evento che si propongono di raccontare. La nostra indagine dunque non può che essere *mnemostorica*. La mnemostoria, come ci spiega Ian Assmann, a differenza della storia, non si prefigge di scoprire la verità di una

---

<sup>1</sup> Le ragioni di queste assenze, e più in generale di miti comparabili per fantasia con quelli dei Greci, sono state al centro di un lungo dibattito tra gli storici di Roma. Si veda in proposito BETTINI 2010.

<sup>2</sup> BETTINI 2011.

<sup>3</sup> Cfr. in proposito il lungo monologo pronunciato da Marco Furio Camillo in Liv. 5. 51-55 per dissuadere il popolo romano ad abbandonare la città distrutta dai Galli e migrare nella vicina Veio.

<sup>4</sup> Ov. *Fast.* 2. 683-684.

determinata tradizione, ma di studiare tale tradizione in quanto fenomeno della memoria culturale:

Nella sua qualità di patrimonio individuale e collettivo, la memoria non è semplicemente l'accumulo e il deposito di avvenimenti passati, ma il lavoro ininterrotto dell'immaginazione ricostruttiva. Il passato, in altre parole, non può essere immagazzinato, ma deve essere continuamente assimilato e trasmesso. Questa trasmissione dipende dalle esigenze e dalle strutture semantiche di un dato individuo o di un dato gruppo sociale all'interno di un determinato presente. Se «siamo ciò che ricordiamo», allora la verità di una memoria sta nell'identità stessa che la forma. Tale verità è soggetta al tempo, tanto da trasformarsi con ogni nuova identità e ogni nuovo presente. È nella storia, non come si è svolta, ma come continua a vivere e a dispiegarsi nella memoria collettiva. Se «siamo ciò che ricordiamo», allora siamo le storie che sappiamo raccontare su di noi<sup>5</sup>.

Le «storie» delle società che gli antropologi studiano sono i miti, ossia racconti tradizionali relativi al passato nei quali si è sedimentata la memoria culturale e che per quanto incredibili e poco affidabili, continuano ad esercitare una certa autorità nel presente<sup>6</sup>. In questo senso si può dire che i miti *fanno* la storia di un popolo, né più né meno degli avvenimenti realmente accaduti.

Vediamo allora il mito relativo alla nascita di Roma.

L'*immagine* più interessante e completa porta la firma di Plutarco. Si tratta di un passo molto noto tra gli storici e gli archeologi che si occupano dei *primordia Urbis*, non solo per via dei dettagli tecnici, estremamente preziosi, che vi sono contenuti, ma anche per i problemi di carattere filologico e topografico che essi inevitabilmente sollevano. Siamo nella *Vita di Romolo*, più precisamente al capitolo II, subito dopo il racconto della morte di Remo:

Romolo, dopo aver seppellito Remo a Remoria insieme con quelli che li avevano allevati, si mise a fondare la città avendo fatto venire dall'Etruria degli esperti che lo guidassero e insegnassero ogni cosa sulle leggi e i libri sacri, come in una cerimonia religiosa. Scavò dunque una fossa di forma circolare (βόθρος κυκλοτερός) nel luogo in cui si trova ora il Comizio, dove furono deposte le primizie (ἀπαρχαί) di tutte le cose di cui si servivano in quanto belle secondo la consuetudine (νόμῳ) e necessarie secondo la natura (φύσει). Poi ciascun colono vi gettò una manciata (ὀλίγην μοίραν) di terra presa dal luogo da cui proveniva, e le mescolarono insieme. Chiamano questa fossa *mundus*, cioè con lo stesso nome con cui chiamano il cielo (ὄλυμπον). Poi, segnarono il perimetro (περιέγραψαν) della città come un cerchio intorno al centro (ὥσπερ κύκλον κέντρῳ). Il fondatore, avendo attaccato all'aratro un vomere di bronzo e avendovi aggiogato un toro e una vacca, li spingeva tracciando un solco profondo intorno (περιελαύνων αὐλακα βαθείαν) alle pietre di confine (τοῖς τέρμασι), mentre era compito di quelli che lo seguivano rivoltare all'interno del solco le zolle che l'aratro sollevava e preoccuparsi che nessuna fosse lasciata fuori. Dunque,

<sup>5</sup> ASSMANN 1998, pp. 33-34.

<sup>6</sup> BETTINI 2010, pp. xii-xiv.

attraverso la linea (τῆ γραμμῆ) [dei cippi terminali?] determinano il percorso delle mura (τὸ τεῖχος ἀφορίζουσι) e chiamano questa linea *pomerium*, proprio perché sta dietro o dopo il muro (οἶον ὄπισθεν τείχους ἢ μετὰ τεῖχος). Dove hanno intenzione di costruire una porta, asportano il vomere, sollevano l'aratro e lasciano uno spazio; per questo motivo credono che tutto il muro sia sacro (ἱερόν) tranne le porte; se infatti considerando sacre (ἱεράς) anche le porte non sarebbe stato possibile senza timore religioso (ἄνευ δεισιδαιμονίας) far entrare alcune cose e farne uscire altre necessarie e tuttavia impure<sup>7</sup>.

Il testo, come si è visto, è tanto particolareggiato quanto complicato. Quello che dobbiamo mettere a fuoco per il momento è il fatto che, seppur confusamente, vi compaiono le tre strutture spaziali fondamentali dell'«Urbigonia» (*mundus*, solco circolare e *pomerium*) «incatenate» l'una all'altra. Anche nella versione di Ovidio compare una *fossa*, nella quale si gettano biade (*fruges*) e zolle di terra portate dai territori vicini (*de vicino terra petita solo*), ma una volta riempita essa viene sigillata con un altare (*imponitur ara*) sul quale viene acceso il primo fuoco della città (*novus focus*)<sup>8</sup>; ma soprattutto a differenza del *mundus* plutarceo questa *fossa* non ha un nome proprio - per ben due volte viene chiamata semplicemente *fossa* - e non è collocata nel foro, nei pressi del Comizio, ma sul Palatino in accordo con il resto della tradizione che pone su questo colle la fondazione romulea. Inoltre, il poeta augusteo non sembra ravvisare alcun tipo di rapporto geometrico tra questo *mundus* palatino e il solco che viene tracciato per designare il perimetro delle mura (*designat moenia sulco*), dove poi Remo sarà ucciso da Celere. Infine non fa alcuna menzione del *pomerium*<sup>9</sup>. Dionigi di Alicarnasso, un altro grande esperto di antichità romane, non parla né di *fossa/mundus*, né di *pomerium*, ma soltanto di un solco continuo (ἄλλακα διηνεκῆ) a forma di quadrilatero (τετραγώνον σχῆμα) tracciato sulla sommità del Palatino che avrebbe dovuto accogliere le fondamenta della cinta muraria<sup>10</sup>. Nel racconto di Livio, tutto concentrato sulla scena del fratricidio in cui il solco è già rimpiazzato dal muro (*muros*), non vi è praticamente alcuna accenno al rito di fondazione: solo un generico *Palatium munit*<sup>11</sup>; e del *pomerium* si parla soltanto in occasione dell'allargamento della città promosso da Servio Tullio<sup>12</sup>.

Questo per quanto riguarda i racconti che descrivono l'atto di fondazione della città come punto di un'asse diacronico, che sia la biografia di un personaggio del mito (Plutarco), il

<sup>7</sup> Plut. *Rom.* 11. Sulle difficoltà di questo testo e le diverse interpretazioni che se ne possono dare DE SANCTIS 2007, pp. 508-512.

<sup>8</sup> Si discute se in quest'ara debba vedersi la famosa *Roma quadrata* menzionata da Fest. pp. 310-312 Lindsay: *Quadrata Roma in Palatio ante templum Apollinis dicitur ubi reposita sunt quae solent bonis omnis gratia in urbe condenda adhiberi, quia saxo munitus initio in speciem quadratam. Eius loci Ennius meminit cum ait: «et quis est erat Romae regnare Quadratae».*

<sup>9</sup> Ov. *Fast.* 4. 819-836.

<sup>10</sup> Dion Hal. *A. R.* 1. 88. Che sia questa la *Roma quadrata* di cui parla la tradizione? Secondo la ricostruzione di VON BLUMENTHAL 1942, che tenta di risolvere le contraddizioni della documentazione antica e in particolare l'inconciliabilità dei cap. 9. 4 e 11. 2 della *Vita Romuli*, il fondatore avrebbe costruito due città in momenti e forme diverse: una quadrata sul Palatino (*Rom.* 9. 4) e poco dopo un'altra circolare avente per epicentro il *mundus* del Comizio (*Rom.* 11. 2). Tuttavia, forse conviene arrendersi all'evidenza del fatto che con questo nome si designavano contemporaneamente sia un luogo specifico della città (la fossa di fondazione descritta da Ovidio?), sia il suo perimetro primordiale. La discussione è amplissima: cfr. CASTAGNOLI 1951, MUSTI 1975, RYKWERT 1976, pp. 107-111, GRANDAZZI 1993, MASTROCINQUE 1998, HUMM 2004, CARANDINI 2006, pp. 162-169, BETTINI 2011.

<sup>11</sup> Liv. 1. 7. 2-4.

<sup>12</sup> Liv. 1. 44. 4-5.

succedersi delle feste del calendario (Ovidio), la storia del popolo romano (Dionigi e Livio). A questi si devono poi aggiungere tutti quei testi che per diverse ragioni, soprattutto linguistiche e antiquarie, alludono o fanno riferimento esplicito al rito di fondazione<sup>13</sup>. Avremo modo di vedere in seguito e nel dettaglio alcuni, i più interessanti, di questi «frammenti urbigonici». Ma possiamo dire sin da ora che in nessuno di essi compaiono associati *mundus*, solco circolare e *pomerium*. Da questo punto di vista il racconto di Plutarco si rivela essere davvero unico.

## 2. *MUNDUS* O *MUNDI*. UNA QUESTIONE DI NUMERO.

Al centro dell'«Urbigonia» plutarchea, dunque, c'è il *mundus*, una fossa circolare, dove i primi coloni vengono a gettare sia oggetti culturali, «belli secondo il νόμος», sia i prodotti della natura, «belli secondo la φύσις», quasi a voler costruire un polo che sia al tempo stesso naturale e culturale. Ma soprattutto è a partire da questo punto che il fondatore traccia il solco circolare che dovrà delineare il percorso delle mura. Il perimetro dell'abitato viene infatti descritto come un cerchio disegnato intorno ad un centro: ὡσπερ κύκλον κέντρῳ περιέγραψαν τὴν πόλιν. L'immagine del cerchio era in qualche modo adombrata già nel capitolo precedente in cui l'autore, raccontando l'uccisione di Remo, afferma che Romolo stava tracciando una τάφος che avrebbe accolto le fondamenta di un muro appunto circolare (τοῦ Ρωμύλου τάφρον ὀρύττοντος ἢ τὸ τεῖχος ἔμελλε κυκλοῦσθαι)<sup>14</sup>. Non crediamo possano esserci dubbi sul fatto che questa τάφος sia la stessa αὐλαξ che compare in *Rom.* 11. 3. Si tratta di una duplicazione che trova la sua ragion d'essere nella diversa funzione dei due paragrafi: se nel primo (10) Plutarco racconta l'epilogo della storia dei gemelli, conclusosi tragicamente con il salto di Remo, nel secondo (11) riferisce invece lo schema tipico del rituale di fondazione. L'uno è perfettamente inserito nel tessuto narrativo, l'altro costituisce una sorta di bolla extradiegetica in cui l'autore *describe* come si fonda, o per meglio dire, come i Romani credevano che si dovesse fondare un'*urbs*.

Il capitolo 11 è insomma un segmento puramente descrittivo, in cui viene esposto il «prototipo della fondazione». Ebbene, secondo questo modello la forma circolare tipica delle *urbes* deriverebbe dal fatto che esse sono state disegnate «come un cerchio intorno al centro»; un centro esso stesso circolare (βόθρος κυκλοτερός) di cui il solco sembra essere la proiezione esterna. Plutarco in sostanza attribuisce al *mundus* un ruolo che potremmo definire *urbipoietico*, che cioè crea, dà forma agli organismi urbani. Si tratta ora di vedere se tale modello trova una qualche conferma nel resto della documentazione letteraria e archeologica. Cosa altro sappiamo dunque a proposito del *mundus*?

Come spesso accade quando si studiano i *primordia urbis*, la messa in gioco di altri testi, almeno in un primo momento, complica invece di semplificare il quadro. Cominciamo col porre il problema più grande, quello del numero.

In una nota serviana sul significato del termine *focus* compare infatti il plurale *mundi*:

<sup>13</sup> Molto utili in questo senso le tavole sinottiche di CARAFA 2006, in part. pp. 420-421.

<sup>14</sup> Plut. *Rom.* 10. 1-2.

Alcuni ritengono che le are (*arae*) sono proprie delle divinità celesti (*superorum deorum*), i fuochi sacrificali (*foci*) di quelle di mezzo, vale a dire delle divinità marine (*medioximorum id est marinorum*), mentre i *mundi* sono propri di quelle infere (*inferorum*)<sup>15</sup>.

Che cosa siano questi *mundi* ce lo spiega Festo, o meglio il suo epitomatore Paolo Diacono, trattando del termine *altaria*:

Gli altari (*altaria*) sono detti così dall'altezza (*ab altitudine*), perché gli antichi celebravano i riti in onore delle divinità celesti (*diis superis*) su costruzioni rialzate da terra; alle divinità terrestri (*diis terrestribus*) sacrificavano sulla superficie della terra (*in terra*); a quelle infernali (*diis infernalibus*) in una buca scavata nel terreno (*in affossa terra*)<sup>16</sup>.

Sembra dunque che i Romani classificassero i loro dèi sulla base del «luogo di residenza»<sup>17</sup> e che utilizzassero per ciascuna categoria divina degli appositi spazi sacrificali: gli altari (*altaria* o *arae*) per i *dii superi*, fuochi accesi a livello del terreno per i *dii terrestres* (Festo) o *medioximi* (Servio), infine buche scavate nella terra (*in effossa terra*), che nella glossa serviana sono chiamate *mundi*, per i *dii infernales*. Sarebbe un *mundus* ad esempio il βόθρος (non a caso lo stesso termine generico che abbiamo visto utilizzato da Plutarco per descriver il *mundus* del Comizio) largo e profondo circa mezzo metro scavato da Ulisse per comunicare con il regno dei morti secondo le indicazioni della maga Circe<sup>18</sup>; o il famoso *locum saxo consaeptum* nel campo Boario, dove secondo Livio i Romani seppellivano vivi esseri umani in momenti di particolare gravità per le sorti della *res publica*<sup>19</sup>. André Piganiol credeva che tutto il suolo di Roma fosse costellato di bocche infernali, e andrebbero annoverati nella categoria dei *mundi*, in quanto accessi che immettono nel mondo dei morti, anche l'ara di Conso, il Tarentum e il Lupercale<sup>20</sup>. Georg Wissowa aveva a suo tempo proposto una lista ancora più larga dei *mundi* di Roma, includendovi la tomba di Larenta al Velabro, quella di Tarpea sul Campidoglio, quella di Romolo nel Comizio, e il Lacus Curtius nel cuore del Foro<sup>21</sup>.

La domanda a questo punto sorge spontanea: che relazione c'è tra i *mundi* sacrificali e il *mundus* della fondazione romulea di cui parlano Plutarco e Ovidio?<sup>22</sup>

<sup>15</sup> Serv. ad Verg. A. 3. 134.

<sup>16</sup> Paul. Fest. p. 27 Lindsay.

<sup>17</sup> Si veda ad esempio la formula recitata dal *pater patratus* nel caso in cui le richieste del popolo romano non siano state soddisfatte in Liv. 1. 32: *Audi, Iuppiter, et tu, Iane Quirine, dique omnes caelestes, vosque terrestres vosque inferni, audite; ego vos testor.*

<sup>18</sup> Hom. Od. 11. 25.

<sup>19</sup> Liv. 22. 57. 6. Lo studio fondamentale su questi riti resta quello di FRASCHETTI 1981, dove è discussa e raccolta la bibliografia precedente; si veda anche CANTARELLA 1991, pp. 247-249.

<sup>20</sup> PIGANIOLO 1923, p. 9.

<sup>21</sup> WISSOWA 1912<sup>2</sup>, p. 234. Non è questa la sede per ripercorrere nel dettaglio e verificare questi elenchi. Ma non c'è dubbio che, al di là delle disquisizioni tassonomiche, ciascuno di questi siti costituisca un luogo «caldo» della religione romana, uno di quei luoghi speciali dove il mito si è per così dire rappreso in un punto e il passato fa ancora parte del presente. Insomma, si tratta in ogni caso di «centri», se non in senso topografico, almeno in termini culturali.

<sup>22</sup> La bibliografia sul *mundus* è ormai sterminata, si vedano almeno WEINSTOCK 1930, DEUBNER 1933, LE BONNIEC 1958, pp. 175-184, ALBANESE 1969, MAGDELAIN 1976-1977, CATALANO 1978, pp. 462-464, COARELLI 1983, pp. 199-226 e 2000, CASTAGNOLI 1986, AMPOLO - MANFREDINI 1988, pp. 298-300, DOGNINI 2000. Per un tentativo di riassumere lo stato degli studi cfr. DEROUX 2004 e da ultimo HUMM 2004.

Cominciamo con il dire che a parte Servio, in cui compare il plurale, in tutte le altre fonti il termine *mundus* viene utilizzato per indicare un luogo specifico dello spazio urbano. Secondo Varrone e Macrobio, che però non precisano l'ubicazione, il *mundus* è una specie di pozzo sigillato consacrato a Dite e Proserpina, che aperto metteva in comunicazione il mondo dei vivi e quello dei morti:

Non è lecito dar battaglia in occasione della festa di Giove Laziare, quando cioè si celebrano le ferie latine, nei giorni dei Saturnali e quando il *mundus* viene aperto (*cum mundus patet*); questo perché non si riteneva opportuno dare inizio ad una guerra né durante le feste latine, anniversario della tregua anticamente conclusa fra il popolo romano ed i Latini, né durante le feste di Saturno, che si crede governò senza guerra, e neppure quando veniva aperto il *mundus*, perché è consacrato al padre Dite e a Proserpina (*quod sacrum Diti patri et Proserpinae dicatum est*) e reputavano fosse meglio partire per la guerra quando la bocca di Plutone era chiusa. Per questo Varrone scrive: «Quando il *mundus* viene aperto è come se si spalancassero le porte delle tristi divinità inferie (*mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet*). Per questo la religione vieta (*religiosum est*) non soltanto di scontarsi in battaglia, ma anche di procedere alla leva militare, di partire per la guerra, di salpare con la nave o di prender moglie per cercare di aver figli»<sup>23</sup>.

Festo indica le tre date in cui questo *mundus* (non ci sono ragioni per dubitare che non si tratti dello stesso *mundus* di cui parlano Macrobio e Varrone) veniva aperto (24 agosto, 5 ottobre, 9 novembre), ma soprattutto cita un passo tratto dai *commentaria iuris civilis* di Catone il Vecchio, estremamente prezioso, perché vi si riferisce una testimonianza autoptica:

Il *mundus*, come dice Ateio Capitone nel settimo libro pontificale, è aperto solitamente tre volte all'anno, in questi giorni: dopo i Volcanalia [24 agosto], tre giorni prima delle none di Ottobre [5 ottobre], e sei giorni prima delle idi di novembre [9 novembre]. Il motivo per cui è chiamato così lo riferisce Catone nei commentari di diritto civile: «al *mundus* è stato dato questo nome per via di quel *mundus* che si trova sopra di noi; la sua forma infatti, come ho potuto apprendere da coloro che vi sono entrati, è simile a quella [del *mundus* celeste]». I nostri antenati ritennero che la parte inferiore del *mundus* (*eius inferiorem partem*), in quanto consacrata agli dèi Mani, dovesse sempre restare chiusa, tranne nei giorni sopraindicati. E per questo motivo giudicarono quei giorni *religiosi*, perché per tutto il tempo in cui le cose segrete e nascoste della religione degli dèi Mani sono per così dire portate alla luce e rivelate, non vollero che si svolgesse durante quel periodo alcuna attività pubblica (*nihil eo tempore in republica geri voluerunt*). E in quei giorni infatti non attaccavano battaglia con il nemico, non procedevano alla leva militare, non venivano convocati i comizi, nulla veniva amministrato nello Stato che non fosse della massima urgenza<sup>24</sup>.

Fin qui il quadro potrebbe risultare tutto sommato coerente. Ma c'è una terza glossa proveniente dal testo festino che sembra complicare le cose, quella in cui si parla di un *mundus Cereris*,

<sup>23</sup> Macr. Sat. 1. 16. 16-18.

<sup>24</sup> Fest. pp. 144-146 Lindsay. Si discute se il *lapis manalis* che Paolo definisce *ostium Orci* (Paul. Fest. p. 128 Lindsay) fosse il tappo che teneva sigillato il *mundus* negli altri giorni dell'anno.

aperto (anch'esso?) tre volte all'anno: *Cereris qui mundus appellatur... qui ter in anno solet patere*<sup>25</sup>. Il testo è particolarmente corrotto e di difficile integrazione. L'ipotesi più plausibile è che ancora una volta si tratti della medesima realtà culturale. Il problema evidentemente è quello di armonizzare il dato relativo ai «proprietari» del *mundus*: Dite e Proserpina secondo Macrobio, Cerere, secondo Festo. La soluzione potrebbe essere quella indicata a suo tempo da Henri Le Bonniec, secondo il quale la Cerere romana avrebbe avuto originariamente un carattere ctonio, poi obliterato dalla coppia Dite-Proserpina, entrati a far parte del *pantheon* romano solo a partire dai *Ludi Tarentini* del 249 a. C.<sup>26</sup>. In questo modo il duale sarebbe ricondotto al singolare.

Restano a questo punto gli interrogativi suscitati dalla notizia riferita da Catone. Chi sono i testimoni oculari che si sono calati all'interno del *mundus*? Perché lo hanno fatto, visto che si tratta di un luogo consacrato agli dèi Mani e dunque quanto meno pericoloso? Come mai Catone, che pure doveva essere interessato a conoscere la morfologia del *mundus*, non ebbe modo di scendervi e dovette accontentarsi della testimonianza di altri? Perché il *mundus* si chiama così? Che aspetto ha e in che senso assomiglia al *mundus* celeste?

Cercheremmo invano le risposte a domande di questo genere rovistando tra i testi della cultura classica a nostra disposizione. Fortunatamente per alcuni classici, come Virgilio, disponiamo di un certo numero di commenti redatti in età tardo antica e medievale a scopo didattico che conservano notizie di carattere linguistico e storico-antiquario tratte da opere e autori per noi irrimediabilmente perduti. È il caso degli *Scholia Bernensia* conservati in un manoscritto del decimo secolo nella biblioteca di Berna. Qui a commento del famoso indovinello che Dameta pone a Menalca: *Dic, quibus in terris...tris pateat caeli spatium non amplius ulnas?* «Dimmi dove si trova sulla terra il cielo che non supera le tre braccia?»<sup>27</sup>, l'anonimo scoliasta cita, tra le varie soluzioni raccolte, anche quella del *mundus Cereris*:

Altri sostengono che si tratta del *mundus* posto nel santuario di Cerere e che *caelum* sta al posto di *mundus*. In altro modo (*aliter*): presso gli antichi esisteva un pozzo profondissimo (*altissimus puteus*) nel quale scendeva un ragazzo (*puer*) per celebrarvi dei riti sacri per conoscere l'ammontare del raccolto annuale. Il cerchio di questo pozzo, vale a dire la circonferenza superiore (*putei orbis, id est summus circulus*) non misurava più di tre braccia e il ragazzo, una volta disceso, non poteva vedere, volgendo lo sguardo in alto, una porzione di cielo più ampia di quella che mostrava l'apertura del pozzo<sup>28</sup>.

Ora, al di là che Dameta alludesse o meno al *mundus Cereris*, la notizia si rivela comunque estremamente preziosa ai fini del nostro discorso. Essa, infatti, ci offre non solo la possibilità di immaginare chi fossero i misteriosi informatori di Catone, probabilmente i *pueri* che si calavano nel *mundus* per celebrarvi il rito divinatorio, ma anche di capire perché lo stesso Catone non poté vedere di persona l'interno della cavità: probabilmente la cerimonia prescriveva che vi

<sup>25</sup> Paul. *Fest.* p. 126 Lindsay.

<sup>26</sup> LE BONNIEC 1958, pp. 182-184. Così anche PAILLER 1988, pp. 421 ss.

<sup>27</sup> Verg. *Ecl.* 3. 104-105.

<sup>28</sup> *Schol. Bern. ad Verg. Ecl.* 3. 105, p. 774 Hagen: *Alii "mundum" in sacro Cereris et caelum pro "mundum" positum dicunt. Aliter: aput antiquos fuit altissimus puteus, in quem descendebat puer, quo cognosceret anni proventus ad sacra celebranda, cuius putei orbis, id est summus circulus non amplius quam trium ulnarum mensuram habebat, cumque descendisset, sursum non amplioem caeli partem, quam puteus habuit, poterat videre.*

potesse entrare soltanto un ragazzo, o forse l'ingresso, largo appena tre *ulnae*, circa 135 cm., poteva risultare di difficile accesso per un adulto<sup>29</sup>. Inoltre, lo scolio conferma la stretta correlazione tra *mundus* e volta celeste. Chi discende nella parte inferiore può vedere, infatti, un disco di cielo che ha la stessa ampiezza della «bocca» del *mundus*, qui definita *summus circulus*. Probabilmente lo scoliasta intende dire che il nome dell'intera struttura dipende da questa particolare circostanza, cioè dal fatto che, una volta raggiunto il fondo della cavità, si può vedere, alzando lo sguardo verso l'alto, una porzione della volta celeste del diametro di tre braccia. In ogni caso sembra chiaro che questa parte della glossa intende spiegare il motivo per cui Dameta può alludere al *mundus Cereris* come il *caelum* terrestre (*in terris*) largo tre *ulnae*.

Se però il *mundus* può essere definito, seppure in forma enigmatica, *caelum*, anche il *caelum* può essere definito *mundus*<sup>30</sup>. Tant'è che Plutarco e Catone, come abbiamo visto, affermano che il *mundus* è chiamato così perché in qualche modo richiama l'immagine del *mundus* celeste<sup>31</sup>.

Questa consonanza terminologica fa pensare alla nozione di *templum* che in latino, dice Varrone, può essere declinata *tribus modis*:

il termine *templum* è utilizzato in tre diverse accezioni: in senso naturale, in senso divinatorio, per analogia; quello naturale si trova in cielo, quello per trarre gli auspici in terra, quello per analogia (di quello celeste) sottoterra<sup>32</sup>.

Evidentemente l'idea di saldare in una sola configurazione culturale mondo infero, terrestre e supero, come avviene nel caso di *mundus* e *templum*, corrisponde ad un modo di pensare molto romano<sup>33</sup>.

Se ora combiniamo i dati che siamo andati raccogliendo fin qui, dovremmo concludere che 1) a Roma esisteva un solo ed unico *mundus*, conosciuto sotto diversi nomi: *mundus*, *mundus Cereris*, *mundus* di Dite e Proserpina, *mundus* di Romolo, *mundus* del Comizio<sup>34</sup>; 2) questo luogo era considerato al tempo stesso il centro dello *spatium Urbis*, un accesso agli inferi e una copia della volta celeste.

Che dire allora dei *mundi* di Servio? Il carattere religioso dell'unico vero *mundus* di Roma potrebbe aver generato l'uso di un nome generico: poiché il *mundus* era un pozzo che metteva in

<sup>29</sup> Sull'interpretazione della glossa DOGNINI 2000, p. 34, che tuttavia, curiosamente, ritiene che lo «scolio non impieghi il termine *mundus*».

<sup>30</sup> Cic. *Tim.* 2. 4-5: *Omne igitur caelum sive mundus sive quo alio vocabulo gaudeat, hoc a nobis nuncupatus sit*; Plin. *Nat.* 2. 1. 3-6: *Mundum et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuit*; Pomp. Mel. *Chor.* 1, 3: *Omne igitur hoc, quid quid est, cui mundo caelique nomen indimus, unum id est, et uno ambitu se cunctaque amplectitur*.

<sup>31</sup> L'etimologia di *mundus* resta, nonostante i molti tentativi, incerta e aleatoria. Si veda in proposito EVANGELISTI 1969, che riprende e amplia la tesi di Pisani, collegando il *mundus* romano al sanscrito *mandala*. La questione è stata ripresa più recentemente da DOGNINI 2000, pp. 15 -27, il quale conclude, crediamo a ragione, sostenendo che il più antico significato del termine doveva essere quello di «volta celeste» (p. 25).

<sup>32</sup> Varr. *L.* 7. 6: *templum tribus modis dicitur: ab natura, ab auspicando, a similitudine; ab natura in caelo, ab auspiciis in terra, a similitudine sub terra*.

<sup>33</sup> BETTINI 2011. Su questo punto anche in HUMM 2004, p. 53, in cui però si sentono echi eliadiani.

<sup>34</sup> COARELLI 1983, pp. 199-226 identifica il *mundus* descritto da Plutarco con il *sacellum Ditis* a cui accenna Macrobio (*Sat.* 1. 7. 30 e 1. 11. 48) e questo con l'*umbilicus Romae* citato in due fonti tarde, che si trova non distante dall'*ara Saturni*, nei pressi del Comizio.



comunicazione il mondo dei vivi con quello dei morti si potevano ragionevolmente chiamare *mundi* tutte le buche scavate nel terreno per fare sacrifici alle divinità inferie.

### 3. PLUTARCO TRA ELIADE E VARRONE

C'è un ultimo aspetto sul quale vale la pena soffermarsi che riguarda più specificatamente la morfologia del *mundus*. Se esiste una *pars inferior*, quella consacrata ai Mani, deve esistere evidentemente anche una *pars superior* (il *summus circulus* di cui parla lo scolio di Berna?), il cui aspetto, come testimoniano Catone e Plutarco, richiama l'immagine della volta celeste, da cui il nome *mundus*. Abbiamo dunque a che fare con una struttura spaziale molto particolare in cui la nozione di centro si coniuga con quella di nodo: qui infatti sembrano intersecarsi piano terrestre, mondo infero e mondo supero. Simili proprietà hanno indotto spesso gli studiosi moderni a considerare il *mundus* romano uno di quei «centri del mondo» di cui parla Mircea Eliade nel suo *Trattato di storia delle religioni*:

Qualsiasi nuovo insediamento umano è, in un certo senso, una ricostruzione del mondo. Perché possa *durare* ed essere *reale*, la nuova casa o la nuova città debbono essere proiettate, mediante il rituale di costruzione, nel «Centro dell'Universo». Secondo molte tradizioni, la creazione del mondo ebbe principio in un centro, e per questo la costruzione della città deve svilupparsi anch'essa intorno ad un centro.<sup>35</sup>

Riteniamo tuttavia che sarebbe poco utile dal punto di vista ermeneutico dissolvere la specificità del modello urbigonico romano nella presunta universalità del modello cosmologico eliadiano. Ogni cultura, come dicevamo all'inizio, elabora un suo modello del mondo e costruisce il suo villaggio, la sua città, il suo stato, utilizzando schemi formali e concettuali che sono propri e individuali.<sup>36</sup> Nelle pagine del *Trattato* invece la singolarità delle categorie culturali messe in gioco nell'«Urbigonia» plutarchea vengono «spuntate» a tutto vantaggio di un archetipo. Insomma, se è vero che Plutarco serve ad Eliade per costruire la sua teoria sul «centro del mondo» - nel passo successivo alla citazione che abbiamo riportato l'autore riferisce, anche piuttosto liberamente a dire il vero, il contenuto del capitolo 11 della *Vita di Romolo* (p. 339) -, non si può però sostenere il contrario, ossia che Eliade serva a capire Plutarco<sup>37</sup>.

Meglio, per comprendere i Romani, ricorrere agli stessi Romani; nel caso specifico leggere Plutarco alla luce degli autori che egli avrà consultato per redigere la sua versione urbigonica. Cosa leggeva dunque Plutarco? Senza dubbio Varrone, forse il XII libro delle *Antiquitates rerum divinarum* dove, a detta di Quintiliano, il grande antiquario reatino trattava dei *primordia Urbis*<sup>38</sup>; o forse quel passo del *De lingua Latina* in cui si descrive il rito etrusco con il quale gli antichi abitanti del Lazio fondavano le città:

<sup>35</sup> ELIADE 1948, pp. 338-339, ma anche pp. 340-347.

<sup>36</sup> Si veda in proposito l'analisi comparativista sul tema delle fondazioni condotta da DETIENNE 1990.

<sup>37</sup> BETTINI 2011, pp. 91-92.

<sup>38</sup> AMPOLO - MANFREDINI 1988, p. 298.

Nel Lazio molti fondavano i villaggi secondo il rito etrusco (*Etrusco ritu*); dopo aver aggogato dei buoi, un toro e una vacca all'interno, tracciavano intorno un solco con l'aratro (*aratro circumagebant sulcum*) - lo facevano per motivi religiosi (*religionis causa*) in un giorno in cui erano stati presi gli auspici - per essere protetti da una fossa e da un muro. Il luogo da cui estraevano la terra la chiamavano «fossa» (*fossam*) e «muro» (*murum*) la terra gettata all'interno. Il cerchio che veniva a formarsi dietro questi elementi [la «fossa» e il «muro»?] costituiva il principio della città (*post ea qui fiebat orbis, urbis principium*) e poiché si trovava dietro il muro era chiamato *pomerium* e lì finivano gli auspici urbani. Cippi del *pomerium* si trovano intorno ad Aricia ed intorno a Roma. Per questo motivo anche i villaggi che prima erano circoscritti con l'aratro, dal cerchio (*orbe*) e dal manico dell'aratro (*urvo*) sono chiamate città (*urbes*). E infatti tutte le nostre colonie nelle antiche lettere sono scritte *urbes*, perché fondate come Roma. Perciò sia le colonie che le città sono fondate (*conduntur*) poiché sono poste all'interno del *pomerium*<sup>39</sup>.

In questo testo, un altro rompicapo linguistico per la critica moderna a cui dovremo fare riferimento più volte nel proseguo del nostro discorso, compare un *orbis* (si discute ancora se con questo termine Varrone alludesse alla circonferenza prodotta dal solco o piuttosto al perimetro pomeriale retrostante) definito *urbis principium*. Dunque anche qui la città (*urbs*) è rappresentata come un cerchio (*orbis*), ma in questo caso manca il centro, cioè il βόθρος κυκλοτερός che nel testo di Plutarco ne costituiva l'origine. Evidentemente per Varrone l'aspetto circolare delle *urbes* non ha nulla a che vedere con il *mundus*, ma piuttosto con l'*orbis* che ne costituisce il *principium*, fisiologico, se così si può dire, ed etimologico<sup>40</sup>. Vedremo in seguito come si realizzava concretamente questo cerchio privo di centro. Per il momento importa rilevare l'assenza del centro nel testo varroniano (per lo meno in quello del *De lingua Latina* che possiamo ancora leggere). Le assenze infatti spesso ci dicono più delle presenze. Nel caso specifico che Plutarco potrebbe aver contaminato nella sua versione della fondazione due rappresentazioni urbigoniche distinte: da un lato l'immagine circolare della città desunta dall'etimologia *urbs-orbis*; dall'altro la nozione di *mundus* quale *umbilicus Romae* che potrebbe aver trovato tra le pagine della letteratura antiquaria a sua disposizione. In altre parole, la confusione che Kurt Latte rimproverava al nostro autore<sup>41</sup> potrebbe derivare dal tentativo, evidentemente non perfettamente riuscito, di armonizzare due tradizioni differenti, legate a momenti diversi della storia di Roma e divenute con il tempo inconciliabili. L'ipotesi è suggerita dalla posizione periferica del *mundus* plutarco rispetto al Palatino, dove secondo la tradizione sarebbe sorto il primo abitato urbano.

È difficile immaginare che il *mundus* del Comizio, che Plutarco avrà visto con i propri occhi, sia un'invenzione. Doveva invece trattarsi di uno spazio simbolico costruito in un'età successiva rispetto a quella in cui venne fondata la città romulea, quando il foro era ormai divenuto il centro dell'abitato e il Comizio «il centro del centro»<sup>42</sup>. Secondo Michel Humm esso sarebbe divenuto insieme al Comizio il «centro cosmico e istituzionale della città» solo tra

<sup>39</sup> Varr. *L.* 5. 143. Per un'analisi di questo passo DE SANCTIS 2007, pp. 507-508, e da ultimo GRANDAZZI 2010.

<sup>40</sup> L'etimologia di *urbs* da *orbis* arriva fino ad Isid. *Orig.* 15. 2: *urbs vocata ab orbe, quod antiquae civitates in orbe fiebant*.

<sup>41</sup> LATTE 1960, pp. 141 ss.

<sup>42</sup> Così lo definisce, insieme ai *rostra*, VASALY 1993, p. 60.

l'inizio del quarto e la metà del terzo secolo a. C. in sintonia con la reinterpretazione pitagorica dello spazio urbano avvenuta in quell'arco di tempo<sup>43</sup>. Ma potrebbe anche trattarsi, come hanno sostenuto altri, di una «novità» serviana. Il re etrusco che aveva ampliato e riformato la città potrebbe averne infatti spostato l'epicentro sacrale dall'ormai marginale Cermalus in un luogo più centrale e tuttavia ritenuto antichissimo. La nuova struttura avrebbe suggellato l'ampliamento del territorio urbano e della sua popolazione, sostituendosi lentamente ma inesorabilmente nella memoria del popolo romano all'originaria fossa di fondazione del Palatino che Ovidio rievoca nei suoi versi. Una simile sostituzione poteva essere stata favorita dall'immagine stessa della nuova città: il circuito delle mura di forma vagamente ovale poteva infatti evocare la circolarità del *mundus* e suggerire l'etimologia poi invalsa all'epoca di Varrone di *urbs* da *orbis*. In questo modo il *mundus* del Comizio avrebbe offuscato il ricordo della primitiva fossa romulea proprio come il nuovo volto circolare della Roma serviana si era sovrapposto a quello dell'antica Roma quadrata di Romolo<sup>44</sup>.

#### 4. REMO DI FRONTE AL SOLCO

Esaminiamo ora il solco circolare generato dal *mundus*. L'aspetto più interessante di questo luogo è il fatto che una parte della tradizione, compreso Plutarco, colloca qui l'assassinio di Remo. Siamo al centro (narrativo) del mito di fondazione. Dopo essere stato inaugurato re, Romolo ha il suo bel da fare con la costruzione della città, e con suo fratello, uscito sconfitto dalla contesa augurale e per questo deciso ad ostacolarne le azioni:

Quando Remo scoprì l'inganno si adirò e mentre Romolo stava scavando un fossato lungo il quale si apprestava a gettare le fondamenta del muro (τοῦ Ῥωμύλου τάφρον ὀρύττοντος ἢ τὸ τεῖχος ἔμελλε κυκλοῦσθαι), si fece beffa dei suoi lavori e tentava di ostacolarlo. Quando alla fine saltò il fosso dicono che cadde lì, alcuni colpito da Romolo, altri da uno dei suoi compagni, un certo Celere<sup>45</sup>.

Esiste anche un'altra versione della morte di Remo, secondo cui egli sarebbe rimasto ucciso nella mischia che si scatena tra le due bande, quella di Romolo e quella di Remo, in seguito all'esito incerto della contesa augurale<sup>46</sup>. Tuttavia, per quanto fosse ritenuta meno credibile e più fantasiosa, è la versione del *salto* quella che si impone nella memoria culturale del popolo romano (*vulgatior fama*, scrive Livio). Certo, ad un lettore moderno può sembrare strano che qualcuno uccida, o faccia uccidere, il proprio fratello per un motivo, apparentemente, così futile. Ma se facessimo della verosimiglianza e della plausibilità i criteri guida della nostra analisi, tratteremmo il nostro racconto come se fosse una cosa vera, come un delitto realmente accaduto in un luogo e in un tempo preciso. Qui invece, come detto, si tratta di indagare un mito, anzi

<sup>43</sup> HUMM 2004, pp. 58-61.

<sup>44</sup> Secondo Strab. 5. 3. 7 Servio Tullio avrebbe completato (ἀνεπλήρωσε) il volto circolare di Roma (τὸν κύκλον) inglobando l'Esquilino e il Viminale. Fra quanti hanno sostenuto che il *mundus* nel *Comitium* descritto da Plutarco dovesse essere una realtà di epoca serviana soprattutto DEUBNER 1933, MÜLLER 1961, pp. 22 ss., e CARANDINI 2006, pp. 169-170.

<sup>45</sup> Plut. *Rom.* 10. 1-2.

<sup>46</sup> Liv. 1. 7. 1-2; Dion. Hal. *A. R.* 87. 1-3.

una serie di riscritture di un mito, e i suoi possibili significati culturali. Pertanto, quello su cui dobbiamo concentrare la nostra attenzione è proprio l'elemento discrepante, l'anomalia, ciò che allontana questo racconto dalla storia e lo apparenta alla favola, ossia il *motivo del salto*. Se non si vuole sospettare con Cicerone della perfidia di Romolo che, da buon tiranno, avrebbe colto un banale pretesto per sbarazzarsi del fratello<sup>47</sup>, dobbiamo ammettere che il *salto* di Remo doveva essere percepito nella cultura romana come un gesto di estrema gravità, tanto da giustificare la morte. Inoltre, se questa è la *vulgatior fama*, impostasi tanto nella tradizione storiografica successiva (da Floro e Giustino fino ad Orosio)<sup>48</sup>, quanto in quella poetica (Ovidio, Tibullo, Propertio)<sup>49</sup>, evidentemente è in questo racconto, e non nell'altro, quello più logico e verosimile, che i Romani trovavano un senso. Si tratta di vedere quale. Ancora una volta non dobbiamo chiederci come siano andate realmente le cose, ma piuttosto perché le cose siano state ricordate in questo modo. Dunque la domanda è: perché i Romani hanno scelto questa versione della storia? Quale può essere la «semantica culturale» di un simile racconto?<sup>50</sup>

Come in tutte le indagini che si rispettino anche noi cominceremo con l'esaminare la scena del delitto. Per farlo dovremo in un certo senso *girare intorno* al solco, ossia produrre, come abbiamo fatto a proposito del *mundus*, delle altre «versioni» che possano aiutarci a comprenderne la natura e la funzione. Cominciamo con il dire che questo solco aveva un nome proprio: *sulcus primigenius* «solco originario/primordiale» impresso per delineare il profilo della città<sup>51</sup>. I dettagli più interessanti ci sono forniti da un frammento di Catone, citato dal solito Servio, in cui si riferisce con qualche particolare in più l'*Etruscus ritus* che abbiamo già visto descritto da Varrone:

Catone afferma che originariamente era costume tracciare il perimetro della città con l'aratro: i fondatori aggiogavano un toro a destra e una vacca dalla parte interna e cinti secondo il rito gabino, cioè con una parte della toga che scendeva sul capo, con un'altra che cingeva la vita, tenevano la stiva piegata, perché tutte le zolle di terra cadessero all'interno (*tenebant stivam incurvam, ut glebae omnes intrinsecus caderent*). E con un solco così tracciato designavano il percorso delle mura (*ita sulco ducto loca murorum designabant*), avendo cura di alzare l'aratro lì dove avevano intenzione di costruire le porte. Il luogo della futura città era definito da un solco, cioè per mezzo di un aratro. Catone dice: «chi fonda una nuova città, ari con un toro e una vacca, e dove avrà arato costruisca le mura, dove vuole che sorgano le porte, sollevi l'aratro e lo trasporti e chiami quello spazio *porta*»<sup>52</sup>.

Ora, siamo finalmente in grado di capire in che modo i fondatori delle *urbes* riuscivano a produrre un solco circolare. L'ecista, dice Catone, doveva infatti tenere la stiva dell'aratro costantemente piegata (*incurvam*) così da realizzare una traiettoria curva e proiettare tutta la terra (*omnes glebae*) all'interno (*intrinsecus*). Le due cose sono evidentemente correlate. Se la

<sup>47</sup> Cic. *Off.* 3. 41.

<sup>48</sup> Flor. 1. 1. 8; Just. *Epit.* 2, 8-10; Oros. *Hist.* 2. 4. 3.

<sup>49</sup> Ov. *Fast.* 4. 837-844; Prop. 3. 9. 50; Tib. 2. 5. 23-24.

<sup>50</sup> Sul concetto di «semantica culturale» si veda ASSMANN 2007, p. 31.

<sup>51</sup> Paul. *Fest.* p. 271 Lindsay: *sulcus primigenius dicitur, qui in condenda nova urbe tauro et vacca designationis causa imprimitur*. Sul significato dell'aggettivo *primigenius* cfr. BETTINI 2011.

<sup>52</sup> Serv. *ad Verg. A.* 5. 755 (= Cat. *Orig.* 1. 18 Chassignet).

stiva fosse tenuta dritta il risultato sarebbe un comunissimo solco dritto e il vomere, la parte dell'aratro che penetra nel terreno, avendo una forma simmetrica, alzerebbe la terra da entrambi i lati, sia a destra che a sinistra; ma se l'aratore preme con una certa pressione il manubrio verso l'interno per curvare la traiettoria (*urbare*), tutta la terra dissodata finisce per ricadere dentro lo spazio delineato dal solco<sup>53</sup>. In questo modo l'aratro produce quel percorso circolare (*orbis*) da cui le *urbes* propriamente dette deriverebbero la loro forma caratteristica.

Al tempo stesso però le *glebae* raccolte internamente lungo la fenditura aperta dal vomere finiscono per creare una specie di costone, anch'esso di forma circolare, chiamato *murus* (Varrone)<sup>54</sup>. Tutta l'operazione andava condotta con estrema attenzione. Secondo Plutarco, alcuni uomini seguivano il percorso dell'aratro per verificare che le zolle cadessero effettivamente dentro e nessuna fosse lasciata fuori<sup>55</sup>. Era evidentemente necessario che il *murus* fosse interamente generato dalla *fossa*. Come spiega bene Varrone, il *murus* infatti non è altro che la *fossa* emersa. Ciò spiega perché, nelle versioni della morte di Remo *per salto*, il luogo del delitto oscilla tra «solco» e «muro»<sup>56</sup>. I due termini indicano di fatto lo stesso confine, un confine bifronte, che può essere chiamato in modo diverso a seconda della posizione che assume l'osservatore: *fossa* all'esterno e *murus* all'interno. È proprio qui d'altra parte, sull'interpretazione da dare a questa struttura, che si spezza tragicamente la solidarietà gemellare. Romolo e Remo separati, non solo spazialmente ma anche culturalmente dal solco/muro non possono che vedervi cose diverse: per il primo si tratta di un limite di natura religioso (*religionis causa*), costruito attraverso un atto rituale (*Etrusco ritu*) e come tale inviolabile; per l'altro invece è una specie di messa in scena, una finzione del potere priva di efficacia pragmatica. Il salto diventa allora un modo per smascherare l'inganno del fratello e demistificare la sacralità della fondazione.

Quale fosse la posta in gioco ce lo mostra Plutarco in una delle sue *Questioni Romane* dove, diversamente da quanto aveva fatto nella *Vita di Romolo*, spiega la ragione del fratricidio sulla base della struttura rituale del *sulcus primigenius*.

Perché considerano tutta la cinta muraria (πᾶν τεῖχος) invalicabile e sacra (ἀβέβηλον καὶ ἱερὸν), e non le porte? Forse, come ha scritto Varrone, si deve considerare sacro (ἱερὸν) il muro, perché in sua difesa gli uomini combattano con ardore fino alla morte? Così si ritiene che anche Romolo abbia ucciso il fratello, perché aveva tentato di oltrepassare un luogo inviolabile e sacro e renderlo attraversabile e profano (ὡς ἄβατον καὶ ἱερὸν τόπον ἐπιχειροῦντα διαπηδᾶν καὶ ποιεῖν ὑπερβατὸν καὶ βέβηλον). Non era invece possibile dichiarare sacre (ἀφιερῶσαι) le porte, attraverso le quali portano fuori dalla città molti altri carichi necessari e i cadaveri. Per questo motivo i primi fondatori della città, aggiogati un bue e una vacca, arano dove intendono fortificare: quando tracciano il circuito delle mura,

<sup>53</sup> Sugli aspetti rituali del *sulcus primigenius*, in particolar modo per quel che riguarda il modo di tenere la stiva dell'aratro e produrre una linea curva, cfr. BETTINI 2011.

<sup>54</sup> Varr. *L.* 5. 143.

<sup>55</sup> Plut. *Rom.* 11. 4.

<sup>56</sup> Di muro parlano Liv. 1. 6. 2, Dion. Hal. *A. R.* 1. 87. 4, Luc. *Phars.* 1. 95-97, Prop. 3. 9. 50, Just. *Epit.* 2, 8-10, Oros. *Hist.* 2. 4. 3; di solco/fosso oltre a Plut. *Rom.* 10. 1-2, Diod. Sic. 8. 6, Flor. 1. 1. 8. Che si tratta della stessa cosa si capisce da Ov. *Fast.* 4. 825-844 e Plut. *Q. R.* 27. Nel *De Vir. ill.* 1. 4, compaiono invece entrambi i termini.

misurato lo spazio necessario per le porte, sollevano il vomere e trasportano oltre l'aratro, perché credono che tutta la terra arata sia sacra e inviolabile<sup>57</sup>.

Se dunque effettivamente Romolo ha ucciso il fratello «perché aveva tentato di oltrepassare un luogo inviolabile e sacro e renderlo attraversabile e profano», ciò significa che se il salto fosse rimasto impunito, il solco/muro avrebbe perso il suo carattere ἄβατον καὶ ἱερόν per divenire ὑπερβατόν καὶ βέβηλον. L'interpretazione di Plutarco sembrerebbe dunque far supporre che i Romani considerassero quell'esile muraglia sorta dal tracciato del solco (il *murus* di cui parla Varrone) *come se fosse un muro a tutti gli effetti, un muro in piena regola, cioè sanctus* (forse è questo il termine latino che Plutarco traduce con ἄβατον καὶ ἱερόν), che per restare tale impone di giustiziare il suo trasgressore<sup>58</sup>. Non è un caso che il giurista Pomponio utilizzi il tragico epilogo della storia dei gemelli come *exemplum* per dimostrare quanto sia imprudente aggirare le porte e scavalcare le mura:

Se qualcuno viola le mura è punito con la morte (*capite punitur*), che le scavalchi servendosi di scale o in qualunque altro modo. Infatti ai cittadini romani non è permesso uscire se non per le porte, dal momento che considerano ostile e di cattivo augurio qualunque altro sistema (*cum illud hostile et abominandum sit*): infatti, Remo, fratello di Romolo, si dice che sia stato ucciso per questo motivo, perché aveva voluto scavalcare le mura (*quod murum transcendere voluerit*)<sup>59</sup>.

Si direbbe perciò che per i Romani il mito di Remo fosse prova del fatto che le mura erano *sanctae* e che nessuno avrebbe potuto violarle impunemente, neppure il fratello del re. *Nec pol homo quisquam faciet impune animatus / hoc nec tu: mi calido dabis sanguine poenas* esclama il Romolo di Ennio<sup>60</sup>.

Tuttavia se, come ci spiegano i giuristi, la caratteristica delle *res sanctae* è quella di essere protette da una sanzione<sup>61</sup>, è pur vero che nei primi istanti di vita della città non esiste ancora né lo *ius humanum*, né lo *ius divinum*, e dunque neppure la «santità» e il concetto di sanzione. È come se tutto dovesse essere ancora scoperto e fondato. In una situazione del genere, anteriore all'inizio del tempo civico, qualunque azione che non sia stata ancora compiuta può essere pericolosa, per il semplice fatto che non se ne conoscono le conseguenze. Quello che accade lungo il confine della nuova fondazione è una sorta di «rivelazione», che dimostra

<sup>57</sup> Plut. *Q. R.* 27.

<sup>58</sup> Fest. p. 348 Lindsay: *sanctum murum, qui sit circum oppidum*. Sulla funzione antropologica del *come se* e più in generale sui processi di reificazione messi in atto per sottrarre simboli, accordi o idee alla «manipolabilità sociale e all'esperienza», cfr. soprattutto REMOTTI 1993, pp. 108-148.

<sup>59</sup> Pompon. *Dig.* 1. 8. 11: *Si quis violaverit muros capite punitur, sicuti si quis transcendet scalis admotis vel alia qualibet ratione. Nam cives Romanos alia quam per portas egredi non licet, cum illud hostile et abominandum sit: nam et Romuli frater Remus occisus traditur ob id, quod murum transcendere voluerit.*

<sup>60</sup> Enn. *Ann. fr.* 102 Skutsch. SESTON 1966, valorizzando la versione ovidiana (*Fast.* 4. 837-848), riteneva che Remo fosse stato ucciso per aver ignorato la *sanctitas* delle mura proclamata dal fratello (p. 1494). L'ipotesi di CARANDINI 2006 è più articolata: Remo avrebbe desantificato le mura con il salto ma la sua uccisione avrebbe avuto un carattere sacrificale, in quanto necessaria per ristabilire la *sanctitas* appena violata (pp. 290-292).

<sup>61</sup> Ulp. *Dig.* 1. 8. 9. 3: *Proprie dicimus sancta, quae neque sacra neque profana sunt, sed sanctione quadam confirmata: ut leges sanctae sunt, sanctione enim quadam sunt subnixae. Quod enim sanctione quadam subnixum est, id sanctum est, etsi deo non sit consecratum: et interdum in sanctionibus adicitur, ut qui ibi aliquid commisit, capite puniatur.* Sul concetto di sanzione soprattutto THOMAS 1988. Più in generale BOBBIO 1969.

contemporaneamente quanto sia efficace il rito e pericolosa la miscredenza. La famosa battuta che pronuncia Romolo nell'atto stesso di colpire il fratello «*Sic deinde, quicumque alius transiliet moenia mea*» dimostra che la sanzione, almeno nell'ottica di Livio, entra in gioco soltanto a partire da questo momento, quando Remo viene giustiziato<sup>62</sup>. L'uso del pronome indefinito-relativo (*quicumque*) e del futuro (*transiliet*) dichiarano che lo scopo del fratricidio è scongiurare, attraverso l'esemplarità del castigo, la ripetizione del salto. Il che equivale a fondare la sanzione. Se fino ad allora l'inviolabilità del *murus* era di carattere esclusivamente religioso (le mura non vanno scavalcate, punto e basta), in seguito all'uccisione di Remo diventa norma giuridica (le mura non vanno scavalcate perché altrimenti si muore). Come ha mostrato Marcel Mauss in un vecchio saggio sulle origini del concetto di sanzione la soddisfazione del principio religioso è «il vero motore, il focolare del diritto penale»<sup>63</sup>. Nel caso specifico, se il castigo risponde alla necessità di non lasciare impunita la violazione del solco/muro, questo stesso castigo accompagnato dalla promessa della sua riproposizione trasforma un'interdizione religiosa in legge dello Stato<sup>64</sup>. Dunque, Remo non muore perché ha violato la *sanctitas* delle mura, ma piuttosto la fonda morendo.

Quello che possiamo dedurre da tutta questa storia è il fatto che per i Romani la costruzione del *sulcus primigenius* e l'inviolabilità delle mura era un affare molto più serio di quanto potesse sembrare in apparenza. D'altra parte un rito può sembrare ridicolo o insensato solo agli occhi di chi quel rito l'osserva *dal di fuori* (Remo infatti proviene dall'esterno) e non possiede le categorie culturali per decodificarlo. La violenza serve allora a fare chiarezza, a dirimere il dubbio, a distinguere la verità dalla finzione. In altre parole a costruire un confine tra il dentro e il fuori, tra la città e il mondo esterno, tra ciò che è romano e ciò che non lo è<sup>65</sup>.

##### 5. EVANESCENZA E RILEVANZA DEL POMERIUM

Esiste però anche un perimetro interno nelle città romane. Plutarco parla infatti di una *grammé* collocata dietro il muro chiamata *pomerium* che sembra esistere prima del tracciato del solco e anzi determinarne il percorso<sup>66</sup>. Si tratta forse del punto più oscuro dell'intera sequenza che vale la pena riprendere per intero:

Chiamano questa fossa *mundus*, cioè con lo stesso nome con cui chiamano il cielo (ὄλυμπος). Poi, segnarono il perimetro (περιέγραψαν) della città come un cerchio intorno al centro (ὥσπερ κύκλον κέντρῳ). Il fondatore, avendo attaccato all'aratro un vomere di bronzo e avendovi aggiogato un toro e una vacca, li spingeva tracciando un solco profondo intorno (περιελάυνων ἀύλακα βαθειᾶν) alle pietre di confine (τοῖς τέρμασι), mentre era

<sup>62</sup> Liv. 1. 7. 2.

<sup>63</sup> MAUSS 1896, p. 220.

<sup>64</sup> È in questa prospettiva che vanno valutate le espressioni di Flor. 1. 1. 8 e Prop. 3. 9. 50 che WISEMAN 1995, pp. 117-118 giudica «sospette». Sulle ipotesi di Wiseman e Carandini cfr. ora DE SANCTIS 2009, pp. 76 ss.

<sup>65</sup> Walter Benjamin direbbe che quella di Romolo è una tipica «violenza mitica», ossia una violenza che viene esercitata per creare la legge e fondare lo Stato (BENJAMIN 1921, pp. 5-30); di qui DERRIDA 1994. Per gli sviluppi di questo concetto cfr. ASSMANN 2007, pp. 16-17, che sostituisce la nozione di «violenza mitica» di Benjamin con quella di «violenza giuridica».

<sup>66</sup> Le fonti sul *pomerium* sono raccolte in LUGLI 1952, pp. 115-131. Per la bibliografia, divenuta pressoché ingestibile, cfr. ANDREUSSI 1999.

compito di quelli che lo seguivano rivoltare all'interno del solco le zolle che l'aratro sollevava e preoccuparsi che nessuna fosse lasciata fuori. Dunque, attraverso la linea (τῆ γραμμῆ) [dei cippi terminali?] determinano il percorso delle mura (τὸ τεῖχος ἀφορίζουσι) e chiamano questa linea *pomerium*, proprio perché sta dietro o dopo il muro (οἶον ὀπισθεν τείχους ἢ μετὰ τεῖχος)<sup>67</sup>.

Abbiamo cercato di dimostrare altrove le ragioni di questa traduzione che si discosta sensibilmente da quella canonica, dove solco e *pomerium* finiscono per essere la stessa cosa<sup>68</sup>. La questione è troppo complessa per essere ridotta nel giro di poche righe. Ma possiamo provare a riflettere su alcuni termini chiave: innanzitutto sui τέρματα intorno ai quali viene tracciato il solco. Generalmente si tende a tradurli con «confini». Così ad esempio Carmine Ampolo: «Il fondatore attaccò al suo aratro un vomere di bronzo, vi aggiunse un bue e una mucca, ed egli stesso li conduceva, tracciando un solco profondo lungo *la linea di confine*»<sup>69</sup>. Ma quale sarebbe questo confine? La maggior parte dei traduttori non sembra essersi posta questo problema<sup>70</sup>. In realtà, il lessema τέρμα, come suggerisce il nesso etimologico con il latino *terminus*, può essere utilizzato anche per indicare l'oggetto materiale che segna la presenza di un confine, vale a dire la «pietra terminale». In questo caso i τέρματα intorno ai quali veniva condotto l'aratro indicherebbero non tanto una generica «linea di confine», quanto piuttosto un vero e proprio perimetro di *termini*, cioè il *pomerium*. Forse Plutarco intendeva dire che Romolo aveva tracciato il solco seguendo la linea (la γραμμῆ di cui si parla subito dopo) dei cippi terminali già posizionati sul terreno. Ora, poiché questa linea rappresentava la traccia materiale per realizzare il *sulcus primigenius* e doveva anch'essa avere una forma circolare, si potrebbe supporre che il famoso κύκλος alludesse non tanto al cerchio disegnato dall'aratro, quanto a quello costituito dai cippi pomeriali.

Inoltre se, come si ritiene generalmente, περιγράφειν e περιελαύνειν appartengono alla stessa catena anaforica, se cioè indicano la stessa azione, dovrebbero prendere in considerazione lo stesso punto di riferimento. Il primo verbo invece designa un'azione che viene condotta intorno al κέντρον, il punto centrale, mentre il secondo verbo indica un'operazione che si svolge in riferimento a dei τέρματα. Ma è chiaro che sul piano dello spazio geometrico il singolare κέντρον non può essere equivalente al plurale τέρματα. D'altra parte la presenza dall'articolo determinativo (τοῖς) fa pensare che questi τέρματα lungo i quali viene spinto l'aratro debbano essere già comparsi nel testo sotto altro nome; l'unica possibilità, a nostro avviso, è identificarli come i punti costitutivi del κύκλος che viene disegnato intorno al κέντρον. Dovremmo allora distinguere nel testo tre diverse serie anaforiche:

- 1) βόθρος - κέντρον;
- 2) κύκλος - τέρματα - γραμμῆ - *pomerium*;
- 3) αὐλαξ - τεῖχος.

Ne risulterebbe una sequenza di questo tipo: I Romani «segnavano» (περιέγραψαν) il primo perimetro della città con delle pietre terminali che venivano disposte a raggiera intorno al punto

<sup>67</sup> Plut. *Rom.* II. 2-4.

<sup>68</sup> DE SANCTIS 2007, pp. 508-512.

<sup>69</sup> AMPOLO - MANFREDINI 1988, p. III.

<sup>70</sup> Per altre traduzioni di questo passo cfr. DE SANCTIS 2007, p. 509, n. 32.



centrale, il *κέντρον/mundus*, in modo da formare una circonferenza, appunto un *κύκλος* (il *pomerium*); poi spingendo l'aratro lungo questo *κύκλος* il fondatore avrebbe realizzato il *sulcus primigenius*<sup>71</sup>.

Questa interpretazione trova una parziale conferma con quanto affermano le altre fonti a proposito dei limiti materiali del *pomerium*. Secondo Varrone i *cippi* del *pomerium* racchiudono le *urbes* fondate secondo il rito etrusco<sup>72</sup>. Livio parla di *termini* collocati al di là e al di qua del muro che delimitavano e al tempo stesso consacravano l'area del *pomerium*<sup>73</sup>. Nel testo di Tacito, che descrive il percorso del *pomerium* romuleo, si parla di *lapides* posizionate ad una certa distanza l'una dall'altra lungo le pendici del Palatino<sup>74</sup>. Sembra che esistesse persino una *lustratio* del *pomerium*, durante la quale delle vittime sacrificali, chiamate *amburbiales hostiae*, venivano condotte intorno ai *termini urbis*, presumibilmente per esservi poi sacrificate<sup>75</sup>. Possiamo contare infine su alcuni esemplari dei cippi pomeriali risalenti agli ampliamenti promossi da Claudio e Vespasiano con la formula *auctis populi romani finibus pomerium ampliavit terminavitque*.<sup>76</sup> Sarebbe assai strano dunque che Plutarco, parlando del *pomerium* e del suo rapporto con il *sulcus primigenius*, non facesse alcun riferimento agli elementi costitutivi di questa struttura. La nostra interpretazione di *τέρματα* non solo risolverebbe questa incongruenza, ma restituirebbe anche una certa coerenza logica all'intera sequenza.

La particolare morfologia del *pomerium* (una specie di corona composta da cippi terminali disposti lungo la superficie del terreno ad intervalli regolari), ne faceva un confine ben più impalpabile dal punto di vista materiale rispetto al perimetro delle mura, un confine per così dire virtuale, che era possibile attraversare senza quasi accorgersene.

L'evanescenza, ma anche l'importanza politica e religiosa del *pomerium*, emerge chiaramente dall'incidente capitato a Tiberio Sempronio Gracco, il padre dei famosi tribuni della plebe, nell'estate del 163 a. C., quando in qualità di console uscente si trovò a presiedere un'assemblea dei comizi centuriati in Campo Marzio:

Sotto il consolato di P. Scipione e C. Figulo i fatti stessi dimostrarono l'efficacia della disciplina dei nostri auguri e degli aruspici etruschi. Durante la loro elezione, presieduta da Tiberio Gracco, allora console per la seconda volta, il funzionario incaricato di raccogliere i voti della prima centuria, morì all'improvviso proprio mentre stava riferendo al presidente dei comizi i loro nomi. Gracco che pure aveva portato a termine la seduta e si era accorto che quell'incidente aveva suscitato nel popolo inquietudine (*remque illam in religionem populo venisse sentiret*), riferì l'accaduto al senato. Il senato stabilì che si dovessero consultare quelli

<sup>71</sup> Dello stesso avviso sembra essere anche CARANDINI 2006, p. 181, che pur non essendosi occupato direttamente del testo traduce: «Il fondatore attaccò al suo aratro un vomere di bronzo, vi aggiunse un bue e una vacca ed egli stesso li conduceva tracciando un solco profondo lungo il limite – cioè lungo l'*orbis* del *pomerio*».

<sup>72</sup> Varr. L. 5. 143: *Cippi pomeri stant et circum Ariciam et circum Romam. Quare et oppida quae prius erant circumducta aratro ab orbe et urvo urbes; ideo coloniae nostrae omnes in litteris antiquis scribuntur urbes, quod item conditae ut Roma; et ideo coloniae et urbes conduntur, quod intra pomerium ponuntur.*

<sup>73</sup> Liv. 1. 44: [*pomerium*] *est autem magis circamoerium, locus quem in condendis urbibus quondam Etrusci qua murum ducturi erant certis circa terminis inaugurato consecrabant, ut neque interiore parte aedificia moenibus continuarentur*

<sup>74</sup> Tac. Ann. 12. 24: *Inde certis spatiis interiecti lapides per ima montis Palatini ad aram Consi, mox curias veteres, tum ad sacellum Larum.*

<sup>75</sup> Paul. Fest. p. 5 Lindsay: *Amburbiales hostiae dicebantur, quae circum terminos urbis ducebantur.*

<sup>76</sup> CIL VI 31537 = ILS 213. Sulla discussa questione riguardante lo *ius* di allargare il *pomerio*, cfr. GIARDINA 1997, 15-17 e soprattutto 117-138.

che solitamente sono consultati in circostanze del genere. Gli aruspici fatti entrare risposero che il presidente dei comizi non era legittimo (*non fuisse iustum*). Allora Gracco, come ho appreso da mio padre, essendosi adirato disse: «Dunque io non sarei legittimo, io che ho presieduto le elezioni come console e augure e dopo aver preso gli auspici? Forse voi Etruschi e barbari possedete il diritto degli auspici del popolo romano e potete essere interpreti dei comizi?» E allora ordinò loro di uscire. Poi però dalla provincia inviò al collegio degli auguri una lettera nella quale confessava di essersi ricordato, mentre leggeva i libri [probabilmente i *libri de auspiciis* che solo un membro del collegio degli auguri poteva leggere], di aver scelto erroneamente gli orti di Scipione quale luogo per la tenda augurale, poiché avendo attraversato il *pomerium* per partecipare ad una seduta del senato, riattraversando lo stesso *pomerium* al ritorno si era dimenticato di prendere gli auspici (*in redeundo cum idem pomerium transiret auspicari esset oblitus*). Dunque i consoli erano stati eletti con un vizio di procedura. Gli auguri riferirono la cosa al senato; il senato ordinò che i consoli lasciassero la carica; i consoli obbedirono<sup>77</sup>.

Per comprendere la natura dell'infrazione commessa dal console dobbiamo aggiungere una informazione del giurista Lelio Felice citato da Gellio:

Non è lecito (*nefas esse*) radunare i comizi centuriati all'interno del *pomerium* poiché si deve comandare l'esercito al di fuori della città (*extra urbem*), mentre non è possibile comandarlo all'interno della città (*intra urbem*)<sup>78</sup>.

Se i comizi centuriati non possono tenersi all'interno del *pomerium* (la cosa era considerata addirittura *nefas*), è perché il comando dell'esercito, il cosiddetto *imperium militiae*, tra le cui prerogative rientra anche il diritto di convocare e presiedere l'antica assemblea militare del popolo romano, può essere esercitato soltanto all'esterno dell'*urbs*. Era quindi necessario che Gracco, prima di tornare in Campo Marzio dove si stavano svolgendo le elezioni, deponesse - varcando il *pomerium* - il potere civile (*imperium domi*) assunto al momento di entrare in città, per riprendere quello militare (*imperium militiae*) che gli avrebbe consentito di portare a termine i lavori dell'assemblea in modo giuridicamente corretto. Egli invece si dimenticò di prendere gli auspici (*auspicari*) e attraversò il *pomerium* come un qualunque cittadino, compromettendo in tal modo la *iustitia* del suo stato.

Non tutta la città, dunque, era inclusa all'interno del *pomerium*. Alcune zone, come il Campo Marzio, dove si tenevano i comizi centuriati, ne erano escluse pur essendo comprese all'interno del circuito delle mura urbane. Ciò dimostra che questa linea si trovava al di qua delle mura e, a differenza di queste, non circoscriveva l'intero abitato, ma soltanto la parte più interna di esso, vale a dire l'*urbs* in senso stretto.

A questo punto possiamo cominciare ad intuire quale fosse la funzione del *pomerium*. A fugare ogni dubbio ecco la definizione, forse la più autorevole tra tutte quelle di cui disponiamo, tratta da Aulo Gellio direttamente dai libri *de auspiciis* degli auguri del popolo romano:

<sup>77</sup> Cic. *N. D.* 2. 10-11. Sull'episodio riferito anche in *De div.* 1. 33, cfr. GIARDINA 2000, pp. 23-24.

<sup>78</sup> Gell. *N. A.* 15. 27. 5: *Centuriata autem comitia intra pomerium fieri nefas esse, quia exercitum extra urbem imperari oporteat, intra urbem imperari ius non sit.*

*Pomerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pone muros regionibus certis determinatus, qui facit finem urbani auspicii*<sup>79</sup>.

Questa definizione può essere scomposta in cinque enunciati a cui corrispondono altrettante informazioni: 1) il *pomerium* era uno spazio (*locus*) posto all'interno dell'*agrum effatum*, cioè all'interno del territorio definito ritualmente dalla parola degli auguri<sup>80</sup>, 2) lungo l'intero perimetro della città (*per totius urbis circuitum*), 3) dietro il muro (*pone muros*), 4) contrassegnato (*determinatus*, non a caso un verbo denominativo che porta in sé la nozione espressa da *terminus*) da limiti precisi (*regionibus certis*), 5) che costituisce il confine dell'«auspicio urbano» (*qui facit finem urbani auspicii*)<sup>81</sup>.

L'ultimo punto è il più interessante perché ci dice a cosa serviva il *pomerium*: a marcare il passaggio da un tipo di *auspicium* ad un altro. I magistrati dotati di *imperium* erano infatti tenuti ad *auspicare*, ossia a sottoporsi al giudizio degli dèi per convertire la natura del loro potere, ogni qual volta varcavano il *pomerium* (Gracco, come abbiamo appena visto, se ne era dimenticato!), poiché fuori dalla città (*extra urbem*) lo statuto giuridico-religioso dell'*ager* implicava l'esercizio di un potere eterogeneo rispetto a quello esercitato sul suolo urbano (*imperium domi*), un potere complementare legato alla dimensione guerriera (*imperium militiae*)<sup>82</sup>.

Il *pomerium* è quindi il confine che distingue due luoghi spazialmente contigui ma religiosamente e giuridicamente opposti: l'*urbs*, sede del potere civile, dall'*ager*, sede del potere militare<sup>83</sup>. Questa distinzione così marcata fra spazio della pace e spazio della guerra dipende dal fatto che l'*urbs*, come ha mostrato André Magdelain, possiede una qualità in più rispetto all'*ager* che la circonda, ossia quella di essere un luogo «inaugurato»<sup>84</sup>. È questa particolare qualità giuridico-religiosa che fa sì che l'*imperium domi* possa essere esercitato solo *intra urbem*, e che all'opposto l'*imperium militiae* possa esercitarsi solo *extra urbem*. Inoltre, in quanto luogo «inaugurato», l'area intrapomeriale non può essere contaminata dalla morte e dalle sue, pur simboliche, manifestazioni: *in urbe* infatti era proibito sia bruciare che seppellire i cadaveri<sup>85</sup>; l'esercito in armi non poteva entrare all'interno del *pomerium*, se non in occasione della cerimonia trionfale<sup>86</sup>; i templi di divinità guerriere come Marte e Bellona, o legate al mondo dell'oltretomba, come Vulcano, venivano eretti all'esterno del *pomerium*, nell'*ager*<sup>87</sup>. Inoltre si

<sup>79</sup> Gell. N. A. 13. 14. 1-3.

<sup>80</sup> *Ager effatus* è, molto probabilmente, il nome augurale che designa il più famoso *ager Romanus antiquus*; per le ragioni di questa identificazione cfr. MAGDELAIN 1977, p. 211.

<sup>81</sup> Anche Varrone aveva affermato che gli *urbana auspicia* terminavano sulla linea del *pomerium* (L. 5. 143: *qui quod erat post murum, postmoerium dictum, eo usque auspicia urbana finiuntur*).

<sup>82</sup> RÜPKE 1990, pp. 29-57.

<sup>83</sup> Secondo questa interpretazione il *pomerium* non sarebbe, come ritengono ancora alcuni, un *locus inauguratus* compreso fra la cinta muraria e il perimetro della città non inaugurata (soprattutto CATALANO 1978, pp. 479-488 e LINDERSKY 1986), ma piuttosto il limite che separa l'*urbs* inaugurata dall'*ager* che la circonda (MAGDELAIN 1976-1977, p. 151; CARANDINI 2000a, pp. 123-124 e 2006, pp. 153-154; DE SANCTIS 2007).

<sup>84</sup> MAGDELAIN 1977, p. 219.

<sup>85</sup> CATALANO 1978, p. 482.

<sup>86</sup> MAGDELAIN 1977, pp. 222-223.

<sup>87</sup> Non sembra invece, contrariamente a quanto spesso si è pensato, che l'origine etnica degli dèi, il loro essere italici, greci o altro, sia stata mai stata utilizzata quale discriminante perché i loro templi fossero eretti all'interno o all'esterno del *pomerium*. Sulla questione cfr. ZIOLKOWSKI 1992, pp. 266 ss. e GIARDINA 1997, pp. 127-128.

deve considerare altresì che solo all'interno del *pomerium* il cittadino romano possedeva il diritto, se giudicato colpevole, di *provocare ad populum*, ossia di appellarsi al giudizio popolare<sup>88</sup>. Solo all'interno del *pomerium*, almeno in età repubblicana, erano validi i poteri del tribuno della plebe<sup>89</sup>. E ancora solo all'interno del *pomerium* poteva risiedere il *flamen Dialis*, il sacerdote statua che personifica Giove<sup>90</sup>.

La fondazione della città prevedeva dunque la creazione di due confini concentrici di natura e funzioni differenti: all'interno il *pomerium* eretto a difesa del suolo inaugurato (*urbs*), per preservarlo da ogni contatto con il mondo della morte e della guerra; all'esterno il muro, sorto dal tracciato del *sulcus primigenius*, che serra e avvolge il *pomerium* e l'area racchiusa al suo interno. Come scrisse a suo tempo Emile Benveniste «si direbbe che il *sanctum* è ciò che è alla periferia del *sacrum*, che serve ad isolarlo da qualunque contatto»<sup>91</sup>.

## 6. TERMINUS, GIOVE E I CONFINI SACRALIZZATI

Prima di concludere la nostra piccola indagine sul *pomerium* conviene osservare più da vicino i cippi che ne delimitano il circuito. Come detto si tratta di pietre terminali (*termini/τέρματα*). Ora, perché una pietra oblunga che spunta dal terreno possa essere qualificato come un *terminus* sono necessari alcuni requisiti fondamentali:

- 1) la consacrazione: i *termini* sono «sacri» e pertanto inviolabili<sup>92</sup>;
- 2) il culto, come conseguenza della consacrazione<sup>93</sup>;
- 3) l'identificabilità: il *terminus* generalmente reca un'iscrizione o una marca che lo identifica come parte di una serie di *termini* e che impedisce che possa essere confuso con un qualunque oggetto del paesaggio naturale<sup>94</sup>.

Solo in presenza di questi requisiti si potrà dire che quella data pietra non è una pietra qualunque, ma il segno tangibile dell'esistenza di un *finis*, ossia di un «confine», che sia quello che separa due proprietà private, il territorio di un popolo da quello di un altro o, come nel caso del *pomerium*, lo spazio dell'*urbs* da quello dell'*ager*.

La cosa più interessante è che i *termini* hanno un referente divino che ha il loro stesso nome, cioè Terminus, una delle divinità romane più curiose dal punto di vista antropologico e di cui fortunatamente è sopravvissuto il mito<sup>95</sup>.

Secondo una parte della tradizione, il santuario di Terminus si trovava sulla cima del Campidoglio, l'antico *mons Tarpeius*, ben prima che vi fosse costruito il grande tempio di Giove Ottimo Massimo (doveva essere una di quelle divinità sabine importate a Roma da Tito Tazio in

<sup>88</sup> Liv. 3. 20. 7, dove però il limite è posto al primo cippo miliario.

<sup>89</sup> Dion. Hal. A. R. 7. 87. 6-7; Liv. 3. 20. 6-7; App. 2. 31. 123. In età imperiale le cose cambiano a partire dal decreto del senato del 30 a. C. che attribuì ad Augusto la *tribunicia potestas* all'esterno del *pomerium* fino al primo miglio e parallelamente l'*imperium proconsolare* all'interno del *pomerium* (Dio Cass. 51. 19. 6).

<sup>90</sup> Liv. 5. 52. 14; Gell. N. A. 10. 15. Sulle interdizioni rituali a cui era soggetto il *flamen Dialis*, si veda SCHEID 1986.

<sup>91</sup> BENVENISTE 1969, p. 428.

<sup>92</sup> Paul. Fest. p. 505 Lindsay; Dion. Hal. A. R. 2. 74.

<sup>93</sup> Sui *Terminalia*, che si celebravano il 23 febbraio, soprattutto Ov. Fast. 2. 639-684. La cerimonia di infissione di un nuovo *terminus* è descritta da Sic. Flac. De cond. agr. 58-62, in Grom. Vet. p. 141 Lachmann. Gli aspetti rituali sono al centro dell'analisi comparativista di WOODARD 2006, pp. 59-95.

<sup>94</sup> Per un'analisi semiotica di *terminus*, cfr. PUCCI 1996.

<sup>95</sup> Sul dio Terminus e la funzione religiosa dei segni di confine cfr. PICCALUGA 1974.

seguito alla pace con Romolo)<sup>96</sup>. Quando in seguito Tarquinio il Superbo cercò di *exaugurare* tutti gli impianti cultuali che da oltre due secoli occupavano la zona, perché l'intera area fosse dedicata esclusivamente alla nuova divinità, soltanto Terminus oppose una ferma resistenza e non lasciò che la sua *sedes* fosse rimossa e trasferita altrove. Non restò dunque che inglobarla nella nuova costruzione. In questo modo Terminus finì per abitare sotto lo stesso tetto di Giove<sup>97</sup>.

Si sa che non è abitudine dei Romani trascurare fenomeni del genere. Secondo gli esperti interpellati a tal proposito, la resistenza di Terminus doveva avere un preciso significato politico-religioso: se il dio dei confini non si era mosso neppure di fronte all'arrivo di Giove, allora se ne doveva dedurre che nulla avrebbe mai potuto scuotere i confini dello Stato romano né capovolgere la sua potenza<sup>98</sup>. Di qui nasce probabilmente il mito di Roma eterna<sup>99</sup>.

Livio riferisce che il *prodigium* venne subito inteso come *auspicium perpetuitatis*:

Si narra che al principio della costruzione di quest'opera gli dèi abbiano dato un segno che lasciava presagire la grandezza di un così vasto impero (*numen ad indicandam tanti imperii molem*). Infatti, se gli auspici si erano dimostrati favorevoli alla sconsecrazione di tutti i santuari, non permisero quella del tempio di Terminus; ora il fatto che la sede di Terminus non fosse stata spostata e che questo solo fra gli dèi non fosse stato scacciato dai luoghi a lui consacrati fu interpretato come segno augurale che prometteva stabile e ferma ogni cosa (*omen auguriumque ita acceptum est...firma stabiliaque cuncta portendere*). Accolto questo come un auspicio d'eternità (*hoc perpetuitatis auspicio accepto*), si verificò un altro prodigio che preannunciava la grandezza dell'impero: si dice che quelli che scavavano le fondamenta del tempio trovarono un teschio umano dal volto ancora intatto (*caput humanum integra facie*). Questa apparizione indicava senza dubbio che quella sarebbe stata la rocca dell'impero e il capo del mondo (*arcem eam imperii caputque rerum*); così si espressero i vati che erano in città e quelli che erano giunti dall'Etruria per dare il proprio responso su questo fenomeno<sup>100</sup>.

L'interpretazione dell'inamovibilità di Terminus è qui confermata dal ritrovamento della testa umana: l'*imperium* di Roma non sarà soltanto immobile e saldo come si è mostrato il dio dei confini di fronte all'arrivo di Giove Ottimo Massimo, ma avrà proprio sull'antico monte Tarpeo il suo *caput*<sup>101</sup>. Insomma, per i Romani la fermezza di Terminus, la sua stabilità sul piano spaziale, era garanzia di continuità anche sul piano temporale.

Dobbiamo aggiungere a questo punto che il carattere peculiare di questa divinità, questa sua *resistenza* al movimento, sembra essere qualcosa di originario, di organico, in relazione con

<sup>96</sup> Dion. Hal. A. R. 3. 69. 4; Liv. 1. 55. 1-2; Varr. L. 5. 74; su questo documento, i nomi e le funzioni delle divinità che vi compaiono, si vedano le considerazioni di DUMÉZIL 1974, pp. 160-161.

<sup>97</sup> Liv. 1. 55. 3-7; Dion. Hal. A. R. 3. 69. 3-6; Serv. ad Verg. A. 9. 446; Lact. De div. ist. 1. 20.

<sup>98</sup> Dion. Hal. A. R. 3. 69. 6.

<sup>99</sup> All'epoca di Servio la storia di Terminus era divenuta garanzia per la città di un *imperium aeternum*: *Terminus solus, hoc est limitum deus, discedere noluit, sed illic remansit. Tunc de hoc ipso sacrificatum est et deprehensum, quod Terminus cum Iove remanens aeternum urbi imperium cum religione significaret* (ad Verg. A. 9. 446).

<sup>100</sup> Liv. 1. 55. 3-7.

<sup>101</sup> Sul *prodigium* del *caput*, rinvenuto nello scavo delle fondamenta del nuovo tempio, si veda la documentazione raccolta da PICCALUGA 1974, n. 168, p. 203.

il suo essere pietra. Lattanzio, che nel I libro delle *Divinae institutiones* si è preoccupato di mettere in ridicolo i culti pagani, ci ha conservato uno splendido ritratto del nostro personaggio:

E che cosa dovrei dire di coloro che venerano una pietra informe e grezza (*lapidem informem ac rudem*) di nome Terminus? Si dice (*dicitur*) che questo sia quello che Saturno divorò al posto di Giove e non immeritatamente è onorato. Infatti, poiché Tarquinio voleva costruire il tempio sul Campidoglio, ma in quel luogo sorgevano molti templi di divinità diverse, chiese attraverso gli auguri se quelli intendessero cedere il loro posto a Giove e, mentre tutti cedevano, solo Terminus rimase. Per questo il poeta [Virgilio] lo chiama «immobile sasso del Campidoglio». E da questo episodio si capisce quanto sia grande Giove, al quale non cedette il posto la pietra, forse per una questione di fedeltà (*ea fortasse fiducia*), poiché lo aveva sottratto alle fauci paterne. Quando fu ultimato il tempio, sopra lo stesso Terminus fu lasciato aperto uno spiraglio (*foramen*), perché, dal momento che non si era mosso, continuasse a nutrirsi della volta celeste. Ma del cielo non si nutre questa gente che pure crede che se ne debba nutrire una pietra. E viene pubblicamente adorata come divinità protettrice dei confini, non soltanto sotto forma di sasso, ma anche quando a volte prende le sembianze di un ceppo. E cosa dovrei dire di questi individui che venerano tali cose, se non che loro stessi sono delle pietre e dei ciocchi di legno?<sup>102</sup>

Questa descrizione corrisponde a quella di un tipico «dio oggetto»<sup>103</sup>. Terminus è infatti una pietra informe e grezza (*informis ac rudis*), radicata nel terreno con lo sguardo perpetuamente rivolto al cielo<sup>104</sup>. Virgilio in un verso famoso del nono libro dell'*Eneide*, a cui fanno riferimento sia Servio che Lattanzio, lo definisce, non a caso, *Capitoli immobile saxum: immobile* perché non volle recedere, come invece fecero i suoi vicini, dal luogo in cui si era insediato (il Campidoglio) per far posto a Giove; *saxum* perché in fin dei conti Terminus è un grosso masso piantato nel terreno, che comunica fermezza e resistenza al primo sguardo, attraverso la mera fisicità. Ciò significa che il rapporto tra il dio Terminus e l'oggetto *terminus* non è di semplice omonimia, ma di identità. Data la perfetta corrispondenza morfologica e semantica, per i Romani ogni *terminus* è un «doppio» di Terminus e in quanto tale è chiamato a farne le veci. Come il dio dei confini rimasto fermo nella sua antica sede, nonostante l'avvento di Giove, ogni singolo *terminus* deve

<sup>102</sup> Lact. *De div. ist.* 1. 20. Sulla satira cristiana come processo di estraniamento volto a rendere insensate le attività religiose del paganesimo si veda ASSMANN 2007, pp. 60-66.

<sup>103</sup> L'espressione è stata coniata da AUGÉ 1988 per indicare gli dei *vodū* della religione africana, e in particolare il dio Legba, la cui effigie è composta di argilla impastata e vari materiali organici, tra cui resti di sacrifici. Non sono mancate interpretazioni di tipo feticistico anche nei confronti del dio romano. Si veda ad esempio FOWLER 1899, p. 324, ROSE 1926, p. 52, ma soprattutto FRAZER 1929, p. 481: «Thus the worship of Terminus was fetishism pure and simple: it was never elevated by mythology into a higher sphere: the god never contrived, if we may say so, to extricate himself from his stone or stock. His rites thus touched the lowest level in Roman religion: they would not be out of place in West Africa at the present». Sulle diverse interpretazioni che sono state formulate sul significato originario del culto del *terminus* capitolino, si rinvia a PICCALUGA 1974, pp. 126-127. FOWLER 1899, p. 327, ad esempio, credeva che questa pietra fosse effettivamente un antico segno di confine, e più precisamente uno dei *termini* che doveva segnare la frontiera fra la città di Romolo sul Palatino e quella di Tito Tazio sul Quirinale. Quando poi venne costruito il tempio di Giove Ottimo Massimo il pietrone di Terminus vi sarebbe stato inglobato per evitare il sacrilegio che già allora implicava lo spostamento di una pietra di confine.

<sup>104</sup> Come avremo modo di vedere in seguito, la presenza di un *foramen* lasciato aperto nel tetto del tempio di Giove Ottimo Massimo è un dettaglio importante, ricordato sia da Ovidio (*Fast.* 2. 671-672: *Nunc quoque, se supra ne quid nisi sidera cernat, / exiguum templi tecta foramen habent*, che da Servio (*ad Verg. A.* 9. 446: *unde in Capitolio prona pars tecti patet, quae lapidem ipsum Termini spectat; nam Termino non nisi sub divo sacrificabatur*).

rimanere nel posto in cui è stato piantato, ligio al proprio dovere di arbitro dello spazio antropico. Un compito congeniale per uno come *terminus*: la pietra, infatti, rappresenta il massimo di inflessibilità, è l'inerte per eccellenza, l'esatto contrario della vita. È dunque *naturale* che non si lasci corrompere, che sia insensibile all'«oro» e all'«ambizione», e che conseguentemente sia ritenuto perfetto garante della *fides* fra i confinanti: *Nulla tibi ambitio est, nullo corrumpereis auro, / legitima servas credita rura fide*, sentenza Ovidio<sup>105</sup>.

D'altra parte qualunque atto criminoso commesso nei confronti di una pietra terminale era equiparato da un punto di vista giuridico-religioso ad un'offesa recata a Terminus «in persona». Chi avesse, infatti, durante i lavori di aratura divelto o smosso una pietra terminale (*qui terminum exarasset*), veniva dichiarato, insieme ai buoi che avevano tirato l'aratro, «sacro» a Terminus (*et ipsos et boves sacros esse*)<sup>106</sup>. Questo significa, come specificano le nostre fonti, che chiunque poteva ucciderlo senza per questo essere accusato di *parricidium*<sup>107</sup>.

È interessante a questo punto il fatto che Dionigi, riferendo la stessa norma, sostituisca Terminus, di cui pure conosce la storia (3. 69), con Zeus Horios<sup>108</sup>. La traduzione latina del nome di questa divinità dei confini dovrebbe essere qualcosa come «Iuppiter Terminus/Terminalis/Terminator»; un teonimo non attestato se non (forse) in una iscrizione di epoca antonina proveniente dall'agro ravennate in cui compare *IOV. TER.*<sup>109</sup> Tuttavia non vi è dubbio che questo Zeus Horios sia un calco greco del latino Terminus. Ma, se è così, perché Dionigi avrebbe dovuto utilizzare un'epiclesi di Zeus?

Questa domanda suggerisce l'esistenza di una relazione tra Terminus e Giove ancora più stretta di quella che abbiamo visto trasparire dal mito di fondazione del tempio capitolino, dove il primo in virtù della sua proverbiale fermezza fisica e morale avrebbe resistito all'avvento del secondo, finendo per essere inglobato nella nuova costruzione. In effetti Lattanzio, alludendo alla stessa *fabula*, aggiunge un particolare, a nostro giudizio, molto interessante: egli afferma infatti che l'antica amicizia tra le due divinità risaliva ai tempi del mito teogonico, poiché si diceva (*dicitur*) che fosse stato proprio Terminus ad essere stato ingoiato da Saturno al posto di Giove (*quod illum de paternis faucibus liberaverat*)<sup>110</sup>. L'allusione è ovviamente al famoso episodio in cui Crono, ingannato da Rea, divora, in luogo di Zeus, una grossa pietra avvolta in fasce. Nella versione esiodea si dice anche che Zeus, dopo aver vinto Crono ed averlo costretto a vomitare l'intera prole, fissò questo grosso masso in terra a Pito, nelle valli sotto il Parnaso, «affinché fosse prodigio (θαῦμα) per i mortali»<sup>111</sup>. La pietra poteva ancora essere vista nell'*omphalos* di Delfi ai tempi di Pausania:

<sup>105</sup> Ov. *Fast.* 2. 861-862.

<sup>106</sup> Paul *Fest.* p. 505 Lindsay: *Termino sacra faciebant, quod in eius tutela fines agrorum esse putabant. Denique Numa Pompilius statuit, eum, qui terminum exarasset, et ipsos et boves sacros esse.*

<sup>107</sup> *Fest.* p. 424 Lindsay; Dion. Hal. *A. R.* 2. 74. 3. Anche la bibliografia sull'*homo sacer* è amplissima; si vedano almeno FOWLER 1911, STRACHAN-DAVIDSON 1912, BENNET 1930, SABBATUCCI 1951-1952, GAROFALO 1990, ALBANESE 1991, CANTARELLA 1991, FIORI 1996. Si consideri inoltre l'interpretazione assai suggestiva che ne ha dato AGAMBEN 1995 e le osservazioni a riguardo di GAROFALO 2005b.

<sup>108</sup> Dion. Hal. *A. R.* 2. 74. 2-4.

<sup>109</sup> *CIL* XI 351. La lettura «*IOVI TERRITORI*» è stata proposta come alternativa da LATTE 1960, p. 64, n. 1. Sull'iscrizione cfr. GASPERINI 1958.

<sup>110</sup> Lact. *De div. ist.* 1. 20.

<sup>111</sup> Hes. *Th.* 485-500.

Salendo dalla tomba [di Neottolema] si arriva ad una pietra non grande (λίθος οὐ μέγας). Su di essa ogni giorno versano dell'olio di oliva e ad ogni festa la coprono con lana grezza. Si crede che questa pietra sia quella data a Crono al posto di suo figlio (ἀντὶ τοῦ παιδός) e che poi Crono vomitò di nuovo<sup>112</sup>.

Tutta questa storia lascia supporre che nel pensiero religioso romano Terminus funzioni come un *kolossós* di Zeus<sup>113</sup>. Non è mancato in effetti, chi ha visto nel Terminus del Campidoglio un'antica rappresentazione di Giove, o perfino un suo altare<sup>114</sup>. Per quanto ironico allora il nesso stabilito da Lattanzio si rivela estremamente prezioso, poiché fornisce non una spiegazione teologica, ma mitologica dell'inamovibilità di Terminus: egli, infatti, non è altri che la pietra che salvò Zeus dalla fauci di Crono, e che, in virtù dell'antica fedeltà (*fiducia*), volle restargli vicino quando quest'ultimo venne ad abitare sulla cima del Campidoglio.

La relazione tra le due divinità non si limita però ad un rapporto di convivenza. Terminus resta, infatti, in continua e perpetua relazione con il cielo sovrastante per via di un piccolo pertugio lasciato aperto nel tetto, come se dovesse guardare esclusivamente le stelle (*ne quid nisi sidera cernat* scrive Ovidio; *ut libero coelo fruatur* Lattanzio). Secondo Festo, anzi, per il dio dei confini era *nefas intra tectum consistere*<sup>115</sup>. Da un punto di vista antropologico la cosa è facilmente spiegabile: il confine, e quindi Terminus, non può essere rinchiuso; se ciò che limita fosse a sua volta limitato, infatti, la cultura romana entrerebbe per così dire in contraddizione. Questa connessione organica tra Terminus e il cielo vale anche per i suoi infiniti doppi sparsi per l'*orbis Romanus*. I *termini*, infatti, devono necessariamente rimanere chiari e visibili per poter marcare la presenza del confine che delimitano. Questa necessità di restare «allo scoperto» è una questione di *fides*. I *termini*, insomma, sono in grado di svolgere la funzione di segni di confine non solo per via della loro irriducibile rigidità materiale, ma anche perché la relazione strutturale che mantengono con la volta celeste permette loro di «incardinare» lo spazio secondo un ordine che non è sentito mai come esclusivamente umano, ma anche e soprattutto divino.

Infine, come testimoniano le nostalgiche rievocazioni augustee dell'Età dell'oro, secondo il pensiero cosmologico romano è proprio con l'avvento del regno «ordinato» di Giove che nasce la proprietà privata e di conseguenza l'esigenza di delimitare i terreni e dunque la necessità dei segni di confine<sup>116</sup>.

Se incrociamo i dati fin qui raccolti dovremmo essere ormai in grado di comprendere le ragioni culturali che stanno dietro il mito dell'inamovibilità di Terminus: se lo scopo del racconto è affermare l'assoluta autonomia di Terminus rispetto a Giove (quella sorta di «fermezza cosmica» che Ovidio celebra nei *Fasti*), e conseguentemente l'autonomia dei confini rispetto alla manipolabilità sociale, l'origine del racconto va piuttosto cercato nella contiguità

<sup>112</sup> Paus. 10. 24, 6.

<sup>113</sup> Per la nozione di *kolossós* cfr. VERNANT 1965.

<sup>114</sup> Cfr. ad esempio LAKE 1936 e LATTE 1960, pp. 64-65, in part. n. 1.

<sup>115</sup> Paul. *Fest.* p. 505 Lindsay.

<sup>116</sup> Verg. *G.* 1. 121-128; Tib. 1. 3. 35-48; Ov. *Am.* 3. 8. 35-44; Sen. *Phaed.* 525-539. Su questo punto, cfr. DE SANCTIS 2005, pp. 80-83.



semantica tra l'attività alla quale presiede Terminus, la tutela dei *finēs*, e quella alla quale presiede Giove, il mantenimento dell'ordine. In altre parole, potremmo dire che Terminus più che *oppori a Giove, resta con Giove*, perché nel sistema teologico romano i due sono prossimi per funzioni. I confini non sono forse una manifestazione di ordine?

La prova decisiva in questo senso proviene da una cosmogonia etrusca, meglio nota come «frammento di Vegoia» dal nome della ninfa Vegoia autrice della profezia:

Questo è quanto disse Vegoia ad Arrunte Veltimno: sappi che il mare è stato separato dalla terra. Quando Giove rivendicò a sé la terra etrusca, decise e ordinò che i campi e i terreni fossero misurati e segnati (*constitui iussitque metiri campos signarique agros*). Conoscendo l'avarizia degli uomini e il desiderio della terra, volle che tutto fosse noto attraverso pietre terminali (*terminis omnia scita esse voluit*). Ma alcuni uomini, a causa dell'avarizia dell'ottavo secolo che si avvicina, con perfidi inganni li violeranno, toccheranno e sposteranno (*malo dolo violabunt contigentque atque movebunt*). Chi li avrà toccati e spostati, ingrandendo la sua proprietà e riducendo quella degli altri, per questo misfatto sarà condannato dagli dèi (*qui contigerit moveritque, possessionem promovendo suam, alterius minuendo, ob hoc scelus damnabitur a diis*). Se lo faranno i servi, la loro servitù diverrà più dura. Se questo avverrà con la connivenza dei padroni, la loro casa verrà presto sradicata dalle fondamenta e tutta la loro gente morirà. Inoltre coloro che rimuoveranno le pietre terminali saranno colpiti da tremende malattie e infermità e saranno debilitati nelle membra (*Motores autem pessimis morbis et vulneribus efficiuntur membrisque suis debilitabuntur*). Allora anche la terra sarà scossa da tempeste, fulmini e molte calamità. I frutti spesso saranno danneggiati e distrutti dalla pioggia e dalla grandine, verranno disfatti dal caldo torrido, annientati dalla colpe. Molti contrasti sorgeranno fra il popolo. Sappi che tutto questo avverrà quando saranno commessi questi crimini. Non essere né bugiardo, né ingannevole. Riponi questo insegnamento nel tuo cuore<sup>17</sup>.

La datazione, l'origine geografica e le «finalità politiche» di questo testo sono molto discusse<sup>18</sup>. E non è questa certo la sede per riaprire il dibattito. Quel che ci interessa invece è la funzione cosmogonica che il testo vegoico attribuisce alle pietre terminali: la scomparsa della civiltà etrusca avverrà infatti *ob avaritiam prope octavi saeculi*, quando gli uomini violeranno o smuoveranno le pietre terminali con le quali Giove aveva diviso i campi e i terreni quando prese possesso della terra etrusca. La rimozione dei cippi di confine scatenerà inoltre una vera e propria catastrofe ambientale. Poiché, infatti, i *termini* costituiscono i perni con cui è stata fissata la struttura del mondo sensibile (*terminis omnia scita esse voluit*), un loro eventuale spostamento determinerebbe lo sfaldamento dell'intero ordine cosmico e il ritorno ad una originaria condizione di caos. Ecco perché chi toccherà o sposterà (*qui contigerit moveritque*) le pietre terminali sarà punito direttamente dagli dèi. In particolare i *motores*, gli esecutori materiali della rimozione «saranno colpiti da tremende malattie e infermità e saranno debilitati nelle membra» (*Motores autem pessimis morbis et vulneribus efficiuntur membrisque suis debilitabuntur*).

<sup>17</sup> *Gromatici Veteres*, p. 350 Lachmann.

<sup>18</sup> Per l'analisi del testo cfr. MAZZARINO 1957, pp. 277 ss. (con bibliografia precedente). Per un tentativo di datazione HEURGON 1959; più in generale HARRIS 1971, pp. 32 ss.

Il tono di questa maledizione dovrebbe suonare familiare al lettore di Virgilio e in particolare modo ai commentatori del XII libro. Ripensiamo agli ultimi versi del poema e al «mancato» duello tra Enea e Turno. Quando infatti quest'ultimo si accorge che Giove ha deciso, ancor prima che si combatta, l'esito della sfida, preso dall'ira, sradica un grosso masso dal terreno per scagliarlo contro il suo avversario.<sup>119</sup> Il modello omerico è ovviamente presente. Ma, a giudicare da come lo descrive Virgilio, quest'*ingens saxum* ha tutta l'aria di essere un grosso *terminus*:

[Turno] non disse altro, si guardò intorno e vide un gran sasso (*saxum ingens*), un grande sasso antico (*saxum antiquum ingens*), che giaceva per caso nel piano, posto a confine di un campo (*limes agro positus*), per sciogliere le liti fra gli agri: a stento dodici uomini scelti fra quelli che ora produce la terra potrebbero portarlo sul collo<sup>120</sup>.

Ora, se la nostra interpretazione è corretta, se il *saxum* è un *terminus*, quando Turno lo sradica (una variazione dell'*exaratio termini*), scivola nella dimensione del «sacro», divenendo egli stesso *sacer*, contaminato dalla sacralità dell'oggetto. Gli effetti di questo nuovo stato sono immediati: le braccia non riescono a reggere il carico, le gambe vacillano sotto il peso del masso, le forze improvvisamente svaniscono<sup>121</sup>. Sintomi che sembrano echeggiare la maledizione che colpisce i *motores terminorum* nella pagina vegoica: *Motores autem pessimis morbis et vulneribus efficientur membrisque suis debilitabuntur*.

Con ciò, ovviamente, non intendiamo dire che il poeta latino avesse sotto mano il testo etrusco o lo avesse letto e ne fosse stato suggestionato; ma più semplicemente che sia Virgilio che l'anonimo autore del testo conservato nei *Gromatici Veteres* utilizzano il medesimo tema culturale: quello della violazione della pietra di confine. Un motivo che trova espressione sia nelle forme del diritto (Festo, Dionigi) che nella letteratura poetica (Virgilio, Ovidio), che nella tradizione popolare e folclorica (testo vegoico). Non c'è dubbio che per i Romani, e forse ancor prima per gli Etruschi, rimuovere un *terminus* era considerato un vero e proprio atto sacrilego (*scelus*) che comportava l'annientamento del colpevole da parte del dio. Così, una volta divelto il grande masso, Turno non è più soltanto l'antagonista di Enea, ma anche e soprattutto un ribelle all'ordinamento di Giove, di cui il *terminus* è un rappresentante<sup>122</sup>.

Se dunque tutti i *fines* sono sotto la tutela di Terminus e Terminus è una sorta di ministro di Giove, dobbiamo concludere che per i Romani i *fines*, a dispetto della loro terrestrità, fossero qualcosa di molto poco terreno. Smuovere un *terminus*, infatti, non è un reato che lede soltanto

<sup>119</sup> La relazione fra Turno e lo sradicamento dell'*ingens saxum* è stata notata solo di sfuggita dagli interpreti moderni: PICCALUGA 1974, p. 113, n. 46: «Il fatto che chi sposta i *termini* si trovi automaticamente "in balia" di Iuppiter può forse meglio aiutarci a comprendere meglio un episodio del XII libro dell'Eneide...»; ma anche MONTANARI 1990, p. 133; CARANDINI 2000b, p. 138; più articolato HUSKEY 1999 e soprattutto DE SANCTIS 2005.

<sup>120</sup> Verg. A. 12. 896-900: *Nec plura effatus, saxum circumspicit ingens, / saxum antiquum ingens, campo quod forte iacebat, / limes agro positus litem ut discerneret arvis: / vix illud lecti bis sex cervice subirent, / qualia nunc hominum producit corpora tellus*. Per l'analisi del passo DE SANCTIS 2005, pp. 73-80.

<sup>121</sup> Verg. A. 12. 903-905: *Sed neque currentem se nec cognoscit euntem, / tollentemque manu saxumve immane moventem; / genua labant, gelidus concrevit frigore sanguis*.

<sup>122</sup> In questo senso soprattutto HUSKEY 1999, p. 79, che però sembra considerare l'infrazione di Turno volontaria e cosciente.

la stabilità dei rapporti sociali; è anche e soprattutto uno *scelus* di carattere religioso, poiché significa disarticolare un ordine che si crede e si immagina di matrice divina. Sacralizzando le pietre terminali, facendone delle cose sacre e intangibili, la cultura romana sottrae la convenzionalità, l'arbitrarietà, la revocabilità dei confini ai tentativi di manipolazione sociale. I processi di sacralizzazione, così come quelli di naturalizzazione, servono infatti a solidificare, a rendere indiscutibili e dunque inviolabili le idee e i principi che ogni società pone alle fondamenta della propria esistenza<sup>123</sup>.

Anche se nel racconto urbigonico gli dèi non partecipano direttamente alla creazione, a differenza di quanto accade nelle cosmogonie e antropogonie di altri popoli (il cosmo e gli uomini sono opera degli dèi, ma le città sono opera degli uomini), non per questo sono meno presenti. I Romani si sono accontentati, se così si può dire, di averli per concittadini e di affidare loro la cura di tutte le istituzioni civiche più importanti, compreso il loro originalissimo ordinamento spaziale<sup>124</sup>.

Gianluca De Sanctis

Pontificium Institutum Altioris Latinitatis

e-mail: [gian.luka.desanctis@gmail.com](mailto:gian.luka.desanctis@gmail.com)

#### BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN 1995: G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

ALBANESE 1969: B. Albanese, *Bidental, mundus, ostium Orci nella categoria delle res religiosae*, «Jus» 20 (1969), pp. 205-249.

ALBANESE 1991: B. Albanese, *Sacer esto*, «Bullettino dell'Istituto di Diritto Romano» 91 (1988), pp. 145-179.

AMPOLO - MANFREDINI 1988: C. Ampolo, M. Manfredini (curr.), *Plutarco. Le vite parallele di Teseo e Romolo*, Milano 1988.

ANDREUSSI 1999: A. Andreussi, s. v. *Pomerium*, in *Lexicon topographicum urbis Romae*, vol. 4, Roma 1999, pp. 96-105.

ASSMANN 1998: I. Assmann, *Mosé l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria* (ed. or. *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München 1998), trad. it. Milano 2000.

ASSMANN 2007: I. Assmann, *Non avrai altro Dio. Il monoteismo e il linguaggio della violenza*, Bologna 2007.

AUGÉ 1988: M. Augé, *Il dio oggetto* (ed. or. *Le dieu objet*, Paris 1988), trad. it. Roma 2002.

BENJAMIN 1921: W. Benjamin, *Per la critica della violenza* (ed. or. *Zur Kritik der Gewalt*, «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik» 47, 1921), trad. it. in Id., *Angelus Novus, Saggi e frammenti*, Torino 1995, pp. 5-30.

<sup>123</sup> REMOTTI 1993, pp. 124-131.

<sup>124</sup> Sulla convinzione dei Romani di avere la stessa comunità degli dèi per concittadini, cfr. SCHEID 1985.

- BENNET 1930: H. Bennett, Sacer esto, «Transactions of the American Philological Association» 61 (1930), pp. 5-18.
- BENVENISTE 1969: É. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee* (ed. or. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris 1969), trad. it. Torino 2001.
- BETTINI 2010: M. Bettini, *Racconti romani «che sono lili'u»*, in L. Ferro, M. Monteleone, *Miti romani*, Torino, pp. v-xxix.
- BETTINI 2011: M. Bettini, *Missing Cosmogonies. The Roman Case?*, «Archiv für Religionsgeschichte» 13 (2011), pp. 69-92.
- BOBBIO 1969: N. Bobbio, *Sanzione*, in *Novissimo Digesto Italiano*, vol. 16, Torino 1969, pp. 530-540.
- CANTARELLA 1991: E. Cantarella, *I supplizi capitali in Grecia e a Roma. Origine e funzione della pena di morte nell'antichità classica*, Milano 2000<sup>3</sup>.
- CARAFÀ 2006: P. Carafà, *La fondazione della città*, in A. Carandini (cur.), *La leggenda di Roma I*, Milano 2006, pp. 373-452.
- CARANDINI 2000a: A. Carandini, *Auspici, auguri e le Rome quadrate*, in CARANDINI - CAPPELLI 2000, pp. 119-133.
- CARANDINI 2000b: A. Carandini, *Perché Romolo uccise Remo*, in CARANDINI - CAPPELLI 2000, pp. 134-141.
- CARANDINI 2006: A. Carandini, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750 - 700/675 a. C.)*, Torino 2006.
- CARANDINI - CAPPELLI 2000: A. Carandini, R. Cappelli (curr.), *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*, Roma 2000.
- CASTAGNOLI 1951: F. Castagnoli, «Roma quadrata» (1951), poi in CASTAGNOLI 1993, pp. 179-187.
- CASTAGNOLI 1986: F. Castagnoli, *Il mundus e il rituale della fondazione di Roma* (1986), poi in CASTAGNOLI 1993, pp. 189-193.
- CASTAGNOLI 1993: F. Castagnoli, *Topografia antica: un metodo di studio I, Roma*, Roma 1993.
- CATALANO 1978: P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, Templum, urbs, ager, Latium, Italia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II/16.1* 1978, Berlin - New York, pp. 440-553.
- COARELLI 1983: F. Coarelli, *Il Foro romano. Periodo arcaico*, Roma 1983.
- DERRIDA 1994: J. Derrida, *Forza di Legge. Il fondamento mistico dell'autorità* (ed. or. *Force de loi. Le Fondement mystique de l'autorité*, Paris 1994), trad. it. Torino 2003.
- DEROUX 2004: C. Deroux, *Le mundus: images modernes et textes anciens*, in P.-A. Deproost, A. Meurant (éds), *Images d'origines. Origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*, Louvaine-la-Neuve 2004, pp. 125-137.
- DE SANCTIS 2005: G. De Sanctis, «Qui terminum exarasset...», «Studi Italiani di Filologia Classica» s. 4. 3 (2005), pp. 73-101.

- DE SANCTIS 2007: G. De Sanctis, *Solco, muro, pomerio*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome: Antiquité» 119/2 (2007), pp. 503-526.
- DE SANCTIS 2009: G. De Sanctis, *Il salto proibito. La morte di Remo e il primo comandamento della città*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 75 (2009), pp. 63-85.
- DETIENNE 1990: M. Detienne, *Qu'est-ce qu'un site?*, in Id. (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain - Paris, pp. 1-16.
- DEUBNER 1933: L. Deubner, *Mundus*, «Hermes» 68 (1933), pp. 276-287.
- DOGNINI 2000: C. Dognini, *Mundus. Etruria e Oriente in un'istituzione romana*, Roma 2000.
- DUMÉZIL 1974: G. Dumézil, *La religione romana arcaica* (ed. or. *La religion romaine archaïque*, Paris 1974) trad. it. Milano 2001.
- ELIADE 1948: M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni* (ed. or. *Traité d'histoire des religions*, Paris 1948), trad. it. Torino 2001.
- EVANGELISTI 1969: E. Evangelisti, *Una congruenza lessicale latino-indiana (a proposito del mundus sotterraneo)*, in *Studi linguistici in onore di V. Pisani I*, Brescia 1969, pp. 347-366.
- FIORI 1996: R. Fiori, *Homo sacer. Dinamica politico-costituzionale di una sanzione giuridico-religiosa*, Napoli 1996.
- FOWLER 1899: W.W. Fowler, *The Roman Festivals of the Period of the Republic: An Introduction to the Study of the Religion of the Romans*, London 1899.
- FOWLER 1911: W.W. Fowler, *The Original Meaning of the Word Sacer*, «Journal of Roman Studies» 1 (1911), pp. 57-63.
- FRASCHETTI 1981: A. Frascetti, *Le sepolture rituali del foro Boario*, in *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma 1981, pp. 51-115.
- FRAZER 1929: J.G. Frazer, *Publi Ovidi Nasonis Fastorum libri sex*, London 1929.
- GAROFALO 1990: L. Garofalo, *Sulla condizione di "homo sacer" in età arcaica*, in GAROFALO 2005a, pp. 12-50.
- GAROFALO 2005a: L. Garofalo, *Studi sulla sacertà*, Padova 2005.
- GAROFALO 2005b: L. Garofalo, "Homo sacer" e "arcana imperii", in Id., *Studi sulla sacertà*, Padova 2005, pp. 77-163.
- GASPERINI 1958: L. Gasperini, *Un cippo al dio Termine dal territorio di Canale Monterano*, «Archeologia classica» 10 (1958), pp. 133-135.
- GIARDINA 1997: A. Giardina, *L'Italia romana. Storie di un'identità incompiuta*, Roma - Bari 1997.
- GIARDINA 2000: A. Giardina, *Perimetri*, in Id. (cur.), *Storia di Roma dall'antichità a oggi. Roma antica*, Roma - Bari, pp. 23-34.
- GRANDAZZI 1993: A. Grandazzi, *La «Roma quadrata»: mythe ou réalité?*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome: Antiquité» 105 (1993), pp. 493-541.
- GRANDAZZI 2010: A. Grandazzi, *Urbem condere: de la linguistique à l'histoire. À propos de Varron*, «Ling.»,

- V, 143, in D. Briquel, C. Février, Ch. Guittard (éds), *Varietates Fortunae. Religion et mythologie à Rome. Hommage à Jacqueline Champeaux*, Paris 2010, pp. 159-173.
- HARRIS 1971: W. H. Harris, *Rome in Etruria und Umbria*, Oxford 1971.
- HEURGON 1959: J. Heurgon, *The Date of Vegoia's Prophecy*, «Journal of Roman Studies» 49 (1959), pp. 41-45.
- HUMM 2004: M. Humm, *Le mundus et le Comitium: représentations symboliques de l'espace de la cité*, «Histoire urbaine» 10 (2004), pp. 43-61.
- HUSKEY 1999: S. J. Huskey, *Turnus and Terminus in Aeneid 12*, «Mnemosyne» 52/1 (1999), pp. 77-82.
- LAKE 1936: A.K. Lake, *Lapis Capitolinus*, «Classical Philology» 31 (1936), pp. 72-73.
- LATTE 1960: K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960.
- LE BONNIEC 1958: H. Le Bonniec, *Le culte de Cérés à Rome*, Paris 1958.
- LINDERSKI 1986: J. Linderski, *The Augural Law*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II/16.3 1986, Berlin - New York, pp. 2146-2312.
- LUGLI 1952: G. Lugli, *Fontes ad topographiam veteris urbis Romae pertinentes*, Roma 1952.
- MAGDELAIN 1976-1977: A. Magdelain, *Le pomerium arcaïque et le mundus (1976-1977)*, in Id., *Jus Imperium Auctoritas. Études de droit romain*, Collection de l'École française de Rome, Roma 1990, pp. 156-191.
- MAGDELAIN 1977: A. Magdelain, *L'inauguration de l'Urbs et l'Imperium (1977)*, in Id., *Jus Imperium Auctoritas. Études de droit romain*, Collection de l'École française de Rome, Roma 1990, pp. 209-228.
- MASTROCINQUE 1998: A. Mastrocinque, «Roma quadrata», «Mélanges de l'École française de Rome: Antiquité» 110 (1998), pp. 681-697.
- MAUSS 1896: M. Mauss, *La religione e le origini del diritto penale* (ed. or. *La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent 1896*), in Id., *I fondamenti di un'antropologia storica*, Torino 1998, pp. 177-224.
- MAZZARINO 1957: S. Mazzarino, *Sociologia del mondo etrusco e problemi di tarda etruscità* (1957), poi in Id. *Il basso impero. Antico, tardoantico ed era costantiniana* II, Roma - Bari 1980, pp. 258-294.
- MONTANARI 1990: E. Montanari, s. v. Terminus, in *Enciclopedia Virgiliana*, vol. 5, Roma 1990, pp. 132-133.
- MÜLLER 1961: W. Müller, *Die heilige Stadt. Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel*, Stuttgart 1961.
- MUSTI 1975: D. Musti, *Varrone nell'insieme delle tradizioni su Roma quadrata*, in S. Boldrini, S. Lanciotti, C. Questa, R. Raffaelli (curr.), *Gli storiografi latini tramandati in frammenti*. Atti del convegno (Urbino 8-11 maggio 1974), Urbino 1975, pp. 297-318.
- PAILLER 1988: J.-M. Pailler, *Bacchanalia. La répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: vestiges, images, tradition*, Rome 1988.
- PICCALUGA 1974: G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974.
- PIGANIOL 1923: A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasbourg 1923.

- PUCCI 1996: G. Pucci, *Terminus. Per una semiotica dei confini nel mondo romano*, in G. Manetti (ed.), *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*, Bologna 1996, pp. 295-307.
- REMOTTI 1993: F. REMOTTI, *Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Torino 1993.
- ROSE 1926: H.J. Rose, *Primitive Culture in Italy*, London 1926.
- RÜPKE 1990: J. Rüpke, *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.
- RYKWERT 1976: J. Rykwert, *L'idea di città* (ed. or. *The Idea of Town*, Princeton 1976), trad. it. Milano 2002.
- SABBATUCCI 1951-1952: D. Sabbatucci, *Sacer*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 23 (1951-1952), pp. 91-101.
- SCHEID 1985: J. Scheid, *Numa et Jupiter ou les dieux citoyens de Rome*, «Archives de science sociale des religions» 59 (1985), pp. 41-53.
- SCHEID 1986: J. Scheid, *Le flamme de Jupiter, les Vestales et le général triomphant*, «Le temps de la réflexion» 7 (1986), pp. 213-230.
- SESTON 1966: W. Seston, *Les murs, les portes et les tours des enceintes urbaines et le problème des res sanctae en droit romain*, in Chevallier, R. (éd), *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire offerts à André Piganiol*, III, Paris 1966, pp. 1489-1498.
- STRACHAN-DAVIDSON 1912: J. L. Strachan-Davidson, *Problems of the Roman Criminal Law I*, Oxford 1912.
- THOMAS 1988: Y. Thomas, *Sanctio. Les défenses de la loi*, «L'écrit du temps» 19 (1988), pp. 66-84.
- VASALY 1993: A. Vasaly, *Representations. Images of the World in Ciceronian Oratory*, Berkeley - Los Angeles 1993.
- VERNANT 1965: J.-P. Vernant, *Figuration de l'invisible et catégorie psychologique du double: le kolossós*, in Id. *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, pp. 251-264.
- VON BLUMENTHAL 1942: A. Von Blumenthal, *Roma quadrata*, «Klio» 35 (1942), pp. 181-188.
- WEINSTOCK 1930: S. Weinstock, *Mundus patet*, «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung» 45 (1930), pp. 111-123.
- WISEMAN 1995: T. P. Wiseman, *Remo. Un mito di Roma* (ed. or. *Remus, a Roman myth*, Cambridge 1995), trad. it. Roma 1999.
- WISSOWA 1912<sup>2</sup>: G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912<sup>2</sup>.
- WOODARD 2006: R. Woodard, *Indo-European Sacred Space. Vedic and Roman Cult*, Urbana - Chicago 2006.
- ZIOLKOWSKI 1992: A. Ziolkowski, *The Temples of Mid-Republican Rome and their Historical and Topographical Context*, Roma 1992.