



Col·lecció
INSTRUMENTA  74

ENEMISTAD Y ODIO EN EL MUNDO ANTIGUO

Francisco Marco Simón
Francisco Pina Polo
José Remesal Rodríguez (eds.)



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions



ENEMISTAD Y ODIO
EN EL MUNDO ANTIGUO

Col·lecció
INSTRUMENTA  74

Barcelona 2021

ENEMISTAD Y ODIO EN EL MUNDO ANTIGUO

**FRANCISCO MARCO SIMÓN,
FRANCISCO PINA POLO,
JOSÉ REMESAL RODRÍGUEZ (eds.)**



**UNIVERSITAT DE
BARCELONA**

Edicions

Índice general

Introducción	9
Orgullo y prejuicio. La lengua como elemento diferenciador del ‘otro’ en la Antigüedad (María José Estarán Tolosa)	13
La censura como arma en las enemistades políticas en la Roma republicana (siglo II a.C.) (Manuel Salinas de Frías)	25
<i>Inimicitias in aliud tempus reservare deberem. Riconciliazione ad uso politico in età repubblicana</i> (Luciano Traversa)	41
De la rivalidad política a la exclusión de la ciudadanía: <i>hostis publicus</i> en Cicerón (Antonio Duplá-Ansuategui)	65
<i>Hostis et/ou inimicus: réflexions sur le ‘eux ou nous’ dans la guerre romaine</i> (Nathalie Barranton)	83
Livia contra Agripina: odio, enemistad y ambición femeninas según el relato taciteo (Pilar Pavón)	95
Tácito, Tiberio y Germánico: <i>sine ira et studio</i> (Catalina Balmaceda)	113
<i>Inimicitia e cupido pecuniae. A proposito dell'acquisizione o della rivendita del patrimonio dei nemici del principe</i> (Alberto dalla Rosa)	125
La caída de Aspar, odio al bárbaro, al arriano, al dinasta (Margarita Vallejo Girvés)	135
<i>Drapetomania y dysaesthesia aethiopica. El rencor patológico del esclavo y las ansiedades de la clase propietaria en Roma</i> (Antón Alvar Nuño)	151

Iconoclastia y odio religioso en el Occidente romano (Francisco Marco Simón)	163
<i>'Defixiones'</i>, maledizioni e pratiche magiche nella Sardinia e nella Corsica tardoantiche (Attilio Mastino, Alessandra La Fragola, Tomasio Pinna)	183
Index rerum	241
Index nominum	242

‘DEFIXIONES’, MALEDIZIONI E PRATICHE MAGICHE NELLA SARDINIA E NELLA CORSICA TARDOANTICHE¹

ATTILIO MASTINO (Università degli Studi di Sassari)

ALESSANDRA LA FRAGOLA (Universidad de Almería)

TOMASINO PINNA (Sassari)

1. *Phorcus-Phorkis*, re di Sardegna e Corsica e i mostri delle Bocche; 2. Medusa figlia di Forco; 3. Le *tabellae defixionum* della Sardinia; 4. Le *tabellae defixionum*: Corsica; 5. Le *tabella defixionum*: Sardegna. Orosei, *Nurgo*; 6. Le *tabella defixionum*: Sardegna. Orosei, *ad inferos*; 7. Le *tabellae defixionum*: Sardegna. Nulvi; 8. Le *tabellae defixionum*: Sardegna. Olbia (Sassari); 9. L’*ostrakon* di Neapolis; 10. Sulci, *tabula defixionis* in osso ?; 11. Sardegna. Olbia, *tabula anepigrafe*; 12. Alghero: Le lamine metalliche dal Santuario nuragico-romano de “La Purissima”; 13. La pratica oracolare in Sardegna; 14. Gli anatemi: *Abraxas*; 15. Il culto dei morti; 16. Il cristianesimo tardo-antico; 17. A Saragozza.

1. PHORCUS-PHORKIS, RE DI SARDEGNA E CORSICA E I MOSTRI DELLE BOCCHE

Per introdurre il tema di oggi ci sembra quanto mai opportuno partire dall’immagine di Medusa, la ninfa marina col capo coperto di serpi, che insieme con Stenno ed Euriale, era una delle tre Gorgoni (per Esichio *Gorgàdes aliàdes*, nel senso di “Gorgoni marine”) figlie delle divinità marine Forco (*Phorcus-Phorkis*) e Keto². Il nome delle Gorgoni (le “truci”, le “terribili”), allude

¹ Gli autori ringraziano tutti coloro che sono intervenuti a Zaragoza in occasione della presentazione: Francisco Marco Simón (su *Abraxas*, partendo dal volume *Los contextos de la magia en el imperio romano: incertidumbre, ansiedad y miedo*, Zaragoza 2019), Francho Pina Polo, Francisco Beltrán Lloris. Pur concepito unitariamente, questo testo è di Attilio Mastino nei §§ 1-12, 14 e 16-17, di Alessandra La Fragola per il § 13, mentre per il § 15 aggiorna l’articolo firmato dal compianto Tomasino Pinna (A. Mastino, T. Pinna, *Negromanzia, divinazione, malefici nel passaggio tra paganesimo e cristianesimo in Sardegna: gli strani amici del preside Flavio Massimino*, in *Epigrafia romana in Sardegna. Atti del I Convegno di studio, Sant’Antioco, 14-15 luglio 2007* (Incontri insulari, I), F. Cenerini, P. Ruggeri (eds.), Carocci Roma 2008, 41-83; il testo è stato già ripreso autonomamente senza sostanziali modifiche in T. Pinna, *Il mondo magico isolano: Ammiano Marcellino e altre fonti*, in *Il sacro, il diavolo e la magia popolare, Religiosità, riti e superstizioni nella storia millenaria della Sardegna* (Clio, 7, Collana di storia e scienze sociali diretta da Francesco Manconi), Edes 2012, 37-66. Gli autori debbono moltissimo agli amici Bruno Billeci, Antonio Brunetti, Alba Canu, Giuseppe Carzedda, Mario Chighine, Rubens D’Oriano, Salvatore Ganga, Antonio Ibba, Pier Nicola Labate, Gianfranco Paci, Celia Sánchez Natalias.

² Vd. M. Madau, *Il “vecchio del mare”, Phorkys e Ketos*, in A. Mastino, P.G. Spanu, A. Usai, R. Zucca (eds.), *Tharros Felix*, 4, Roma 2010, 467-476; id. *Immaginario del potere e mostri marini. Mito, storia, paesaggi culturali*, in *L’Africa Romana XIX*, Roma 2012, 1693-1704.

alla potenza malefica dello sguardo³: secondo il mito le Gorgoni avevano il potere di pietrificare chiunque avesse incrociato il loro sguardo e, delle tre, Medusa era l'unica a non essere immortale; nella maggioranza delle versioni viene decapitata da Perseo ad Argo oppure da Atena. Ma da lei e da Poseidone nacquero il cavallo alato Pegaso e l'uomo dalla spada d'oro Chrysaor; il suo sangue si trasformò in corallo. Esiodo (Teogonia, 270 ss.)⁴ è il primo ad affermare che lo sguardo della Gorgone tramutava in pietra, con una forza magica che rimase intatta alla testa recisa dal corpo anche in mano a Perseo o sul petto di Athena (Paus. II, 21 5). Questo spiega la sorte di Atlante (il fratello di Prometeo) che fu trasformato in pietra. Come non guardare oggi all'incredibile bronzo di Pablo Gargallo, esposto fuori da questa sala a Zaragoza: Pegaso alato con Urano sulla groppa che regge un globo attraversato dai meridiani e dai paralleli (Fig. 1).



Fig. 1: Zaragoza. Urano su Pegaso alato (figlio di Medusa) al Museo Pablo Gargallo, 1933.

Il padre delle Gorgoni dell'estremo occidente era Forco re del regno di Sardegna e di Corsica⁵. Una prima versione del mito contenuta nella Teogonia di Esiodo, lo ricorda come figlio di Ponto e di Gea; un'altra lo vuole invece generato dall'unione di Oceano con Teti. Forco era anche il padre delle Forcidi (divinità ma anche mostri marini), delle Sirene, di Echidna, delle Esperidi. Sua dimora era la costa dell'Acaia, in Grecia, o l'isola di Itaca; più credibilmente le Gorgoni abitavano l'estremo occidente, nelle vicinanze del regno dei morti, secondo una tradizione che risale già all'Odissea⁶. È Servio, in un commento al V libro dell'Eneide (SERV. *ad Aen.* V, 824. 9), a ricordare *Phorcus, Thoosae nymphae et Neptuni filius*, sulla scorta di fonti più antiche in suo possesso (espressamente citato è il solo Varrone): "Re della Corsica e della Sardegna è stato una volta Forco, il quale, dopo esser stato annientato in una battaglia navale e poi mandato in rovina da Atlante con gran parte del

³ W. H. Roscher e A. Furtwängler, in Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I, 1884, 1695-1727, s. v.; G. Glotz, in Daremberg e Saglio, *Dict. des ant.*, II, 1615-1629; K. Ziegler, in Pauly-Wissowa, *Real-Encycl.*, VII, colonne 1630-1655.

⁴ Il. 2, 862; 17, 318.

⁵ Vd. A. Mastino, P. Ruggeri, P.G. Spanu, R. Zucca, *Corsica e Sardegna in età antica*, in *La transmission de l'idéologie impériale dans l'occident romain*, M. Navarro Caballero, J.-M. Roddaz (eds.), Colloque CTHS, Bastia 2003 (Ausonius Éditions, Études 13, Actes des Congrès Nationaux des sociétés historiques et scientifiques du Comité des travaux historiques et scientifiques), Bordeaux-Paris 2006, 309-326.

⁶ *Od.*, 1, 68-73 (a proposito di Polifemo, figlio della ninfa Toosa e di Posidone: lo generò la ninfa Toosa, la figlia di Forco, signore del mare inconsunto oppure <<re del mare che mai non si miete>>, in una cava spelonca unitasi a Posidone); 13, 96; vd. 13,345. Vd. A. Mastino, *Eracle nel Giardino delle Esperidi e le Ninfe della Sardegna nell'Occidente Mediterraneo mitico*, "Archivio Storico Sardo, 55, 2020, 1-81 (estratto anticipato).

suo esercito, venne ricordato dai suoi compagni come trasformato in una divinità marina”, il che sarebbe da intendersi che il dio fu trasformato in un mostro marino, in un’area geografica che sembra il Tirreno tra la Sardegna e la foce del Tevere (**Figg. 2a-b**)⁷. Il riferimento greco alla tragedia della battaglia navale nel Mare Sardo per il controllo di Alalia (535 a.C.) non è scontato, perché il mito di Forco è ben più antico, per certi versi risale addirittura VIII secolo a.C.⁸. Il passo dell’Eneide commentato da Servio è relativo al viaggio di Enea nel Tirreno al largo della Campania: Venere prega Nettuno di concedere una navigazione tranquilla e questi lo rassicura dicendo che esigerà una sola vittima, avviandosi poi nel mare Tirreno (con tutto l’esercito di Forco sulla sinistra, lungo il litorale sardo) in direzione di Capo Palinuro, dove assistiamo alla morte del timoniere di Enea, evidentemente l’unica vittima sacrificata agli dei per raggiungere l’Ausonia. Gran parte della vicenda di Forco è localizzata nel Mare Tirreno, dove si sarebbe svolta la battaglia navale vinta da Atlante, che Eracle avrebbe conosciuto nel Giardino delle Esperidi.

Il primo elemento fin qui trascurato è che Forco, indicato come re della Sardegna e della Corsica apparentemente in età lontanissima (per certi versi pre-olimpica), secondo una versione è il padre del serpente Ladone (il mostro incaricato di custodire i pomi del giardino delle Esperidi tra Creta, lo Chott el Djerid e la Mauretania atlantica, con una suggestione finale legata all’andamento sinuoso del fiume Loukkos in Marocco); Forco era anche il padre delle Esperidi (le ninfe più occidentali già per la Teogonia di Esiodo, Ἑσπερίδες): tra esse la ninfa di Gades Erizia, sposa di Hermes, madre di Norace, il fondatore di Nora. Il mito di Forco dio dell’Oceano nelle isole tirreniche, era già conosciuto nel III sec. a .C. da Palefato, autore di un’operetta intitolata *Storie incredibili*, in cui si riprendevano una serie di miti vedendo nei loro nuclei fatti veramente accaduti⁹. È in ogni caso difficile stabilire quanto si possa ricavare di storico dal mito di Forco, re di Corsica e Sardegna per ciò che riguarda i contatti fra le due isole. Indubbiamente fu la loro vicinanza geografica a suggerirne una trattazione comune anche nel mito, come d’altra parte dimostrano i nomi con cui i Greci denominavano la Sardegna e la Corsica: *Kyrnos* e *Sardò*, due dei figli di *Heracles*; elementi che ci portano ad epoca ben precedente alla nascita della provincia romana che avrebbe compreso le due isole.



Fig. 2a: Phorkis (Acholla).

⁷ *Rex fuit (Phorcus) Corsicae et Sardiniae, qui cum ab Atlante rege navali certamine cum magna exercitus parte fuisset victus et obrutus, finxerunt socii eius eum in deum marinum esse conversum* (Serv., *Ad Aen.*, 5.824.9).

⁸ Vd. μάχη. *La battaglia del Mare Sardonio. Studi e ricerche*, P. Bernardini, P.G. Spanu, R. Zucca (eds.), Cagliari-Oristano 2000.

⁹ Palef. 32; Madau, Il “vecchio del mare”, ... 469, dove sono raccolte molte altre fonti.



Fig. 2b: Phorkis (Antiochia).

In questa chiave è opportuno evidenziare due nuclei di tradizioni mitiche che localizzano la sede di *Phorkos* / *Phòrkus* nello stretto fra *Sardò*, la Sardegna, e *Kyrnos*, la Corsica e la sede di Gerione, l'avversario di Herakles nella sua decima fatica, nelle tre maggiori isole baleariche. Una tradizione mitica alquanto antica localizzava la sede di *Phorkos* / *Phòrkus*, una divinità ancestrale confinata nell'Oceano occidentale, nel mare fra *Sardò*, la Sardegna, e *Kyrnos*, la Corsica¹⁰. Quella registrata da Servio appare allora come una razionalizzazione del mito, del resto presente nella stessa forma nel primo Mitografo del Vaticano. Che tale critica razionalista del mito non sia ascrivibile a Varrone o comunque ad una fonte latina lo dimostrano le *Storie incredibili* di Palefato, un misterioso autore di una raccolta di miti, interpretati in chiave razionalista, forse da ascrivere ad ambiente del *Peripatos*, tra la fine del IV e gli inizi del III sec. a.C. Tra i miti interpretati da Palefato vi è anche quello relativo alle figlie di Phorkus, che lo descrive come regnante «sulle isole fuori dalle colonne d'Ercole (sono tre)», che lasciò dopo la sua morte alle tre figlie *Stenò*, *Euriala* e *Medusa*, le quali spartitesi il patrimonio, ciascuna governava un'isola, Corsica, Sicilia, Sardegna¹¹. Perseo, esule da Argo, esercitava la pirateria contro i paesi costieri con navi e truppe; saputo che da quelle parti c'era un regno tenuto da donne, molto ricco e scarso di uomini, vi giunge; e per prima cosa stazionando nello stretto tra *Kerne* e *Sardò*, cattura l'Occhio [un amico di *Phòrkus* nell'interpretazione razionalistica di Palefato], mentre sta navigando da una parte all'altra. La lezione tradata dai codici a proposito delle isole delle figlie di Forco è discussa né ci illumina il tenue riferimento di Varrone (nel commento di Servio all'Eneide) a *Phorcus* che *rex fuit Corsicae et Sardiniae*, benché in Palefato all'originario *Kürnos* (Corsica) si sostituisca *Kerne*, in relazione all'utilizzo del Periplo di Annone e ad una ambientazione esplicitamente atlantica del mito.

In realtà sembrerebbe che una fonte mitografica anteriore a Palefato conoscesse una localizzazione tirrenica (sardo-corsa) di *Phorkus*, che Omero considera figlio di Poseidone e di Thóosa e che altre teogonie riportano all'ordine preolimpico, in quanto figlio di *Pontos* e *Gaia*, o di *Okeanos* e *Tethis*. Indubbiamente le varie localizzazioni antiche di *Phorkus* variano tra le isole

¹⁰ Madau, *Il "vecchio del mare" ...*, 467-476; Id., *Immaginario del potere e mostri marini...*, 1693-1704.

¹¹ A. Santoni, *Palefato, Storie incredibili*, Pisa 2000, 41.

ionie di Cefallenia e Ithaka, la Libye del lago Tritonio (lo Chott el Jerid della Tunisia meridionale) e l’Africa atlantica, tuttavia l’ambientazione tra Sardegna e Corsica ci mostra una codificazione insulare mediterranea assai antica di un mito in origine privo di specificazioni geografiche¹².

Vi è infine da chiedersi se, ammessa la localizzazione mediterranea del mito, le tre isole su cui regnavano le figlie di *Phorkus*, al di là dello stretto fra Sardegna e Corsica, non possano essere identificate nelle *tres insulae* adiacenti all’*Hispania*, *Baliarica maior*, *Baliarica minor* ed *Ebusus*¹³, anche se questo ci obbligherebbe ad abbandonare la collocazione nel Mare Tirreno suggerita da Virgilio, almeno dopo la fine del regno e la sconfitta da parte di Atlante e la trasformazione di Forco in un mostro marino¹⁴.

2. MEDUSA FIGLIA DI FORCO

L’immagine di Medusa nel mito (documentata anche in Sardegna) appare saldamente radicata a osservazioni naturalistiche effettuate dai marinai greci nell’area marina dello stretto di Taphros, a Nord di Ichnusa e a sud della Corsica, dove erano certamente presenti le pericolose meduse che presentano l’immagine di un polpo rovesciato con tentacoli (Cnidari o Celenterati): nell’immaginario collettivo erano associate anche a veri e propri mostri marini che abitavano il mare tra Sardegna e Corsica (**Fig. 3 a-b**): antiche leggende marinare parlavano di mostri marini, i favolosi *thalattoi krioï*, identificati oggi con l’*orca gladiator* che secondo Eliano trascorrevano l’inverno nei paraggi del braccio di mare della Corsica e della Sardegna, accompagnati da delfini di straordinarie dimensioni (Ael., *N.A.*, 15.2); si è pensato ad una mitizzazione di un <<transito antico di cetacei>>, ad una vera e propria rotta, conosciuta ai marinai greci¹⁵.



**Fig. 3a: Sousse, Museo Nazionale.
Mosaico con Medusa.**



**Fig. 3b: Museo archeologico
di Alghero (S. Imbenia).**

¹² Tutta la questione è ora ripresa da MASTINO, *Eracle nel Giardino delle Esperidi*, ... 1-82.

¹³ Vd. A. Mastino, *Isole*, in *Le isole fra mito, storia, progetto, Carloforte, 27-29 giugno 2010*, Festival Uize, F. Sedda (ed.), Cagliari 2010, 1-7; vd. anche A. Mastino, R. Zucca, *Identità insulare*, in *Insularity, Identity and Epigraphy in the Roman World*, J. Velaza (ed.), Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2017, 3-22.

¹⁴ R. Zucca, *I viaggi mitici verso la Sardegna*, in *Mare Sardum. Mercè, mercati e scambi marittimi della Sardegna antica*, Roma 2005, 21-37

¹⁵ Vd. A. Piga, M. A. Porcu, *Flora e fauna della Sardegna antica*, in *L’Africa Romana*, VII, Sassari 1990, 569 ss.; vd. Madau, *Il “vecchio del mare”*..., 468.

Le numerose protomi femminili che risalgono ai primi decenni dell'occupazione romana (come quelle dello stagno di Santa Gilla) (**Fig. 4**)¹⁶, se veramente raffigurano Medusa, fissano un ramo significativo del mito proprio in Sardegna. Gli *Oracula Sibyllina* annunciavano per Cyrno e per la Sardegna uno stesso destino tragico, una sorta di apocalisse imminente, «<< sia a cagione di grandi procelle invernali, sia per le sciagure inflitte dal supremo dio, quando le due isole nel profondo del pelago penetreranno, sotto i flutti marini >>» (*Orac. Sib.*, 477-479).

Sardegna (**Fig. 5**) e Corsica (**Fig. 6**) erano collocate al buio, nell'estremo occidente, in un mondo pieno di mistero, oltre quelle colonne che Ercole per i marinai greci aveva fissato inizialmente tra Sicilia e Tunisia: qui in Sardegna nel I secolo a.C. Apollonide che conserviamo attraverso Solino raccontava di donne, «chiamate *bitiae*, delle quali si dice che hanno due pupille per occhio e che possono uccidere con lo sguardo chiunque guardino in stato d'ira [e queste si trovano anche in Sardegna]»¹⁷. La dimensione è chiaramente letteraria e arriva oltre il III secolo d.C.: eppure, data l'attestazione in Sardegna del toponimo *Bithia*¹⁸, vi sono studiosi che non escludono che tali figure pertengano alla realtà culturale isolana, dove con tale nome si sarebbero individuate alcune donne caratterizzate dall'essere potenti portatrici di malocchio¹⁹. È però da dire che fra tutti gli autori (e sono diversi: dal I secolo a.C. al III d.C., da Cicerone a Ovidio, a Plinio il Vecchio, ad Aulo Gellio) che nella cultura latina parlano delle *bitiae*, o comunque di esseri malefici con doppia pupilla ad esse assimilabili, è soltanto Apollonide-Solino (o il suo glossatore) a fare riferimento alla Sardegna, mentre gli altri collocano queste figure altrove: nella Scizia, fra gli Illiri, fra i Tibii del Ponto, in territori, cioè, che si pongono ai confini della romanità. La *bitia* sembrerebbe allora configurarsi come essere mostruoso (come Medusa appunto o il basilisco, anch'essi pietrificanti con lo sguardo), inscritto nel mondo del meraviglioso, del bizzarro, dell'anormale (le fonti latine si rifanno alla letteratura paradossografica greca: lo stesso Solino si richiama ad Apollonide), e come tale sembra fungere da strumento che serve ad inquadrare la Sardegna in una dimensione di lontananza culturale. Emerge quindi un'immagine mitica della Sardegna, che ne segna la dimensione di alterità rispetto ai dominanti modelli culturali di Roma²⁰. Un distanziamento che altre volte, in altri autori, ha assunto forme espressive persino sprezzanti: terra di ladri, di ribelli che indossano la *mastruca* (i *mastrucati latrunculi* di Cicerone), una *mastruca* che Isidoro qualifica *quasi monstruosa*, così che coloro che la indossano appaiono simili alle fiere: *quasi in ferarum habitum transformentur*²¹.

¹⁶ Vd. Corpora delle antichità della Sardegna, *La Sardegna fenicia e punica, Storia e materiali*, M. Guirguis (ed.), Poliedro, Nuoro 2017, 403 nr. 196, II secolo a.C.

¹⁷ C. Iulii Solini, *Collectanea rerum memorabilium*, Th. Mommsen (ed.), Berlino 1895 (rist. anast. 1958), 1, 101: «*Apollonides perhibet in Scythia feminas nasci, quae bitiae vocantur: has in oculis pupillas geminas habere et perimere visu si forte quem iratae aspexerint. [hae sunt et in Sardinia]*».

¹⁸ Cfr. P. Bartoloni, *La necropoli di Bitia*, Roma 1996; R. Zucca, *Il decoro urbano delle civitates Sardiniae et Corsicae: il contributo delle fonti letterarie ed epigrafiche*, in «L'Africa Romana» X, Sassari 1994, 879.

¹⁹ Cfr. A. Mastino, *Storia della Sardegna antica* (La Sardegna e la sua storia, 2), Edizioni il Maestrale, Nuoro 2005, 436; Id. *La Sardegna cristiana in età tardo-antica*, in *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno, Atti del Convegno Nazionale di Studi*, Cagliari, 10-12 ottobre 1996, Cagliari 1999, 306.

²⁰ Su questa interpretazione (dalla quale ci allontaniamo sensibilmente), T. Pinna, *Le bitiae*, in AA. VV., *Studi in onore di Ercole Contu*, Sassari 2003, 521-536. Sulla visione mitica della Sardegna nelle fonti antiche, A. Brelich, *Sardegna mitica*, in *Atti del Convegno di studi religiosi sardi*, Padova 1963 (ora riproposto in Id., *Mitologia, politeismo e magia*, Napoli 2002, 43-52); A. Mastino, *I miti classici e l'isola felice*, in *Logos peri tes Sardous, Le fonti classiche e la Sardegna*, R. Zucca (ed.), Carocci, Roma 2004, 11-26. Sulla costruzione del mostruoso, AA.VV., *Il mostro, il vicino e l'alieno, Quaderni del Circolo Semiologico Triestino 2*, Trieste 1994, e qui in partic. lo studio di I. Chirassi Colombo, *Mostri da ricordare e da inventare*, 33-44.

²¹ Cicerone, *De provinciis consularibus*, VII, 15; Isidoro, *Etymol.*, XIX, 23, 5. Su queste fonti e su altre che esprimono analoghi giudizi, cfr. M. Perra, Sardò, *Sardinia, Sardegna*, III, Oristano 1997, 931-963. Vd. ora F. Pina Polo, *The Retic of Xenophobia in Cicero's Judicial Speeches: Pro Flacco, Pro Fonteio and Pro Scauro*, in *Xenophobia y racismo en el mundo*



Fig. 4: Cagliari, Stagno di Santa Gilla. Protome femminile. Foto Luigi Pietro Olivari.

Al momento della fine del paganesimo, la Gorgone assume una valenza apotropaica e continua ad essere indicata anche nei cimiteri cristiani come colei che caccia i demoni maligni²².

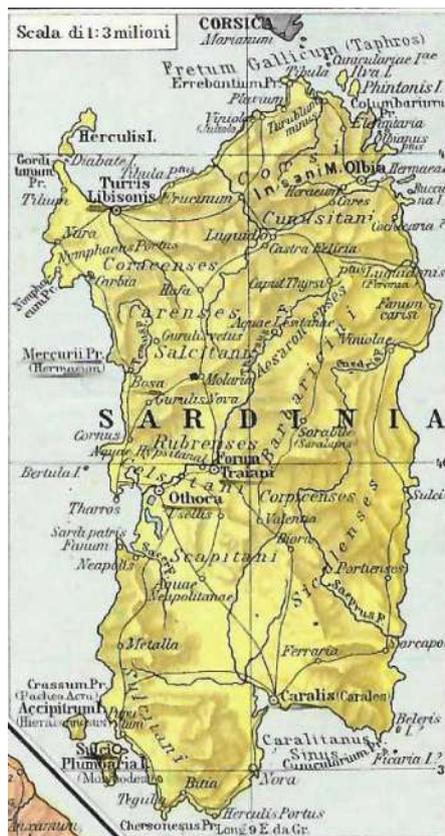


Fig. 5: La Sardegna romana.

antiguo, F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodriguez (eds.), Col·lecció Instrumenta, 64, Barcelona 2018, 122-125 (115- 226).

²² A. Ferrari, *Dizionario di mitologia greca e latina*, Torino 1999; E.M. Moorman, W. Uitterhoeve, *Miti e personaggi del mondo classico*, Milano 1997, 421-424



Fig. 6: La Corsica romana.

3. LE *TABELLAE DEFIXIONUM* DELLA *SARDINIA*

Il collegamento Sardegna-Corsica all'interno della stessa provincia romana è quanto mai significativo per molteplici aspetti, ma anche per il parallelismo delle attestazioni delle *defixiones* magiche, recentemente raccolte da Amina Kropp, con non poche omissioni e alcune superficialità²³. Le *tabellae defixionum* della Sardegna e della Corsica rimandano ad una cultura fondata su una antica tradizione di pratiche magiche che presentano singolari convergenze, in rapporto col culto delle acque (certissimamente attestato a La Purissima di Alghero e probabilmente alle *Aquae Lesitanae*) e con il culto dei morti (come ad Orosei, Nulvi, Olbia); pochissimo sappiamo sui *defigentes*, sui *defixi*, nonché sui sacerdoti o gli "stregoni" che eseguivano materialmente le *defixiones*. Come ha osservato Federico Mazza, le *tabellae defixionum*, testi riccamente documentati nell'impero romano, erano già presenti in ambito punico, sotto forme differenti, come vere e proprie formule di maledizione nelle iscrizioni funerarie e votive fenicie e puniche²⁴. Da ultimo Diego Serra ha in preparazione un lavoro intitolato <<Promesse magico-giuridiche, rispetto alle regole di condotta e riti di espiazione della Sardegna preromana: riti orientali e persistenze del diritto arcaico magico-religioso in alcuni rituali e tradizioni orali della Sardegna antica>>, dove saranno ben evidenziati i temi del linguaggio magico-giuridico, le regole di condotta, i rituali e l'oralità nella Sardegna antica, i patti con la divinità e le promesse vincolanti a carattere magico-religioso e le conseguenze della violazione, i rituali di espiazione con evidenziata una possibile influenza orientale nell'onomastica e toponomastica pre-romana²⁵.

²³ A. Kropp, *Defixiones. Ein aktuelles Corpus lateinischer Fluchtafeln*, Kartoffeldruck-Verlag 2008.

²⁴ Un testo esemplare di *tabella defixionis* è analizzato da S. M. Marengo, *La 'tabella defixionis' C.I.L. XI 1823 e la sorgente «malefica» di Poggio Bagnoli nell'Aretino*, in L. Gasperini (ed.), *Usus veneratioque fontium. Funzione e culto delle acque salutari nell'Italia romana*, Tivoli 2006, 239-253 (con ulteriore bibliografia sull'argomento); J. Ferguson, *Le religioni nell'impero romano*, Bari 1974, 152-153. Sulla presenza delle *tabellae* in ambito punico si può vedere F. Mazza, *Le formule di maledizione nelle iscrizioni funerarie e votive fenicie e puniche*, «Rivista di Studi Fenici» III, 1, 1975, 19-30.

²⁵ In preparazione, con attenzione specifica per il fenomeno di "importazione" dei modelli.

In età romana in Sardegna e in Corsica le formule incise su tavolette di piombo hanno l'obiettivo di danneggiare avversari (fino a farli morire) o di sottomettere alla propria volontà una persona rendendola incapace di agire autonomamente. Diversi sono gli ambiti d'intervento delle *defixiones*: gli studiosi hanno definito nel dettaglio le diverse categorie, ma in questa sede sarà sufficiente richiamare l'ambito giudiziario (per nuocere agli avversari in un processo), quello dell'eros (*defixiones amatoriae*), quello legato a contesti agonistici del circo o in altre gare (*defixiones agonisticae*), quello della rivalità economica, quello contro ladri e calunniatori, comunque malvagi (*malos homines*)²⁶. Con tali tavolette si lega, si inchioda una persona dedicandola a esseri sovrumani che in genere sono del mondo infero (molte defissioni sarde provengono da tombe)²⁷. Nelle *defixiones* trovate in Sardegna, riferibili ad un periodo che dal I secolo d.C. arriva ad età tardo-antica, non è indicato lo scopo, ma sono chiari l'affidamento della persona oggetto di maleficio a entità infere e l'augurio di morte.

4. LE *TABELLAE DEFIXIONUM*: CORSICA

In Corsica conosciamo un unico caso a Mariana già nel I secolo d.C. su una *defixio* in piombo entro una tomba ad incinerazione (ritrovamento scavi Moracchini Mazel, loc. I Ponti, 1974), caso notissimo ampiamente studiato da Heikki Solin già nel 1981, ripreso da ultimo da R. Zucca e A. Agus (Fig. 7). Il caso riguarda all'inizio dell'impero un *Caius Staius Pollio*, al quale si augura la morte entro un anno; il dio dovrà intervenire in quanto costretto dal *defigens*. *AE* 1982, 448²⁸.

Il testo è stato restituito quasi per intero (seguendo Solin):

 [---]ule vindica te. Qui tibi male f[aciet] (non fecit), qui [---]
 [--- v]indica te 'et' si C(aius) Staius tibi
 nocuit, ab eo vind[ica te ---]
 [--- persequa] ris(?) eum ut male contabescat usque dum
 morie[t]ur [et +++]
 cumque(?) alis, et si Pollio conscius est, et illum persequaris
 ni annum ducat.

Traduzione: <<[---]ulo vendicati. Chi ti farà del male, chi [---] vendicati e se Gaio Stazio ti ha danneggiato, vendicati su di lui, puniscilo perché vada in rovina, finché morirà [---] e insieme a lui anche gli altri se Pollione è complice, punisci anche lui e conducilo a morte>>.

²⁶ Vd. Ch. A. Faraone, A. Kropp, *Inversion, adversion and perversion as strategies in Latin curse-tablets*, in R. Gordon and F. Marco Simón (eds.), *Magical Practice in the Latin West*, Leiden 2009, 381-398.

²⁷ Cfr. F. Graf, *La magia nel mondo antico*, (Parigi 1994), Laterza Bari 1995, 115 ss.; G. Piccaluga, *La scrittura coercitiva*, «Cultura e Scuola» 85, 1983, 117-121; Eadem, *I testi magico-sacrali*, in AA.VV., *Lo spazio letterario di Roma antica*, Roma 1989, 37-62.

²⁸ G. Moracchini-Mazel, «Cahiers Corsica», 37-39, 1974, 18-19; H. Solin, *Analecta epigraphica*, «Arctos», XV 1981, 121-122 nr. LXXVI; H.S. Versnel, *Magika Jerà*, New York Oxford 1981, 11-12; *Carte archéologique de la Gaule*, 02A-02B: La Corse, Paris 2013, 232,1 = *AE* 1982, 448, KROPP, *Defixiones ...*, 01-09-01-01, EDCS-08600309. Aggiungi: R. Zucca, *La Corsica Romana*, Oristano 1996, 259 s. nr. 49 e A. Agus, *Le pratiche divinatorie e i riti magici nelle Insulae del mare sardo nell'antichità*, in *Insulae Christi, il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, P.G. Spanu (ed.) = Mediterraneo tardo antico e medievale. Scavi e ricerche, 16, Oristano 2002, 31 sg. e fig. 2. Alt. cm 7, largh. cm 20,5. Su 5 linee.

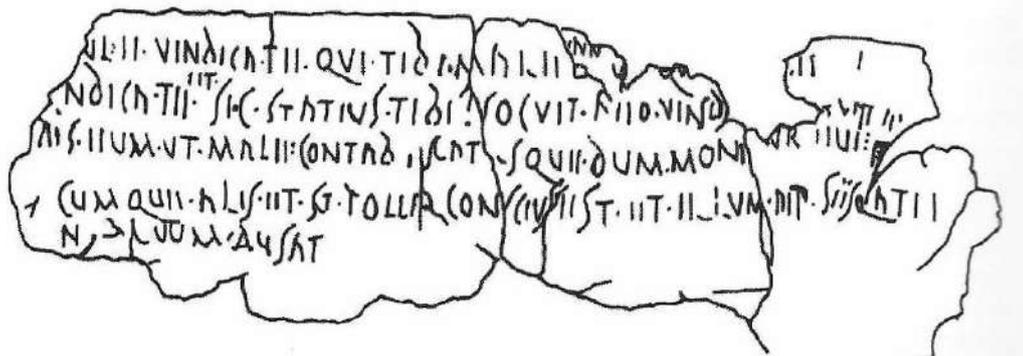


Fig. 7: *Defixio*: Corsica, Mariana, *AE* 1982, 448.

Il testo è stato variamente modificato dagli editori, ma è estremamente significativa l'espressione *contabescat*, che porta molti confronti, come a Capua²⁹, a Minturno³⁰ oppure Pompei³¹; infine a Roma³²; per non richiamare anche il caso notissimo della fonte di Anna Perenna³³.

5. LE *TABELLAE DEFIXIONUM*: SARDEGNA. OROSEI: *NURGO*

Se passiamo alla Sardegna, la Kropp conosce due soli testi sardi, uno da Orosei (l'antico *Fanum Carisi*) ed uno da località ignota, ma sicuramente da Nulvi. In realtà con le ultime scoperte riusciremo ad arrivare ad una decina di casi sardi, che costituiscono una fetta significativa rispetto alle 115 *defixiones* schedate in EDR per l'Italia; Maria Ilaria Mura ha recentemente raccolto 119 *defixiones* africane³⁴; per l'impero romano si calcolano 737 *defixiones* schedate da Clauss Slaby.

La prima delle due *defixiones* in piombo rinvenute ad Orosei (antico *Fanum Carisi*), sulla costa orientale della Sardegna, probabilmente da una necropoli pagana e all'interno di una tomba, è conservata nella collezione Cabras al Museo Archeologico Nazionale Giorgio Asproni di Nuoro con iscrizione in lettere corsive su cinque linee, di cui Roberto Caprara ha fornito un'edizione preliminare che sicuramente potremo migliorare, anche per le difficoltà rappresentate dall'incisione del testo in lettere corsive (**Fig. 8-9**): pensiamo di effettuare per "Epigraphica" una serie di indagini in 3D anche attraverso il sistema da noi recentemente messo a punto e in fase di brevettazione "Reflectance Transformation Imaging Sistem", arrivato al quarto e definitivo prototipo presso il FabLab dell'Università di Sassari, per la campagna fotografica in ambito epigrafico con attivazione Wi-Fi,

²⁹ *CIL* X 3824 = A. Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas* in C.I.A. editas, Paris 1904, nr. 195 = Kropp, *Defixiones...* 01-05-02-01, EDCS-17800437: *qua<e=I>stum ipsu(m)q(ue) / uti tabescat morbu / [ac(?)] C(aius) Sextiu(s) tabe/[scat] ma(n)do rogo.*

³⁰ *CIL* X 8249 = *EE* VIII, 1, 627 = Audollent, *Defixionum tabellae ...* 190 = Kropp, *Defixiones...* 01-04-01-01, EDCS-23400372: *dii i(n)feri si illa(m) videro <t=D>abesce(n)te(m) / vobis sa(n)ctu(m) il(l)ud lib(e)ns ob an(n)<i=V>/ versariu(m) facere dibus(!) par(ent)ibus il(l)i(i)us voveo(?).*

³¹ *CIL* IV, 7521, EDCS-24300494, *Quis (h){e}ic [ulla(?)s]cr[ipsit]it [t]abe[scat] n[eque] nominetur.*

³² Kropp, *Defixiones...* 01-04-04-13 = *AE* 1941, 138, EDCS-15700097, *Deprecor corp<u=O>s Collecticii quem peper<i=E>t Agnella // teneatur ardeat / de{s}tabescat usque / ad infernum semper.*

³³ "NSA", 2006/07-305, R. Friggeri, M.G. Granino Cecere, G.L. Gregori (eds.), *Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica*, Rom 2012, 1, 614 = *AE* 2007, 260 = 2008, 153 = 2009, 158 = 2010, 109, EDCS-46500071.

³⁴ M.I. Mura, *Le tabellae defixionum africane come fonte di storia sociale: nota preliminae*, in "L'Africa Romana", XI, Ozieri 1996, 1535-1545.

con macchina fotografica reflex Nikon, unità centrale su treppiede, scheda Arduino, illuminatori led (Salvatore Ganga, Nicola Labate e Andrea Melis)³⁵.



Fig. 8: *Defixio*: Orosei- Fanum Carisi. *ELSard*, 639 B 128.

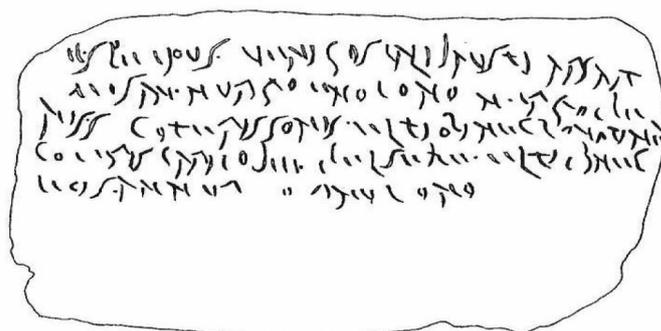


Fig. 9: *Defixio*: Orosei-Fanum Carisi (da Caprara).

Questa *Defixio* in piombo conservata al Museo di Nuoro, è stata omessa da Amina Kropp e da molti editori. Per la lettura Alfredo Buonopane osserva che le tabelle da Orosei, in particolare quella integra, <<meriterebbero certo un nuovo approfondito studio monografico, poiché la lettura di Roberto Caprara, accolta dall'Autore (Claudio Farre), non è soddisfacente e sarebbe sicuramente migliorabile con un'attenta autopsia accompagnata da fotografie digitali e rilievi col laser scanner>>³⁶.

³⁵ Per le due tavolette plumbee provenienti forse da Orosei: R. Caprara, *Due «tabellae defixionis» (della collezione Cabras di Orosei)*, in AA.VV., *Sardegna centro-orientale dal neolitico alla fine del mondo antico*, Sassari 1978, 152-154; Sotgiu, *ELSard*...., 639 B 128 e 129; C. Farre, *Geografia epigrafica delle aree interne della provincia Sardinia*, Ortacesus 2016, 123 = ORO001 e 124 = ORO002.

³⁶ A. Buonopane, *Bibliografia*, in "Epigraphica", LXXXI, 2019, 711. Vd. anche M. Mayer, *Recensione a Claudio Farre, Geografia epigrafica delle aree interne della Provincia Sardinia*, Ortacesus, Sandhi Edizioni, 2016, 190, "SEBArc", XV, 2017, 258-260: <<Habra que volver sin duda alguna sobre la transcripcion de las defixiones recogidas bajo los numeros ORO001 y ORO002, conservadas en el Museo Archeologico Nazionale Giorgio Asproni de Nuoro, para las que el autor ha aceptado por el momento la lectura evidentemente mejorable de R. Caprara>>.

Luogo di ritrovamento: Sa Linnarta, Orosei³⁷: G. SOTGIU, *ELSard*, in ANRW-02-11-01, 639 B 128³⁸. cm . 5,8 x 4, con iscrizione in lettere corsive su 5 linee. Alt. lettere: 0,2-0,5.

Incisione a bulino. Interpunzioni puntiformi. Il testo è scritto in caratteri corsivi latini, ma gran parte dei termini non appartiene a questa lingua né al greco e non è comprensibile (così in EDR154910 Antonio Ibba e Cesare Bogazzi in data 7-1-2017 e 9-1-2017). I secolo d.C.

*M() S() Petius neni **gostali** Fausti Arsati
Mosan<i> **nurgo** onu tono **nurgo** be=
nis S[---] Coturis sonis eltibi nec Conatini
Coturis Capito ite bulsu ite ultibi nec
Mosan<i> **nurgo** onu tono.*

È possibile che il testo sia scritto non in latino né in greco; non escluderemmo che molti termini provengano dal sostrato paleosardo, con alcuni antroponomi o toponimi, *Petius, Fausti Arsati, Coturis sonis, Coturis, Conatini, Mosan*.

Si tratta di una tabella integra con rilevanti aspetti linguistici ed onomastici dove «è possibile riconoscere [...] termini certamente riferibili al sardo prelatino, come, ad es., *nurgo* ricorrente due volte alla linea 2 ed ancora una volta alla linea 5, da ricondurre con buona sicurezza alla radice *nur-* nella sua accezione di “voragine”, e quindi probabilmente di luogo infero. Il fatto, poi, che tale termine sia ripetuto tre volte è da collegarsi alla superstizione legata al numero tre, di cui si conoscono innumerevoli esempi nelle *tabellae* fin qui edite»³⁹. Si noti che per due volte *nurgo* è preceduto da *Mosan<i>*. Ci sembra evidente la connessione del termine *nurgo* (difficilmente da intendersi *nur(a)go*), comunque da avvicinare all’espressione paleosarda *nurac*, con gutturale finale, dell’architave del nuraghe Aidu Entos a Mulargia, sul quale vd. le osservazioni di Giulio Paulis⁴⁰. Più di recente un diploma trovato a Posada sempre sulla costa orientale della Sardegna (Feronia?) ci ha restituito il testo del congedo di un veterano datato al 102 d.C. sotto Traiano, *Hannibal Tabilatis f(i)lius Nur(---) Alb(---)*⁴¹; continuerei a interpretare la sigla finale come un toponimo *Nur(ace) Alb(o)*, nonostante la brillante ipotesi di Davide Faoro, che ora ha preferito pensare ad un etnico, dove *nur(ritanus)* andrebbe interpretato come *natio* e *Alb(---)* come *civitas*. Si tratta forse di un’ipotesi non necessaria, che si scontra su alcuni elementi significativi: la diffusione nel medioevo e in età moderna del toponimo *Nuraci Albu, Arvu* etc.; il toponimo *Ad Nuragas* corrotto in *annuagras annucagrus*, rispettivamente in Anon. Rav. e Guidone continuato dal Nurachi medievale moderno contemporaneo: infine, come

³⁷ M.A. Fadda, *Il museo speleo-archeologico di Nuoro*, Sassari 2006, 82-83 fig. 94.

³⁸ Caprara, *Due tabellae defixionis ...*, 152-154, tav. LV,1, con facsimile. EDCS-71000583. Cfr. Agus, *Le pratiche divinatorie...*, 30 sg., nota 12, con facsimile. EDR154910 TM numerus: 699074.

³⁹ Caprara, *Due tabellae defixionis ...*, 152 nr. 1. Quanto ai nomi incomprensibili (*onómata barbariká*) e al loro significato nelle *defixiones*, cfr. Graf, *La magia ...* 211. Per la presenza di termini paleosardi vd. M. Pittau, *La lingua dei Sardi nuragici e degli Etruschi*, Sassari 1981, 277; R. Zucca, *Le persistenze nei poleonimi e negli antroponomi della Sardinia*, in «L’Africa Romana» VII, Sassari 1989, Sassari 1990, 661 ss.

⁴⁰ G. Paulis, *La forma protosarda della parola nuraghe alla luce dell’iscrizione latina di Nurac Sessar (in Molaria)*, in *L’epigrafia del villaggio*, A. Calbi, A. Donati, G. Poma (eds.) (Epigrafia e Antichità, 12), Fratelli Lega, Faenza 1993, 537 ss.

⁴¹ *AE* 2013, 650 = *AE* 2014, 544; vd. già A. Ibba, *Il diploma di Posada: spunti di riflessione sulla Sardinia all’alba del II secolo d.C.*, “Epigraphica”, 76 (2014), 209–229, in part. 218 ss.

osservato anche da Massimo Pittau⁴² sono evidenti i collegamenti con i toponimi sempre sulla costa orientale della Sardegna: Nurgu-Lodé, Nurgoli-Nuoro; Nurchio-Irgoli; Nurchiles-Irgoli e simili⁴³.

Ad ambito paleosardo sembra appartenere anche l'espressione *gostali*, che si confronta bene col toponimo Gostolai ad Oliena ugualmente in piena *Barbaria*⁴⁴. La nostra *defixio* presenta sicuramente alcuni elementi onomastici latini sia pure relativamente rari come *Pertius*⁴⁵ e *Faustus* che conosciamo anche ad Austis (*CIL X 7884*). Particolarmente dubbi sono gli antroponimi *Arsati*, *Conatini*, *Mosan[i]* tutti con la finale *-i*, come i nomi maschili e femminili indicati da Lidio Gasperini in Sardegna come appartenenti al sostrato paleosardo⁴⁶; infine *Coturissonis*, inteso da Caprara come *Coturis sonis*, in questo caso difficilmente con la *-i* finale. La datazione della nostra iscrizione è fissata al I secolo d.C. su base paleografica, attraverso raffronti con iscrizioni pompeiane⁴⁷.

6. LE *TABELLAE DEFIXIONUM*: SARDEGNA. OROSEI: *AD INFEROS*

La seconda tabella di Orosei è una lamina di piombo spezzata sulla destra, con lettere incise a bulino e testo latino **Figg. 10-11**). Ritrovata anch'essa a Orosei-Fanum Carisi in una necropoli pagana, fa parte della Collezione Cabras nel Museo Nazionale Archeologico Giorgio Asproni di Nuoro. Più semplice e più rozza della precedente, è su quattro linee. Questa, sulla base di comparazione con altre tabelle, la proposta di lettura e d'integrazione, che, avvisa l'editore Caprara, non ha pretese di certezza scientifica:

a[d inferos intra annum istum]
ito [Titius filius vel Gaia filia]
Aeli Lesi [.....]
aisupsa[---].

Al margine sinistro della tabella si conserva il foro pervio per la simbolica *defixio*⁴⁸. Stranamente quasi tutti gli editori duplicano il nostro cimelio, che è da identificare con quello edito da Giovanna Sotgiu in *ELSard B 129*. Claudio Farre e Cesare Bogazzi sono gli autori delle due voci in EDR ma il doppione è anche in Clauss Slaby⁴⁹.

⁴² *La lingua dei Sardi Nuragici*, 277.

⁴³ D. Faoro, *In margine all'indicazione d'origine Nur(---) Alb(---) in un diploma militare dalla Sardegna*, "Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik", 211 (2019), 247-249.

⁴⁴ Zucca, *Le persistenze preromane ...*, 663 nota 53.

⁴⁵ *AE 1988,384*, Bari.

⁴⁶ L. Gasperini, *Ricerche epigrafiche in Sardegna, II*, in *L'Africa Romana*, IX, 589 (*Urseti*), con richiamo proprio al caso di *Conatini* della *defixio* di Orosei, a meno che non si supponga un nominativo *Conati*.

⁴⁷ Vd. E. Trudu, *Sacrum Barbariae, attestazioni culturali nelle aree interne della Sardegna in epoca romana*, in S. Angiolillo, M. Giuman, C. Pilo (eds.), Meixis. *Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana, Atti del convegno internazionale di studi "Il sacro e il profano"*, Cagliari, Cittadella dei Musei, 5-7 maggio 2011, Roma 2012, 225-226. Vd. G. Bartoletti, *La scrittura romana nelle Tabellae defixionum (saec. I a.C. - IV d.C.)*. *Note paleografiche*, "Scrittura e civiltà", 14, 1990, 43 e C. Bevilacqua, ... (h)os (homines)... : *una nuova tabella defixionis da Olbia*, in M. Milanese, P. Ruggeri, C. Vismara (eds.), in *L'Africa romana. I luoghi e le forme dei mestieri e della produzione nelle province africane*. Atti del XVIII convegno di studio, Olbia, 11 - 14 dicembre 2008, Roma 2010, 1935-1962. Vd. anche A. La Fragola, *Instrumenta scriptoria da sepolture di età romana a cremazione*, *Studi di Antichità*, 13, Università degli Studi del Salento, 2016, 243-252.

⁴⁸ Caprara, *Due tabellae defixionis ...* 152 sg. nr. 2. Per il foro, vd. Graf, *La magia ...*, 204 e 206.

⁴⁹ Schede: EDR158796 (Claudio Farre, 24-10-2016 e 18-12-2017). Scheda duplicata: EDR154911 (Cesare Bogazzi, 16-12-2015 e 17-12-2015). TM numerus: 699029. EDCS-38700312.

Luogo di ritrovamento: Orosei (Nuoro), forse l'antico *Fanum Carisi*, collegato ai *Carensoi*, all'interno della collezione Cabras, ma proveniente presumibilmente da una necropoli dell'area di Orosei (Sa Linnarta), oggi a Nuoro, Museo Archeologico Nazionale, palazzo Asproni. Indagini Roberto Caprara. Iscrizione più semplice e rozza della precedente, su quattro linee.

Misure: alt.: 4.5 largh.: 3.6. Spess.: ? Alt. lettere: 0,3-0,8.

G. Sotgiu, *ELSard*, in ANRW, II, 11, 1, Berlin - New York 1988, 639, B129⁵⁰.

Nota: Bogazzi: 1. 4 *Asulsa*. L'ultima linea non risulta in alcune edizioni. Cronologia: II secolo d.C.⁵¹. Per l'imperativo *ito* nelle *defixiones* non conosciamo altre attestazioni, molto diffuso è invece l'avverbio *cito cito*, soprattutto in Nord Africa, es. Cartagine⁵², Hadrumetum⁵³; ma anche a Roma⁵⁴. *Lesi[---]* è stato avvicinato da Claudio Farre (*Geografia epigrafica...*, 125) alle località della *Barbaria* sarda (non distanti da Orosei) citate da Tolomeo, *Lesa* e alle *Aquae Lesitanae* (tra Benetutti e Bultei, presso lo stabilimento termale di San Saturnino)⁵⁵. La cosa appare di estremo interesse, per la documentazione del culto delle acque, in rapporto ad Esculapio (*AE* 2005, 681) ed alle ninfe salutari (un'integrazione *Lesi[tani]*, mai proposta, appare difficile).



Fig. 10: Defixio: Orosei-Fanum Carisi, *ELSard*, 639, B129.



Fig. 11: Defixio: Orosei-Fanum Carisi, *ELSard*, 639, B129 (da Caprara).

⁵⁰ Caprara, *Due tabellae defixionis ...*, 154 nr. 2, tav. LV, 2, con disegno; Kropp, *Defixiones...*, 1.10.1/1; cfr. AGUS, *Le pratiche divinatorie ...*, 30 sg., nota 12, con disegno; Farre, *Geografia epigrafica delle aree interne ...*, 124-125, n. ORO002 con disegno; Corda, *Concordanze ...*, 1197; EDCS-71000584 e 38700312 (dove del tutto fuori luogo il richiamo <<RPh-1917-55>>, cioè di M. Jeanneret, *La langue des tablettes d'exécration latines*, I, "Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire ancienne", 1917,1, 5-59, visto che le due tabellae di Orosei non erano state ancora ritrovate).

⁵¹ I secolo: secondo Caprara, *Due tabellae defixionis...*, 153; *ELSard*. B 128; Trudu, *Sacrum Barbariae...*, 225-226. La data va spostata al II secolo d.C. proprio su base paleografica e con un confronto con coeve iscrizioni pompeiane, vd. G. Bartoletti, *La scrittura romana nelle tabellae defixionum (secc. I a.C. - IV d.C.)*, *Note paleografiche*, in "ScrCiv." 14, 1990, 19-23 e 43; Bevilacqua, *...(h)os (h)omines...*, 1935-1948.

⁵² *ILS* 8755 = Audollent, *Defixionum tabellae ...* 247 = J. Tremel, *Magica agonistica. Fluchttafeln im antiken Sport*, Hildesheim 2004, 93 = Kropp, *Defixiones...* 11-01-01-22; Audollent, *Defixionum tabellae ...* 229 = Kropp, *Defixiones...* 11-01-01-15; Audollent, *Defixionum tabellae ...* 248 = Tremel, *Magica agonistica ...* 94 = Kropp, *Defixiones...* 11-01-01-23, Audollent, *Defixionum tabellae ...* 253 = Tremel, *Magica agonistica...* 99 = Kropp, *Defixiones...* 11-01-01-28.

⁵³ Audollent, *Defixionum tabellae ...* 295 = Tremel, *Magica agonistica ...* 45 = Kropp, *Defixiones...* 11-02-01-31. Per i casi di Hadrumetum, vd. il lavoro annunciato di Celia Sánchez Natalías, Universidad de Zaragoza, *Defixiones from Hadrumetum: a multi-polar religious practice*, LARNA in preparazione.

⁵⁴ Friggeri, Granino Cecere, Gregori (eds.), *Terme di Diocleziano...* 1, 619 = "SEBarc", 10, 29.

⁵⁵ Vd R. Zucca, *Aquae Lesitanae*, in *Multas per gentes*, *Studi in memoria di Enzo Cadoni*, Edes, Sassari 2000, 441 ss.; Id., *Aquae salutiferae. Il termalismo tra antico e contemporaneo. Atti del Convegno internazionale (Montegrotto Terme 6-8 settembre 2012)*, Padova 2013, 165-166.

7. LE *TABELLAE DEFIXIONUM*: SARDEGNA. NULVI

La tavoletta studiata da Lidio Gasperini⁵⁶ e rinvenuta in località ignota (ma da Nulvi) è stata da me segnalata, dopo che avevo avuto la possibilità di effettuare una fotocopia (oggi perduta) dalla fotografia presentata da un tombarolo presso il Dipartimento di storia (Palazzo Segni) a Sassari all'inizio degli anni '90 (Fig. 12). Le ricerche effettuate recentemente da Gianfranco Paci, Francesco Stefani, Sandro Luzzietti dell'Associazione Forum Clodii e Mario Chighine non hanno consentito di ritrovare fotografia e disegno negli archivi del compianto Lidio Gasperini. La *tabula* doveva avere un testo di non meno di dodici linee, dove è significativo «il ripetersi della supplica del *defixor* introdotta da *rogo*; il *dominus* dell'invocazione [...] è certamente il dio degli Inferi, cui si affida il *maleficium* [...]; a 1.7 forse il nome (*Urvanus* per *Urbanus*?) della vittima del maleficio?»⁵⁷.

[-----]

[-----]

[-----]

[---] *numerum venerunt RA*[---]

5 [--- *r*]oco *dom(i)ne ut* [---]

[-----]

rogo subruptus sit Urvanus [---]

[-----]

[---] *denari*[---]

10 [---] *rogo* [---] *cum pessim*[---]

[-----]

[-----]

In?] *numerum venerunt Del Monaco.*

AE 1992, 911⁵⁸.

⁵⁶ L. Gasperini, *Ricerche epigrafiche in Sardegna*, I, *Sardinia Antiqua*, Studi in onore di Piero Meloni in occasione del suo settantesimo compleanno, Cagliari 1992, 323 nr. 11 (località ignota).

⁵⁷ Si riescono a leggere con relativa certezza solo degli spezzoni relativi alle linee 4, 5, 7, 9 e 10: ... *numerum venerunt ra/ [---r]oco dom(i)ne ut .../ rogo subruptus s?t Urvanus .../ ...denari.../ ...rogo...cum pessim* (L. Gasperini, *Ricerche epigrafiche in Sardegna* (II), «L'Africa Romana» IX, Sassari 1992, 323; cfr. anche Mastino, *Storia della Sardegna antica...*, 436). Per il richiamo agli dei degli inferi, *Proserpina Plutonis uxor* ecc., vd. ora D. Urbanová, *Contributi all'interpretazione di alcune tabellae defixionum*, "Graeco-latina Bruxellensia", 18, 2, 2013, 189-191.

⁵⁸ Gasperini, *Ricerche epigrafiche in Sardegna* ..., 323, nr. 11; *AE* 1992, 911; Kropp, *Defixiones...* 01-10-02-01 = A.M.Corda, *Concordanze delle iscrizioni latine della Sardegna. Edizioni dei testi ed indice dei vocaboli*, Ortacesus 2014, 1191 = EDCS-04900478; EDR154001 (scheda Cesare Bogazzi 20-11-2015 (26-11-2015). TM numerus: 491356. cfr. Agus, *Le pratiche divinatorie* ..., 31, nota 13; F. Porrà, *Catalogo P.E.T.R.A.E. delle iscrizioni latine della Sardegna. Versione preliminare*, Cagliari 2002, 1143 sg., nr. 945, con traduzione in italiano; Bevilacqua,(h)os (h)omines....., 1959.

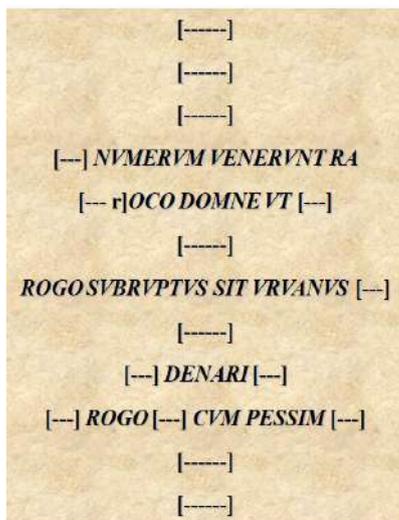


Fig. 12: Nulvi – Lidio Gasperini da Attilio Mastino, *AE* 1992, 911.

Misure: Alt.: 17; largh.: 21; spess.: ? Alt. Lett. 0,5-1,5. Per *rogo*, vedi i famosissimi casi *rogamus* del santuario di Anna Perenna⁵⁹ e altrove nell'impero: vd. il citato A. Audollent, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt: tam in Graecis Orientis quam in totius Occidentis partibus praeter Atticas in Corpore inscriptionum atticarum editas*, Parigi 1904. Il verbo *rogo* è utilizzato ampiamente nelle *defixiones*, come in Britannia con invocazione a Mercurio (Uley)⁶⁰, oppure in Gallia Narbonense (Amelie-les-Bains-Palalda)⁶¹, ad Aquincum in Pannonia inferiore⁶². In Italia si può citare il caso della *defixio plumbea* di Capua ora al Museo di Berlino⁶³. Per l'Africa, rimandiamo al lavoro di Maria Iliaria Mura⁶⁴ e richiamiamo ad esempio le 60 *defixiones* di Cartagine⁶⁵.

⁵⁹ Terme di Diocleziano. La collezione epigrafica, R. Friggeri, M.G. Granino Cecere, G.L. Gregori, Roma 2012, 629, IX, 49,11.

⁶⁰ A. Woodward, P. Leach, *The Uley shrines*, London 1993, 130-80 = Kropp, *Defixiones...* 3-22-36 = *AE* 1996, 936, EDCS-38800028: *C(h)arta qu(a)e Mercurio dona/tur ut man<i=E>cilis qu<ae=I> per[i]erunt / ultionem requirat qui ill<a=OS> / inv<o=A>lavi{i}t ut illi sangu(in)em [e]t sanita/tem tolla[t] qui ips<a=OS> manicili{ }<a=S> (sus)tulit / [u]t quantoci{ }sus illi par<i=E>at quod / deum Mercurium r[o]gamus [---]Jura [//]q[---]os ncu[---]lat[---]*.

⁶¹ *CIL* XII 5367b = Audollent, *Defixionum tabellae ...* 115 = *AE* 1890, 94, EDCS-09302565: *Nicasquite / rogamus [---]S / ssyatis numema / S[---]niuldela / res[---]nu quai / autete / Cuma*.

⁶² “Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae”, 2017 45; EDCS-72200023: *Claudia Flavia <Z=S>o/simus (A)eracura(m) rogat et p[e]/<i=E>t sibi Zosimus (!) (D)it<e=o> Patr/<e=I> ea nomina qu(a)e vobis / do Titi Alexsandri(!) Candi/di Mamanis Marcellini / qui et Attanii Marciani / quicu<m=N>qu<e=A> a<d=T>versarius / sur<rex=GES>erit si serv<u=O>ssili/ber{i}si quia<d=T>versarius/sur<rex=GES>erit novus roga/mus (A)eracura(m) Patr<e=I>(m)eo/ru(m) nomina <u=E>t stud<e=I>as //] / Mercurio a<d=T> Tar/tara tradas <qu=C>omo/do epistularius / qui tibi epistulas / tradet [---] / epistula(s) tradet / <qu=C>omodo verbis na(r)/rat sic a<d=T>versari(i) / loquant<u=O>r di Ma/nes contra Bero{v}e/ne(m) contra <Z=I>osimu(m) / qui tib[i] epistula(s) / tradet sic illos mutos [ta]/c[i]tos [M]anes CRASSA vobis / [ro]gamus*.

⁶³ EDR005663, TM numerus: 252260, *CIL* X 3824: *Cn(aeum) Numidium / Astragalum / +ilius vita(m) valetudin(em) quaistum ipsu(m)q(ue) / uti tqabescat morbu(s) / +A C(aius) Sextiu(s) Tabsi (?) / ++ ma(n)do rogo*.

⁶⁴ Mura, *Le tabellae defixionum africanae ...*, 1535-1545.

⁶⁵ *CIL* VIII 12505a = Audollent, *Defixionum tabellae ...* 228a = Kropp, *Defixiones...* 11-01-01-14°, EDCS-25001497 *Te rogo qui infernales partes tenes com/mendo tibi Iulia(m) Faustil/la(m) Marii filia(m) ut eam cele/rius abducas et ibi in num/erum tu(um) (h)ab[]<e=I>as*. Aggiungi: *CIL* VIII 12505b = Audollent, *Defixionum tabellae ...* 228b = Kropp, *Defixiones...* 11-01-01-14b, EDCS-25001498: *Te rogo qui infernal/es partes tenes commen/do tibi Iulia(m) Faustilla(m) / ut eam celerius abduca/s infernalis partibus / in numeru(m) tu(um) (h)ab<e=I>as*.

8. LE *TABELLAE DEFIXIONUM*: SARDEGNA. OLBIA (SASSARI)

Tabula defixionis in piombo: restano otto frammenti plumbei opistografi rinvenuti nel 2003 in un terreno privato in località Giuncalzu, alla periferia di Olbia (Sassari), ora a Li Punti presso il Centro di restauro (Delia Capula, Luigi Piras, Alba Canu), dove abbiamo potuto effettuare un'accurata autopsia assieme a Salvatore Ganga, con autorizzazione del Soprintendente Bruno Billeci. Testo in una minuscola 'corsiva' nuova (New Roman Cursive) di impronta semionciale⁶⁶. Frammenti spezzati nel tentativo di aprire il cofanetto piombo originario, col piombo ripiegato più volte. Scrittura effettuata con uno stilo metallico. Manca una parte del testo originario. Data: V secolo d.C. Si tratta di una maledizione contro più individui malvagi per un furto subito, con una ripetuta invocazione ad alcuni demoni (*rogo*), forse con un appello agli dei inferi. Di grande interesse l'attestazione del verbo *ligo-alligo* (con riferimento ad un *defigens* che vorrebbe obbligare i *daemones*, oppure legare gli *iura*, le acque, la lingua); protagonisti un patrono, una serva (*famula*), dei *malos homines*.

Le principali edizioni (incomplete) sono di G. Bevilacqua, ... (h)os (h)omines...: una nuova tabella defixionis da Olbia, in *L'Africa romana* 18, Roma 2010, 1935-1961; L. Del Monaco, *Defixio tardo-antica da Olbia (Sardegna)*, in *Come Aurora, Lieve, Preziosa. Ergastai e Philai a Gabriella Bevilacqua, Giornata di studio Roma 6 giugno 2012*, a cura di Paolo Lombardi, *Opuscula Epigraphica del Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Sapienza, Università di Roma*, 17-2017, 131-141; *AE* 2017, 545⁶⁷. Data: V secolo d.C. Il testo è incompleto, anche perché non è possibile collegare tutti i frammenti; il rimontaggio della Bevilacqua è del tutto superato (l'edizione avviene per frammenti, prima il lato "interno" (che potrebbe però essere "esterno" a seconda dei frammenti e poi il lato "esterno" con il risultato di frantumare il testo). Il tentativo di ricostruzione che presentiamo in questa sede è provvisorio, in vista di un'edizione completa per "Epigraphica", soprattutto se si troveranno alcuni frammenti mancanti.

L'esame effettuato d'intesa con Alba Canu, Salvatore Ganga, Antonio Ibba presso il Centro di Restauro di Li Punti in più occasioni ha consentito di proporre una lettura più avanzata rispetto a quella di Bevilacqua (che parla di 8 frammenti opistografi, anche se le misure fornite per l'8 vanno intese 0,7 x 0,2 e non 7 x 2) e a quella di Del Monaco, anche se rimangono incertezze sul frammento 7a (difficilmente poteva essere attaccato allo spigolo sinistro di 3a); anche per Del Monaco il frammento 2a lega con 8a, così come 8b lega con 2b. Non ritrovato il 5.

In attesa di un'edizione integrale, daremmo la seguente lettura:

LATO SUPERIORE DEL RECTO **Figg. 13-14**

Frammento 3a lega col Frammento 1a

-----	-----
[---]++[---]	[vindic?]ate damniā[te? ---]
[---]++o mīta[]êno si (h)abe[at? ---]
[---]osmpaccosa[]toditie bēn[---]
5 [---]ên[---]tr[---
-----	-----

⁶⁶ Spessore.: 0,5; alt. lettere: 0,2 - 0,3. Dimensioni: frg.1: 2,1; 2,7; frg.2: 1,6; 2,5; frg.3: 1,6; 2,6; frg.4: 1,6; 2,3; frg.5: 2; 1,8; frg.6: 1,6; 2,8; frg.7: 1,6; 0,6; frg.8: 7; 2.

⁶⁷ Vd. anche Corda, *Concordanze ...*, 1052-1053; rivista da Cristina Vaccaneo il 4-12-2015 (poi più di recente, 29-9-2019), in EDR154236. TM numerus: 699016.

Nota

Fr. 3a

---]iomita[---] / [---]osmpaccosa[---] / [---]en[---], EDCS-48900625 = Corda, *Concordanze ...*, 1054

Nota: v. 2: [---]+iomita[---]

Fr. 1a

Nota:

EDCS-48900623; CORDA, *Concordanze ...*, 1052

v.1: *ligate, vel obligate, vel profucate* (C. Vaccaneo, EDR 2015).

v.2: *vel (h)abe[ant ---]*;

v.3: [---]*cotidie ben[---]*;

v.3: [---] *to(ta) die ben[edicent ei]*, C. Vaccaneo a. 2015.

LATO INFERIORE DELLA LAMINA

Frammento 7b lega con 4a lega con 6a

V [---] *iura ligo* c[---]ibanes[---]

vacat [---]ligo aqua[m da]emones [---]

----- [---]tilasa[---]

NOTA Fr. 4a = EDCS-48900626 = Corda, *Concordanze ...*, 1055.

Per le due attestazioni di *ligo*: vd. ad esempio le *defixiones* di Cartagine più oltre.

Nota: v.1: [---]*ius al(l)igo? c[---]*.

Fr. 6a = EDCS 48900628 = CORDA, *Concordanze ...*, 1057 *Da]emones* Mastino. Per i *demones* del fig. 6 vd. Del Monaco. *AE* 2017, 545.



Fig. 13: Olbia, Giuncalzu, lato a (Salvatore Ganga)

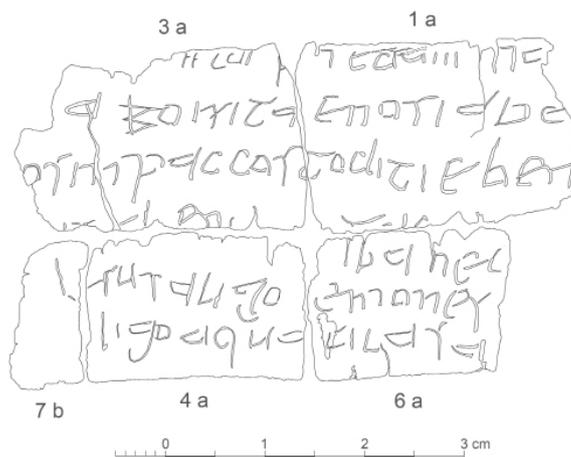


Fig. 14: Olbia, Giuncalzu, il rimontaggio di alcuni frammenti del lato a, proposta di Salvatore Ganga

LATO SUPERIORE DEL VERSO (Figg. 15-16)

Frammento 1b lega con Frammento 3b

-----	-----
[---]nūr <i>de fam</i>	<i>ula dedo</i> [---]
[---] neque <i>ma[l]</i>	<i>os omīnes ne</i> [---]
[--- n]eque <i>no<c>tem</i>	<i>dormi</i> [re? ---]
5 -----	5 -----

Nota: Emendamenti di Del Monaco.

Frammento 1 b, EDCS 48900623

v.1: [--- *depane*]n(t)ur? [*defam*]an(t)ur? [---]. Ovviamente da abbandonare: *depangentur*, da *depango*, nel senso di piantar, conficcare in terra.

v.3: [--- n]eque *moten*[---].

Frammento 3b EDCS 48900625

[---]ula *dedo*[---] / [---] (h)os (h)omīnes *ne*[---] // [---] *dormi*[re(?)], Bevilacqua, da abbandonare.

Nota: escludere [*tab*]ula, [*scap*]ula, vel [*ment*]ula, vel [*sing*]ula, vel [*paen*]ula *dedo*[---].

Ormai dobbiamo escludere [---] (h)os (h)omīnes ed anche [*du*]os (h)omīnes; il confronto più diretto sarebbe con il *d(a)emon qui (h)ic conver/sans trado tibi (h)os / equos ut deteneas / illos et implicentur / [n]ec se movere pos/s<i>nt*, Cartagine⁶⁸. Ma abbiamo visto la nuova lettura di Del Monaco, *ma[l]os omīnes; neque malos (h)omīnes* AE 2017, 545.

⁶⁸ CIL VIII 12504.

Per *mentula* (cock), associata a *cunnum* (cunt) e *vulvam* (vulva) vd. ora Luciani e Urbanova⁶⁹. *Famula* è decisamente da preferirsi e ritorna nel frammento 5a (meno probabilmente [*tab*]ula); a mettere in rapporto col *patronus* di 5a.

LATO INFERIORE DEL VERSO

Frammento 6b lega col

[---]t[---]
 [--- q?]ui te cub[ate? ---]
 [---]e
]t[---] / [---]vite cub[---] / [---]e / [---]
 EDCS 48900628

Frammento 4b e frammento 7a

[---]++[---] -----
 [--- ae]ternat[---] [---]+

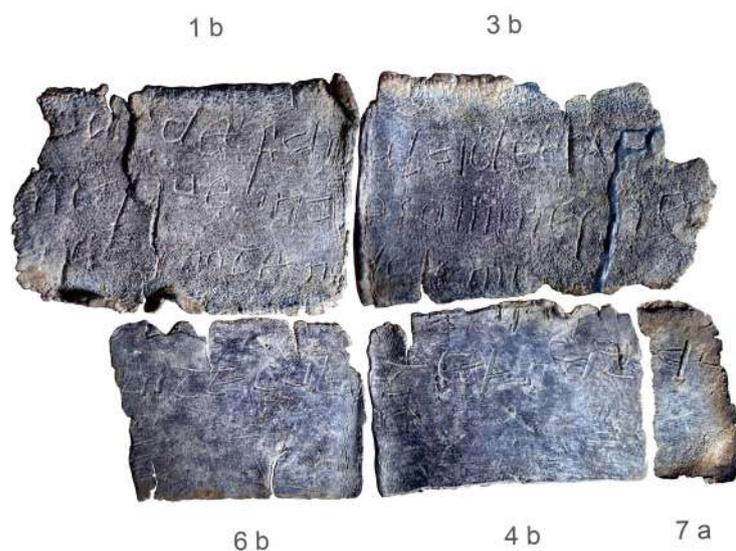


Fig. 15: Olbia, Giuncalzu, lato b (Salvatore Ganga).

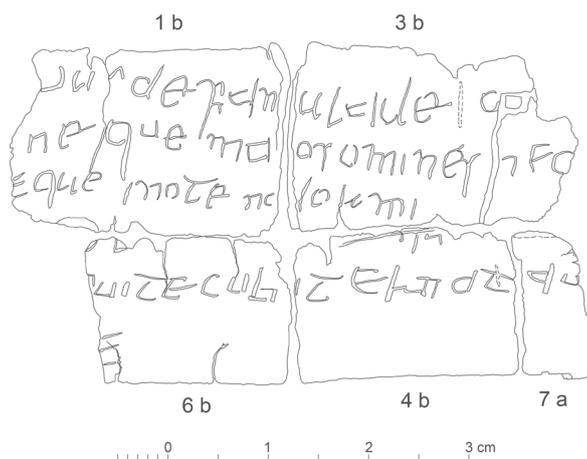


Fig. 16: Olbia, Giuncalzu, il rimontaggio di alcuni frammenti del lato b, proposta di Salvatore Ganga.

⁶⁹ F. Luciani, D. Urbanova, *Cursing not just the body. Some remarks on a defixio from Nomentum, in the light of the role of female public slaves in the roman world*, "Epigraphica", LXXXI, 2019, 427-428.

ALTRI FRAMMENTI COLLOCATI O DA COLLOCARE CON ALTRI MANCANTI

2a, 2b uniti in questa sede con 8a e 8b (**Fig. 17**), 5a, 5b (**Fig. 18, oggi irreperibile**), 7a e 7b (fotografati in particolare alla **Fig. 19**, ma vedi per il 7b le **Figg. 13-14** e per il 7a le **Figg. 15-16**).

Frammento 2a lega col Frammento 8a

[---] *om̄ni scab[ie?* ---]++[---]
[---] *t om̄nib[us?* ---]
[---] *s* -----

Frammento 2a EDCS-48900624 = Corda, *Concordanze ...*, 1053; *AE* 2017, 545.

Frammento 8b (anepigrafe) lega col Frammento 2b

<vacat> -----

[---] *im̄u des[acro?* ---]
[---] *data a[---*
[---] *d+la[---*
5 -----

Frammento 2b : EDCS 48900624

Nota: v.1: [---] *im̄u(m) des[acrifico?* ---]; v.2: [--- *nomina?*] **data** *a[d inferos?* ---]

Frammenti 5 non ritrovati

Frammento 5a 5b Retro <vacat>

[---] *fam?]ula[---*

[---] *pr?]oteg[ite?* ---]
[---] *patr[on?* ---]

Frammento 5a

EDCS-48900627 = Corda, *Concordanze ...*, 1056, *liberti*. Vd. *AE* 2017, 545.

Nota: v. 1: [---] *tab?]ula[---*

v.2: [---] *o teg[ite?*]



2 a



2 b

Fig. 17: Olbia, Giuncalzu, Frammenti 2a e 2b, recto e verso.

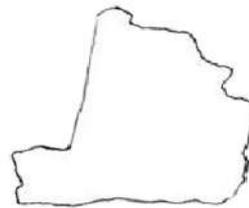
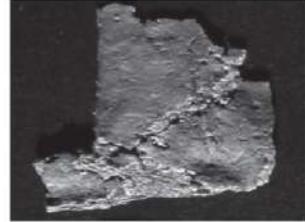


Fig. 18: Olbia Giuncalzu: Frammenti 5a e 5b (non ritrovati).

Frammento 7a (Fig. 19)

EDCS-48900629 = Corda, *Concordanze* ..., 1059.

Per *ligo*, vd. ad es. le numerose *defixiones* di Cartagine⁷⁰. Secondo Gabriella Bevilacqua <<l'individuazione dei termini *hos homines* fa dedurre che la *defixio* fosse indirizzata a due o più individui, i cui nomi dovevano essere espressi nel testo, probabilmente all'inizio, forse preceduti da quelli dei demoni infernali, come è nella consuetudine e concordati da verbi esecratori come *defamantur* del fr. 1., *de sacrificio* del fr. 2. Si è detto che il testo è stato emendato da Del Monaco in *ma[l]os omines*.

Seguiva l'allocuzione agli dei inferi, come dimostrerebbe la presenza del termine *da]emones*

⁷⁰ Audollent, *Defixionum tabellae* ... 217 = Kropp, *Defixiones*... 11-01-01-03, EDCS-38700265: *al[li]go deligo linguas ... alligo d[---]ram illam [---] lingu/a(m) ... alligo del{l}igo*; Audollent, *Defixionum tabellae* ... 219 = Kropp, *Defixiones*... 11-01-01-05, EDCS-38700267: *I<n=U>dico il(l)um quiq[ue] i]mitati / facias il(l)os mut{t}os adversu(s) Atlosam / ac ligo o(b)ligo lingu/as illor<u>(m) medias / extremas novissi/mas ne qui<d=T> possin/t respondere cont/ra facias illos mut{u}os muturungallo(s) / mutulos Crispu(m) m/arinis et Marinem parinis [obligo li(n)gua/s il(l)or<u=O>(m) isulcas i(l)lo[rum ---]los ar/tu[s] l cor n[---] ru [---]tisa*; Audollent, *Defixionum tabellae* ... 248 = Tremel, *Magica agonistica* ... 94 = Kropp, *Defixiones*... 11-01-01-23, EDCS-34100186: ... *obligo...*; Audollent, *Defixionum tabellae* ... 303 = Kropp, *Defixiones*... 11-01-01-32, EDCS-38700286: *col(l)igo ligo li(n)guas ... col(l)igo li(n)gua(s) ... il(l)os mutof[s] ling]ua lig[o] col(l)igo ... collig[o(?) li(n)guas ligo(?) media(s) extrem(as) no[vissimas] / [---]ap [---]soret [---]s al(l)igo col(l)igo [medias(?) extremas(?)] / [novissi]ma(s?) ne qui<d=T> possi[nt] mihi [---] / [---]vani al(l)igo col(l)igo li(n)gua(s) [medias(?) extremas(?)] novis(s)ima(s) ne qui<d> r<e>(s)po(n)dere (!) facias il(l)os / potiora suidi vidxmi al(l)igo col(l)igo / novis(s)ima(s) ecc. ecc. Vd. D. Urbanová. *Intensifying strategies in curse texts*, "Acta Ant. Hung.", 59, 2019, 437.*

sul frammento 6, nome concordato con forme verbali che potrebbero individuarsi in alcuni gruppi sillabici, *-ate*, *-uite* dei fr. 1a e 6 b, attribuibili a una seconda persona plurale di verbi all'imperativo, cui riferire forse anche *damnia[te?]* (fr. 1a) e *[---pr]oteg[ite?]* oppure *[---]o teg[ite?]* (fr. 5a). Questi verbi erano seguiti presumibilmente dalla formula di impedimento ad agire (*neque...neque [possint?]* + infinito: fr. 1b) e, se è accettabile l'ipotesi di lettura di un verbo all'infinito nel fr. 3b, *dormi[re]*, questo poteva esservi connesso.

Si può supporre che a questi *da]emones* venissero affidati, *data* (fr. 2b, l. 2), i nomi di questi uomini, elencati ipoteticamente all'inizio (cfr. *Defixionum tabellae*..., L, nota 7). Per quanto riguarda la correlazione *neque...neque* (fr. 1b), è possibile che, come nelle laminette britanniche, seguisse la formula della "consegna" (*dedo*, fr. 3a) dei nomi agli dei inferi.

I confronti principali per la Bevilacqua sono le *defixiones* da Cuma e soprattutto da Hadrumetum⁷¹. <<Dai pochi elementi emersi è difficile riconoscere la categoria cui la *defixio* possa ascrivere, ma forse proprio la presenza dell'espressione (*h*)*os* (*h*)*omines* ci può suggerire un movente accusatorio nei confronti di ladri, di calunniatori, o altro, avvalorato, se è corretta la lettura del frammento 4a, dall'espressione *iura ligo*, che ci rimanda a una formula di giuramento e che può accordarsi con una richiesta di giustizia>>. Di recente Del Monaco ha notevolmente modificato l'edizione del testo che ancora purtroppo continua ad essere molto confusa e non definitiva, avvicinando tra loro molti frammenti ed escludendo l'espressione *iura ligo* (o *ius aligo*), nel senso di 'lego i giuramenti', 'lego i patti' e preferendo intendere *[pr]oteg[ite] iura* e *ligo aqua[s]*. Infine: *no<c>tem dormi[re]*; *neque malos* (*h*)*omines* e *[f]amula*, con riferimento alla condizione servile di un personaggio; *omni scabie*, ecc.⁷²

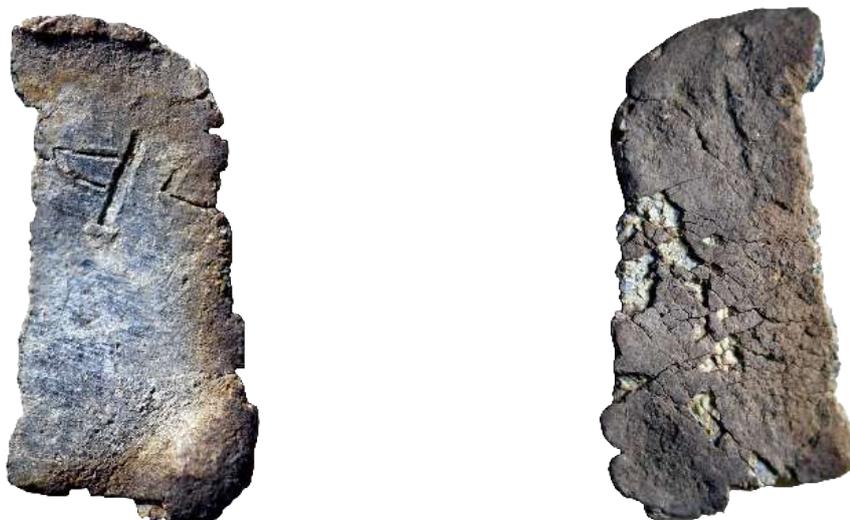


Fig. 19: Olbia, Giuncalzu, Frammenti 7a e 7b, particolare.

⁷¹ Audollent, *Defixionum tabellae* ... 199 (*defixorum nomina*, ll. 1-5) / [*hos*] *nomine omnes infereis* / [*de]is deligo ita ut niq[uis / e].orum / quem .dum.ui.... /r .e.t possit ...ni...../.....quidq[uam]..... /.....p].ossit id ded.[ico deis / maniu]m ut ea ita faci[ant]*. Per le *defixiones* da Hadrumetum (Audollent, *Defixionum tabellae* ... 295, l. 9 ss.): *Commendo/ et demones infernales obligate / illis equis pedes ne currere possint, illis equis quorum nomina hic scripta et demandata habetis (equorum nomina)*; (Audollent, *Defixionum tabellae* ... 273): *Sarbasmisarab. Signa magica – defixorum nomina haec nomina hominum et equorum / qu(a)e dedi vobis cadan(t) / praecor bos. Sarbasmisarab*; Audollent, *Defixionum tabellae* ... 274: *Sarbasmisarab. (Signa magica – defixorum nomina, ll. 1-11); praecor bos, sancta nomina, cadant homines et equi frangan(t)*.

⁷² Vd. ora A. Ribeiro, *As tabellae defixionum: características e propósitos*, "Revista Portuguesa de Arqueologia", 9,2, 2006, 242 e 247 (*rogo*), 244 (*demando*), 248 (*ineimici*), 253 (*rogat*), 253 e 256 (*inferi*).

9. L'OSTRAKON DI NEAPOLIS

Scopi analoghi alle *defixiones* si riscontrano nell'òstrakon di Neapolis in Sardegna, Santa Maria di Nabui Guspini (un frammento di parete d'anfora), probabilmente del III secolo d.C., dove è stata incisa con uno stilo in metallo una formula, su un testo di quattro linee, in cui l'estensore chiede a una divinità, *Marsuas*, che il suo avversario diventi misero, muto e sordo: «O Marsuas di Neapolis, rendi misero (?), muto e sordo Decimo (?) Ostilio Donato, per quanto tu possa rispondere all'uomo». **Figg. 20-21.** *AE* 2007, 690⁷³

Rinvenuta il 25 settembre 2000, è conservata a Guspini (Medio Campidano), nel magazzino del Municipio

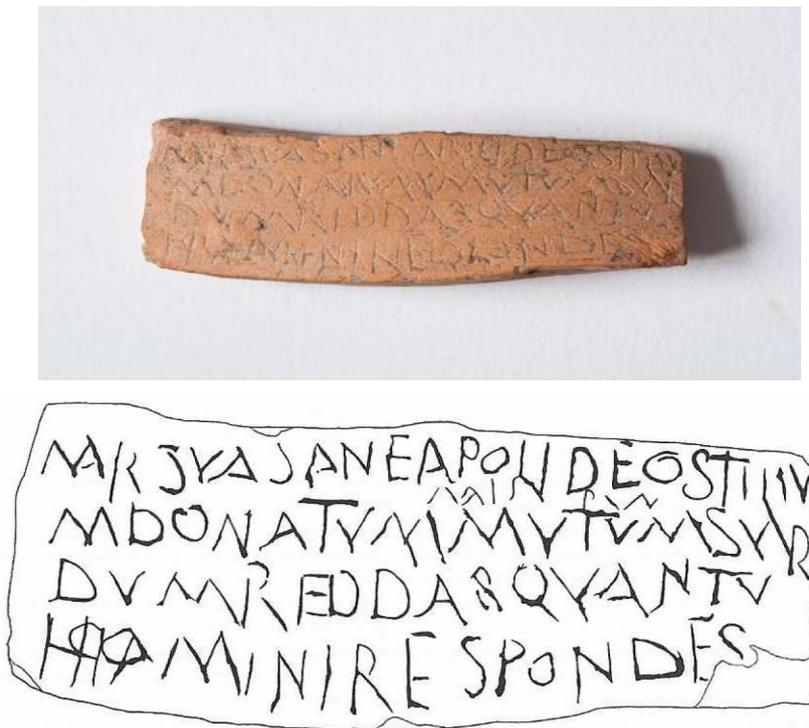
Misure: Alt.: 7; largh: 2.3; spess.: 0.7; alt. lettere : 0,308-0,644

*Marsuas a Neapoli, Dec(imum) Ostiliu=
m Donatum `mi+[---]um', mutum, sur=
dum, reddas quantu(m)
{qu} `ho`mini respondes*

Nota: integrazione A. Ibba a. 2009 v. 4.

v. 1: Zucca in alternativa *Dec(ium)*

v. 2: Zucca ipotizza *mis[e]rum*.



Figg. 20-21: Neapolis, *AE* 2007,690.

⁷³ R. Zucca, *Splendidissima civitas Neapolitanorum*, Roma 2005, 212-218 n. 10, con disegno; Id., in Mastino, *Storia della Sardegna antica*, cit., 255; Id., *Acta XII Congressus Internationalis Epigraphiae Graecae et Latinae*, Barcelona, 3-8 Septembris 2002, Barcelona, 2007, 1531 sg.; A. Mastino, R. Zucca, *Oristano e il suo territorio: dalla Preistoria all'Alto Medioevo*, Roma 2011, 522-523 sg., con traduzione in italiano. EDR153024 TM numerus: 491370 (scheda Antonio Ibba, Matteo Poddi, 21-09-2018).

Il tema del dio Marsia, scuoiato vivo da Apollo, è stato ripreso recentemente sull'”Archivio Storico Sardo” da Khaoula Ferjani, con riferimento alla maschera ritrovata nella colonia di Turrus Libisonis, fin qui interpretata genericamente come un satiro (**Fig. 22**)⁷⁴.

Si noti che il valore di “*respondere*” non può essere altro che quello di “offrire un responso oracolare” proprio di divinità e di interpreti quali gli *haruspices*, dovendo escludere, testo alla mano, il valore di *respondere* come “rendere testimonianza in ambito giuridico”, proprio di quelle *defixiones* giudiziarie in cui si vincolano le divinità a rendere muto il testimone perché non possa rispondere allo *iudex*.

A questo punto ci dobbiamo soffermare su due distinti aspetti: la materia sulla quale il testo è inciso, il problema degli *haruspici* e dei responsi oracolari in Sardegna. La singolarità del testo impedisce di annoverarlo tra le *defixiones* in senso proprio, non tanto per l'uso del supporto fittile al posto del più comune piombo (Audollent conosce a Puteoli almeno undici *defixiones* fittili), quanto perché non compare la volontà del richiedente di legare la divinità ad un maleficio, normalmente espressa dai verbi *ligare*, *obligare*, ecc. Per quando riguarda gli *haruspici*, si rimanda al § 13, dedicato alla pratica oracolare.

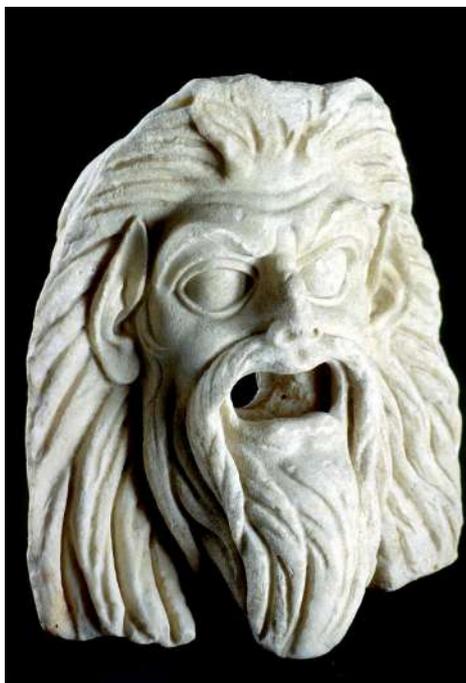


Fig. 22: Il Marsia “coloniale” di Turrus Libisonis.

10. *SULCI, TABULA DEFIXIONIS* IN OSSO ?

Per quanto riguarda la materia delle *tabulae defixionum* (il piombo), a Sulci recentemente è stata riconosciuta come una *defixio* perduta una <<lamina in osso, sulla quale era incisa una iscrizione latina>>, che testimonierebbe l'oscillazione tra piombo, bronzo e osso. Si tratterebbe forse di una caratteristica della provincia romana della Sardegna (**Fig. 23**). Il testo trovato a Sulci nel 1906 e studiato da Giovanna Sotgiu, viene ora interpretato come una *defixio* su osso da Marc Mayer con

⁷⁴ K. Ferjani, *La cosiddetta maschera del satiro da Porto Torres in Sardegna: un Marsyas coloniale*, “ASS”, LIII, 2019, 9-16.

un breve lavoro in corso di stampa: il documento citava senz'altro il nome di un proconsole della Sardegna, apparentemente in un'epoca che va collocata tra Augusto e Nerone; Mayer ritiene che il documento vada incluso in quel <<g n ero de textos quie a menudo menciona personajes políticos o funcionarios en sus malediciones y conjuros>>⁷⁵. La difficolt  è rappresentata dal fatto che non conosciamo bene l'uso dell'osso per le *defixiones*, almeno se stiamo alla recente opera di M. Baillot e per Selinunte di L. Bettarini⁷⁶. Eppure l'utilizzo dell'osso per incidere un testo magico poteva essere consigliato, considerata la facilit  dell'incisione e il carattere economico della procedura, in assenza di materiale metallico disponibile sul momento; contrasta questa tesi il fatto che ci troviamo in piena area mineraria. Del resto R. Zucca⁷⁷ gi  sottolineava la difficolt  insita nel materiale del supporto descritto come osseo, dal momento che i caratteri <<parrebbero piuttosto caratteristici, per il tipo di solco e le dimensioni, proprio delle *tabulae aheneae*>>; e dal momento che il cimelio non   conservato, non escluderemmo che si trattasse di piombo ossidato e non di osso⁷⁸. Per il proconsole e la data, ci rimettiamo alla collocazione proposta da M. Bonello Lai⁷⁹.
ILSard. I, 2⁸⁰.

[---] *proco(n)s(ul)* [---]

[---] *II quon[iam]* vel *quon[ondam---*

[---] + *con[tra, ---]*

[---] *N[---*

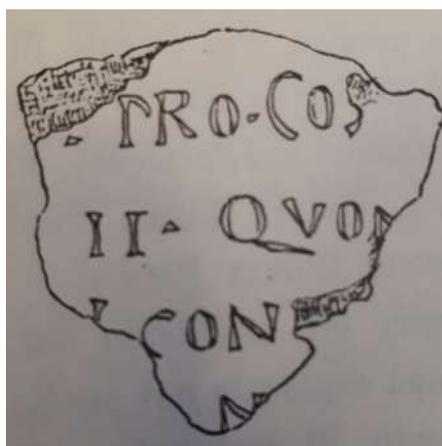


Fig. 23: Sulci, *ILSard.* I, 2 (M. Mayer).

⁷⁵ M. Mayer, in c.d.s., a proposito di *ILSard.* I, 2; *ELSard.* 554 A2; Porr , *Catalogo P.E.T.R.A.E.*..., 789 s. nr. 602.

⁷⁶ M. Baillot, *Magie et sortil ges dans l'antiquit  romaine. Archéologie des rituels et des images*, Paris 2010, 76-77; per Selinunte si vedano le *defixiones* greche studiate da L. Bettarini, *Corpus delle defixiones di Selinunte. Edizione e commento*, Alessandria 2005 (*Hellenica* 15), tutte su piombo.

⁷⁷ R. Zucca, 3, *Insulae Sardiniae et Corsicae*, in ID., *Insulae Sardiniae et Corsicae. Le isole minori della Sardegna e della Corsica nell'antichit *, Roma 2003, 241 nr. 9; M. Bonello Lai, *I senatori Sardi*, in *Epigrafia latina in Sardegna*..., 100 s. n. 21 (*AE* 2008, 604).

⁷⁸ Vd. per  C. Vismara, *Placchetta in osso con decorazione figurata dallo scavo di Casteddu (Corsica)*, "Nuovo Bollettino Archeologico Sardo", I, 1984, 271-282.

⁷⁹ M. Bonello Lai, *I senatori sardi*, in *Epigrafia romana in Sardegna*, Atti del I convegno di studio, Sant'Antioco 14-15 luglio 2007 (= *Incontri insulari*, 1), F. Cenerini, P. Ruggeri (eds.), Roma 2008, 100 s. n. 21.

⁸⁰ *ILSard.* I 2 = *ELSard.* 554 A2 = Porr , *Catalogo P.E.T.R.A.E.* ... 602 = *CORDA, Concordanze* ..., 464 = *AE* 2008, 604 = *EDCS-12100288*.

11. SARDEGNA, OLBIA, *TABULA ANEPIGRAFE*

Del resto conosciamo in Sardegna un'oscillazione tra testi iscritti, lamine anepigrafi apparentemente esito di un millenario analfabetismo locale e rappresentazioni di figure umane, come ora ad Olbia nella tavoletta in bronzo inedita che si presenta per la prima volta in questa sede nel disegno di Giuseppe Carzedda, su concessione di Rubens D'Oriano (**Figg. 24-25**): si rappresenta un volto stante stilizzato con ampia capigliatura, braccia naif, espressione di una forma d'arte tipicamente popolare, che richiama alcuni linguaggi formali della scultura di età protoimperiale delle stele figurate del Sassarese, espressione di un artigianato artistico davvero peculiare (**Figg. 26-27**)⁸¹. Si noti il foro della *defixio* con un chiodo perduto.

Il cimelio proviene dalla necropoli di San Simplicio. Lamina di forma quadrilatera di piombo, inedita. Studio in corso (S. Ganga). Larghezza cm 8,2, altezza cm 7,6, spessore da 2 a 3 mm.

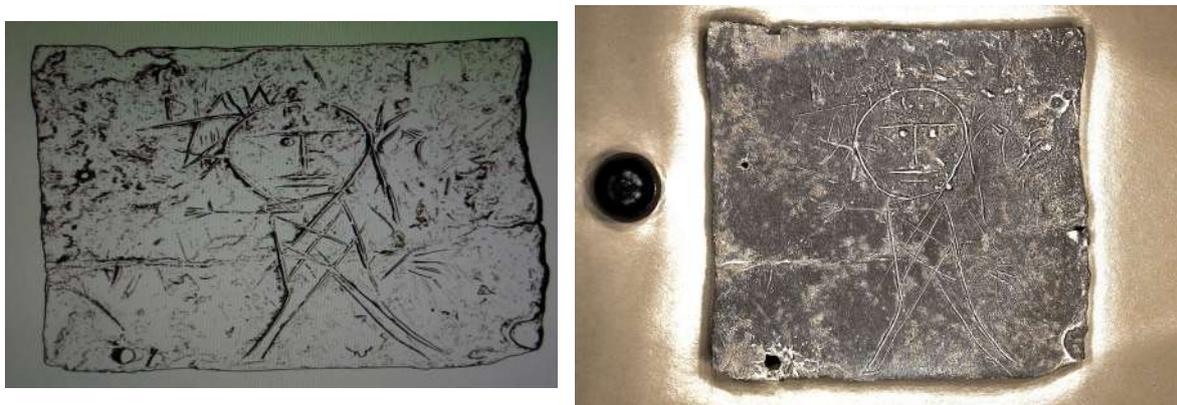
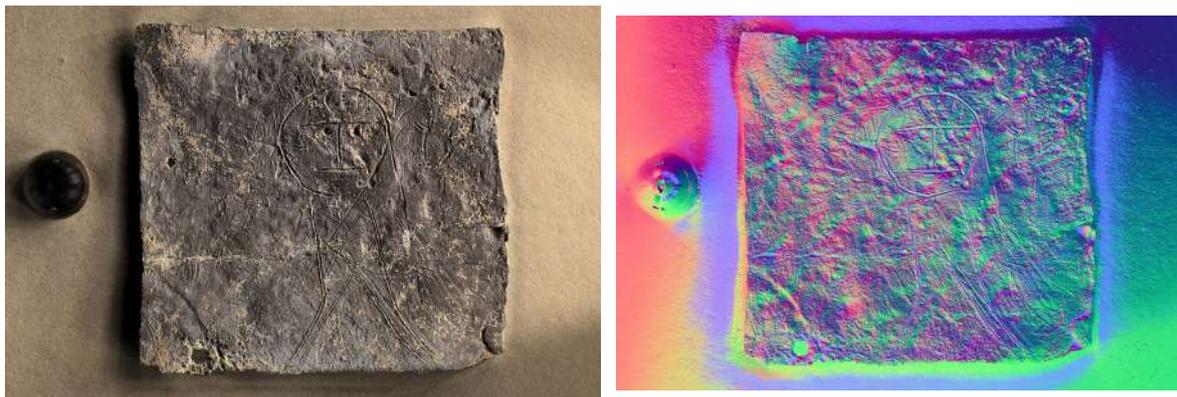


Fig. 24 a-b.



Figg. 25 a-b: Olbia, San Simplicio. *Defixio* anepigrafe con figura umana inedita (Giuseppe Carzedda e Salvatore Ganga).

⁸¹ A. Mastino, G. Pitzalis, *Ancora sull'artigianato popolare e sulla «scuola» di Viddalba: le stele iscritte*, in *Cultus splendore. Studi in onore di G. Sotgiu*, (ed.), A. Corda, Edizioni Nuove Grafiche Puddu, Senorbi 2003, 657-695.



Figg. 26-27: Viddalba, due stele iscritte.

12. ALGHERO: LE LAMINE METALLICHE DAL SANTUARIO NURAGICO-ROMANO DE “LA PURISSIMA”

Il caso più chiaro di *defixiones* anepigrafi è però rappresentato dai recenti studi sul santuario della Purissima ad Alghero. La documentazione è del tutto particolare per il fatto che la campagna di scavi del 1999 ha consentito di ritrovare una quantità di laminette plumbee o di bronzo, in corso di studio presso il Laboratorio della Soprintendenza Archeologia, belle arti e paesaggio per le province di Sassari e Nuoro della Sardegna settentrionale a Li Punti Sassari (Alba Canu, Salvatore Sechi)⁸²: sono in corso analisi di superficie con la strumentazione XRF, completa documentazione fotografica anche con rilievi fotogrammetrici e con luci radenti, con autorizzazione del 19 marzo 2019, che consentirà il trasferimento al FabLab dell’Università di Sassari, in rapporto a questo convegno di Saragozza. Ulteriori indagini sono state disposte dal Soprintendente Bruno Billeci con il Prof. Antonio Brunetti, in rapporto anche alla citata *defixio* di Giuncalzu da Olbia forse, per effettuare, possibilmente, anche la tomografia con neutroni (Oxford). Ciò anche per verificare l’eventuale presenza di graffiti non visibili ad occhio nudo, o tracce di oggetti ad uso scaramantico (frammenti d’osso?) all’interno dell’unica *defixio* ritrovata ancora sigillata (**Fig. 32**).

Il Santuario a pozzo di età nuragica dal quale provengono i frammenti plumbei presentati in questa sede ricade nell’agro di Alghero (Sassari) in regione Carrabuffas - La Purissima (**Figg. 28-30**)⁸³. Risulta edificato in opera isodoma di arenaria macigno, all’interno di un impluvio naturale che ne favorisce la captazione di acque meteoriche. Durante l’età romana la struttura fu inglobata nel vasto territorio che pare essere a tutti gli effetti l’antico abitato di *Carbia*, una stazione itineraria lungo la direttrice occidentale tra *Nure* e *Bosa*⁸⁴. In questo periodo il complesso, in una fase di reimpiego, si presenta come un santuario panteistico, in cui, pur non essendo attualmente pervenuta alcuna dedica, la varietà di oggetti votivi indirizza verso culti a Zeus, Giano, Dioniso, Demetra, Mercurio.

⁸² Autorizzazione n. 3552 del 19 marzo 2019 del direttore Generale per l’Archeologia, Belle Arti e Paesaggio Gino Famiglietti, con firma della delegata Gabriella Gasperetti.

⁸³ Documentato su intervento di urgenza per conto della allora Soprintendenza Archeologica per le province di SS e NU nell’anno 1999. P. Alfonso, A. La Fragola, *Il Santuario nuragico-romano della Purissima di Alghero (SS)*, “QuadACagl” 25, 2014, 223-242.

⁸⁴ Mastino, *Storia della Sardegna antica* ..., 339-340.

Costruito presumibilmente tra XI e X sec. a.C., il pozzo presenta una riedificazione a partire dall'età romana imperiale, con sovrastrutture che si giustappongono parzialmente alla struttura preesistente, allungando il vestibolo e suddividendolo in vasche parzialmente comunicanti.



Fig. 28: Il contesto magico del Santuario nuragico-romano de «La Purissima» di Alghero. Panoramica del pozzo-santuario (circa XI-X a.C.) con le sovrastrutture lustrali di epoca romana (I sec.- inizi V sec. d.C.). Foto Pietro Alfonso.

Dei materiali archeologici di età nuragica (Tardo Bronzo) non rimangono altro che alcuni frammenti pertinenti a teglie e pentole in deposizione secondaria, nessun bronzo nuragico si è salvato dall'intervento di riutilizzo di età romana. L'uso santuarioale della struttura si conclude al massimo gli inizi del V secolo d.C.⁸⁵, quando i votivi ancora *in situ*, posizionati ai lati del vestibolo, sopra le panchine in pietra, vengono parzialmente spazzati via e gettati nei pavimenti delle vasche e all'interno della canna del pozzo insieme ad altri materiali. Numerosi sono gli indizi di pratiche magiche e scaramantiche di vario tipo all'interno dell'area durante l'età romana⁸⁶. Sono presenti lucerne a valenza protettiva con il motivo figurato dello scorpione⁸⁷, diversi frammenti di corallo e minerali portafortuna o indiziati di proprietà guaritrici; a concludere, un rituale di chiusura di soglia con *piaculum* a scopo di espiazione⁸⁸.

⁸⁵ G. Carzedda, A. La Fragola, *Il dato numismatico come spia cronologica di frequentazione. Il caso del Santuario de La Purissima di Alghero*, "QuadACagl" 27, 2016, 369-399.

⁸⁶ A. La Fragola, *Il contesto magico del Santuario Nuragico-Romano della Purissima e indizi dalla necropoli di Monte Carru (Alghero)*, in c.d.s.

⁸⁷ F. Diosono, *Lamps as Ritual and "Magical" Objects in Archaeological Contexts*, in A. Mastrocinque - J.E. Sanzo - M. Scapini (eds.), *Ancient Magic: Then and Now*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart 2020, Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 74, 139-157.

⁸⁸ A. La Fragola, G. Carzedda, S. Masala, *Il caos oltre la porta*, "Archeo" 394, 2017, 58-65.



Fig. 29: Alghero, Santuario nuragico-romano de «La Purissima». I votivi. Foto A. Mastino.

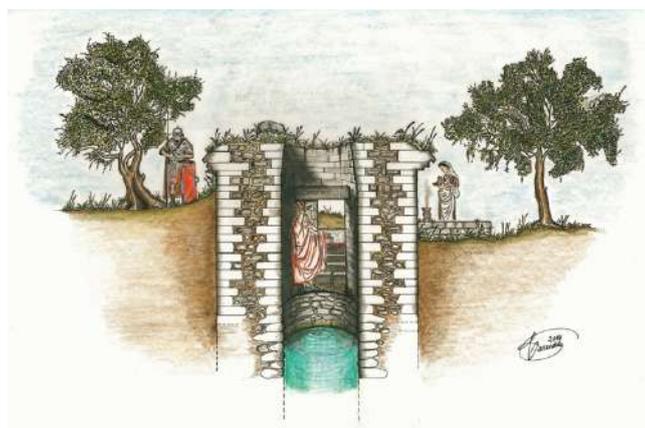


Fig. 30: Ipotesi ricostruttiva di riti e dello stato del santuario durante l'età romana. Disegno ricostruttivo di G. Carzedda.

Nelle stratigrafie di età romana, soprattutto quelle inerenti il IV sec. d.C., sono state rinvenute diverse lamine metalliche, plumbee e bronzee⁸⁹. La vocazione sacra della struttura lascia supporre che alcune di queste lamine siano state gettate nell'area a scopo devozionale, cioè per impetrare una richiesta alle divinità; più facilmente, ma non esclusivamente, a scopo di maleficio. In tal caso le divinità preposte non sarebbero quelle ufficiali ma verosimilmente inferi.

Non è da escludere che i riti che accompagnavano le dediche all'interno del santuario fossero espressi in maniera orale. In tal caso la fattucchiera o il *magus* preposti, potevano esprimere una semplice

⁸⁹ A. La Fragola, *Tra superstizione e speranza: pratiche di defixiones da Alghero*, "QuadACagl" 26, 2015, 299-313.

invocazione/imprecazione espressa a voce, accompagnata da materiale organico quale capelli, sangue e/o saliva, sigillati all'interno delle lamine ripiegate e parzialmente perforate con chiodi (**Fig. 31**).

I chiodi, come noto⁹⁰, essendo appuntiti e di metallo, svolgevano già da soli un significativo rito di 'fissione' del malcapitato o della malcapitata al sortilegio che su di loro veniva evocato.

L'eventuale mancanza di graffiti con formule magiche non deve forzatamente indirizzare verso un uso diverso da quello delle *defixiones*: in un centro rurale come quello afferente a questo santuario, l'analfabetismo doveva essere generalizzato e l'alfabetizzazione (in particolare l'uso della scrittura latina) non doveva essere proprio alla portata di tutti⁹¹. È dunque probabile che ora come allora, i sortilegi venissero spesso evocati oralmente e accompagnati da gesti e rituali scaramantici. Questo è un aspetto particolarmente interessante. Ritengo che l'assenza di prove scritte di evocazioni o imprecazioni abbia spesso portato a sottovalutare la valenza magica di contesti rurali in cui non si trovano, è vero, testi scritti, ma altri potenti indizi di pratiche mantiche. È noto del resto che la superstizione popolare sappia essere molto persuasiva anche ai giorni nostri.

Questi riti, ovviamente, non facevano parte della religiosità ufficiale, per cui venivano più facilmente officiati al calar della notte, per non incorrere in sanzioni che, col tempo, divennero vere e proprie persecuzioni e divieti⁹².

Tra questi oggetti algheresi⁹³ attirano in particolare la nostra attenzione:

Fig. 31: placca di piombo piegata in due parti parzialmente sovrapposte. Attualmente in analisi diagnostica presso il Centro di Restauro di Li Punti (SS).

US 2103, Saggio II - n° di reperto di scavo 101.

Lunghezza max 5.0 cm; larghezza max. 4.5 cm., spessore max 0.55 cm.; peso: 101 gr.

Si tratta di un piccolo oggetto che, ripiegato, risulta quadrangolare e dai margini irregolari. Sulla faccia ripiegata, nella porzione visibile, presenta due percussioni a sezione tondeggiate, eseguite con uno strumento a punta (chiodo?). Due piccole tacche all'incirca quadrangolari sopra al bordo ripiegato; inoltre altre piccole tacche meno visibili. Nella parte retrostante sono presenti: un'altra tacca tondeggiate, meno profonda delle altre due, due tacche rettangolari e parallele, incise pare con strumento a sezione triangolare, e una graffitura trasversale che incide il piombo in maniera irregolare. L'insieme sembra formare una M a carattere capitale. Anche su questo lato altre tacche meno comprensibili. La superficie materica pare leggermente concrezionata; patina giallastra su tutta la superficie.

⁹⁰ Per prima: F. Ceci, *L'interpretazione di monete e chiodi in contesti funerari: esempi dal suburbio romano*, "Palilia" 8, 2001, 87-97.

⁹¹ Vd. A. Mastino, *Analfabetismo e resistenza: geografia epigrafica della Sardegna*, in "L'epigrafia del villaggio", A. Calbi, A. Donati, G. Poma (eds.) (Epigrafia e Antichità, 12), Faenza 1993, 457- 536.

⁹² R. Zucca, *Iohannes Tarrensis episcopus nell' epistola Ferrandi diaconi ad Fulgentium episcopum de V questionibus? Contributo alla storia della diocesi di Tharros (Sardinia)*, "Sandalion" 21-22, 2001, 113-127; *Leges Duodecim Tabularum*, VIII A, e.g.; C. Sánchez Natalías, *Le defixiones durante la Tarda Antichità e la loro iconografia*, "Chaos e Kosmos" XIV, 2013, 1-19, in particolare 3 nota 5.

⁹³ Per l'elenco completo v., A. La Fragola, *Tra superstizione e speranza ...*, 299-313.

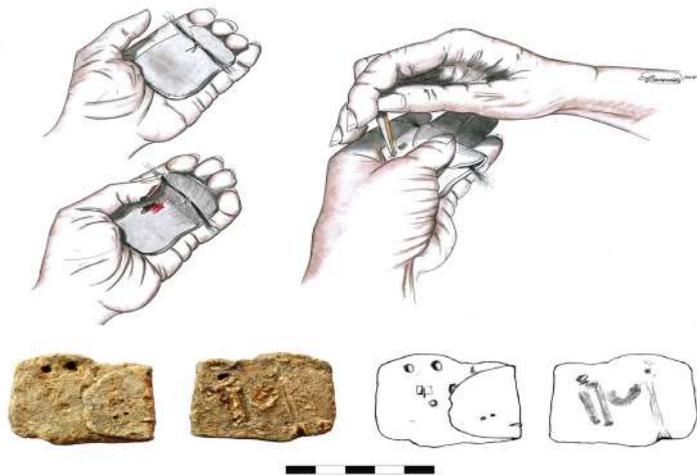


Fig. 31. Placca di piombo (Alghero “La Purissima”) e ricostruzione ipotetica del rito. Foto e disegno G. Carzedda e A. La Fragola.

Fig. 32: lamina bronzea chiusa e ripiegata a ‘pacchetto’.

Attualmente in analisi diagnostica presso il Centro di Restauro di Li Punti (SS).

US 2103, Saggio II - n° di reperto di scavo 102.

Specifiche dell’involucro ancora chiuso:

Lunghezza 4.5 cm; larghezza 1 .6 cm., spessore max involucro: 0.7 cm.; spessore lamina 0.05 cm.; peso: 6.5 gr.

L’accuratezza con cui è stata ripiegata si può spiegare con la volontà di preservare qualcosa di organico conservato al suo interno.



Fig. 32: Lamina bronzea chiusa “a pacchetto” (Alghero “La Purissima”). Foto e disegno A. La Fragola.

Fig. 33: oggetto plumbeo serpentiforme

Attualmente in analisi diagnostica presso il Centro di Restauro di Li Punti (SS).

US 2067, Saggio II - n° di reperto di scavo 53. Il reperto, parzialmente frammentario, presenta una protuberanza serpentiforme che corre lungo tutto l’asse longitudinale della base, realizzata pizzicando la materia plumbea. Una patina biancastra ricopre tutta la superficie.

Lunghezza max 7.6 cm.; larghezza max. 2.5 cm., spessore max 0.45 cm.; peso: 40 gr.

Tale oggetto ricorda altri ben noti da altri contesti, come la scatola plumbea con individuo aggredito da serpente e chiodo che trafigge entrambi, coevo al nostro⁹⁴. Similitudini anche con un esemplare molto più antico: individuo con le braccia legate dietro la schiena, contenuto all'interno di una scatola sempre di piombo⁹⁵.



Fig. 33:. Oggetto plumbeo serpentiforme (Alghero “La Purissima”). Foto A. La Fragola.

Fig. 34 Lamina di bronzo arrotolata

Attualmente nei depositi della Soprintendenza Archeologia della Sardegna, sede di Sassari. US 2033, Saggio II - n° di reperto di scavo 33. Consiste in una lamina di bronzo di discreto spessore, rinvenuta all'interno del deposito stratigrafico. Il reperto non presenta alcun graffito visibile né sulla superficie esterna né nel piccolo tratto interno non arrotolato. Lunghezza 12.5 cm. circa; larghezza massima non srotolata 2.3 cm. ca; spessore 0.15 cm. ca.

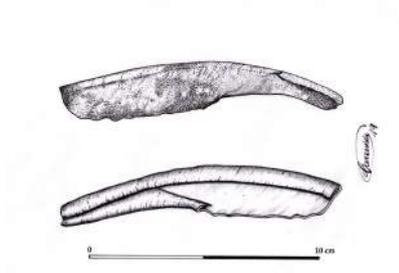


Fig. 34:. Lamina di bronzo arrotolata (Alghero “La Purissima”). Disegno G. Carzedda.

Fig. 35 Lamina rettangolare aperta.

Attualmente in analisi diagnostica presso il Centro di Restauro di Li Punti (SS). US 2105, Saggio II, - n° di reperto di scavo 118. Si tratta di una piccola lamina molto sottile, perfettamente distesa e rettangolare, con una nervatura centrale in senso longitudinale, appena accennata. Incrostazioni diffuse. Lunghezza 2.6 cm; larghezza 1.8 cm., spessore 0.1 cm.; peso: 1.5 gr. Nell'incertezza riguardo alla presenza di graffiti sotto le concrezioni, di quest'ultima non si può negare a priori la valenza scaramantica attribuita al metallo in sé, gettato con evocazione/imprecazione orale all'interno del pozzo sacro.

⁹⁴ Dalla fonte di Anna Perenna a Roma, IV sec. d.C. M. Piranomonte, *Anna Perenna, un contesto magico straordinario*, in M. Piranomonte; F. Marco Simón (eds.), *Contesti magici, Contextos Mágicos*, Roma 2012, 161-174, in particolare 172-173 fig. 35.

⁹⁵ Sepoltura di Aristion, Atene, 420-410 a.C. E. J. Håland, *Rituals of Death and Dying in Modern and Ancient Greece: Writing History from a Female Perspective*, Newcastle 2014, in particolare 315, fig. 38.



Fig. 35. Lamina di bronzo rettangolare (Alghero “La Purissima”). Foto A. La Fragola.

13. LA PRATICA ORACOLARE IN SARDEGNA

Sulla pratica oracolare in Sardegna, rimandiamo alle nostre recenti osservazioni⁹⁶. La divinazione assumeva in Sardegna diverse forme, e non certo solo quelle negromantiche. Era infatti operante il ricorso ad oracoli ufficiali di grande prestigio e notorietà in tutto l'impero⁹⁷, come, ad esempio, quello di Apollo Clario, come attesta un'iscrizione trovata tra le rovine della chiesetta di San Nicola in comune di San Pietro di Pula, proveniente dal tempio di Esculapio⁹⁸: *Dis deabusque / secundum interpreta/tionem oraculi Clarii / Apollinis* (Agli dèi e alle dee secondo l'interpretazione dell'oracolo di Apollo a Claro) (**Fig. 36**)⁹⁹.

La stessa epigrafe è ripetuta in molti altri luoghi dell'impero e risalirebbe all'età di Caracalla (agli anni 213-214), imperatore che, ammalato, chiese aiuto a varie divinità¹⁰⁰. L'iscrizione, dunque, sarebbe da interpretare «come risultato di una risposta che lo stesso imperatore aveva ricevuto dall'oracolo di Apollo Clario. Il dio avrebbe prescritto che lo si onorasse insieme a tutti gli dei e le dee in tutto l'impero»¹⁰¹.

⁹⁶ Mastino, Pinna, *Negromanzia ...* 41-83, da cui Pinna, *Il mondo magico isolano...*, 37-66. Sulla tematica specifica, numerose sono ora le novità, vd. *Santuarios oraculares, ritos y prácticas adivinatorias en la Hispania Antigua*, Santiago Montero Herrero, Jorge Garcia Cardiel (eds.), Madrid 2019.

⁹⁷ R. Bloch, *La divinazione nell'antichità*, Napoli 1995; I. Chirassi Colombo, T. Seppilli (eds.), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione, Atti del Convegno Internazionale di Studi, Macerata-Norcia 20-24 settembre 1994*, Pisa-Roma 1998; G. Sfameni Gasparro, *Oracoli, profeti, Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico* (Biblioteca di scienze religiose, 171), Roma 2002, 23 ss.; M. Monaca, *Prodigi e profezie nel mondo romano: peculiarità della rivelazione sibillina*, in AA.VV., *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico*, G. Sfameni Gasparro (ed.), Cosenza 2005, 311-346; M. Oria Segura, *Los oráculos en el mundo romano: caraterización arqueológica*, in *Profecía y adivinación en las religiones de la antigüedad*, Spal monografias, 24, E. Ferrer Albelda e A. Pereira Delgado (eds.), Sevilla 2017, 107-130.

⁹⁸ *ILSard.* I 42 = G. Sotgiu, *L'epigrafia latina in Sardegna dopo il C.I.L. X e l'E.E. VIII*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 11/1, Berlin-New York 1988 (= *ELSard.*), 558 A 42.

⁹⁹ Vd. Graf, *La magia ...* 161 e 89 per il percorso labirintico sotterraneo dell'oracolo.

¹⁰⁰ A. Mastino, *Le relazioni tra Africa e Sardegna in età romana*, “ASS”, XXXVIII, 1995, 70, con ampia bibliografia; nessun testo parrebbe attestato nel Mediterraneo Orientale.

¹⁰¹ Così secondo Sotgiu, *ELSard.*, 558 A 42. Per un inquadramento dell'iscrizione e per gli studi su di essa, cfr. G. Paci, *L'oracolo dell'Apollo Clario a Cosa*, in AA.VV., *Epigraphai. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, G. Paci (ed.), Tivoli 2000, 661-670 (per l'epigrafe sarda, 664).

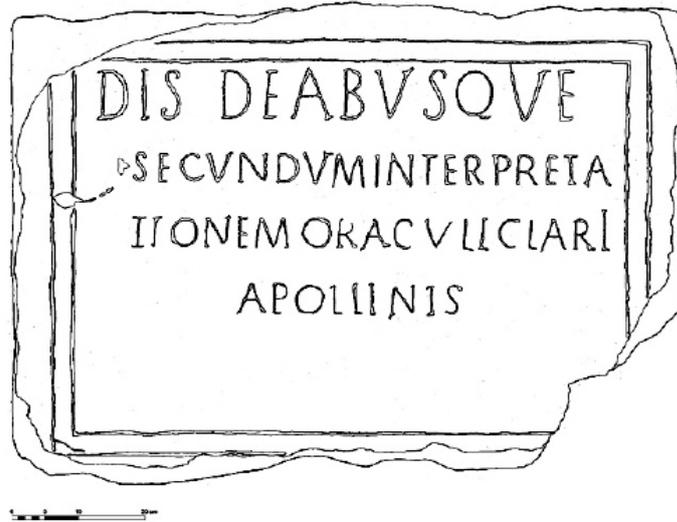


Fig. 36: Nora, *ILSard.* I 42.

La stessa epigrafe è ripetuta in molti altri luoghi dell'impero e risalirebbe all'età di Caracalla (agli anni 213-214), imperatore che, ammalato, chiese aiuto a varie divinità¹⁰². L'iscrizione, dunque, sarebbe da interpretare «come risultato di una risposta che lo stesso imperatore aveva ricevuto dall'oracolo di Apollo Clario. Il dio avrebbe prescritto che lo si onorasse insieme a tutti gli dei e le dee in tutto l'impero»¹⁰³. Questa tesi sulla direttiva unitaria emessa da Caracalla è quella generalmente accettata, anche se non da tutti. Per Robin Fox, ad esempio, poiché nessuno dei testi menziona l'imperatore o il suo benessere, e neppure, a suo dire, è accertato che le loro date fossero vicine, sarebbe preferibile intenderli come dediche formulate indipendentemente, dalla metà del secondo alla metà del terzo secolo d.C., o in risposta a una consultazione da parte del luogo interessato, o anche in seguito alla diffusione di responsi altrui. E se un motivo comune può essere individuato, esso potrebbe essere rappresentato dalla paura delle grandi pestilenze che minacciavano la vita delle città in quel periodo, per cui, «quando temevano la sventura o volevano conoscere la verità, gli uomini interpellavano Apollo in persona, dai confini della Scozia agli altipiani della Licia, dalla Sardegna [all']Africa»¹⁰⁴.

Erano presenti, e sono attestati da iscrizioni, collegi sacerdotali istituzionali (*aruspices*, *augures*) che interpretavano il volere degli dei attraverso i segni più diversi¹⁰⁵: un [*a*]ruspex è documentato a Cagliari¹⁰⁶, per non parlare degli *augures* di Carales e Turrus Libisonis¹⁰⁷; del resto abbiamo esplicita testimonianza dell'esistenza nella capitale della provincia, in età repubblicana, di *libri ad sacra populi pertinentes*, che sappiamo consultati a Carales nel 162 a.C. da Tiberio Sempronio

¹⁰² A. Mastino, *Le relazioni tra Africa e Sardegna in età romana*, "ASS", XXXVIII, 1995, 70, con ampia bibliografia; nessun testo parrebbe attestato nel Mediterraneo Orientale.

¹⁰³ Così secondo Sotgiu, *ELSard.*, 558 A 42. Per un inquadramento dell'iscrizione e per gli studi su di essa, cfr. G. Paci, *L'oracolo dell'Apollo Clario a Cosa*, in AA.VV., *Epigraphai. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, G. Paci (ed.), Tivoli 2000, 661-670 (per l'epigrafe sarda, 664).

¹⁰⁴ R. L. Fox, *Pagans and Christians*, London 1986, trad. it., *Pagani e cristiani*, Bari 1991, 202.

¹⁰⁵ Cfr. Agus, *Le pratiche divinatorie...*, 29-30.

¹⁰⁶ *CIL X 7607*.

¹⁰⁷ Carales: *CIL X 7600*; Turrus Libisonis: *CIL X 7953 = ILS 6766 = ELSard.* 665 C 104, vd. A. Mastino, *Popolazione e classi sociali a Turrus Libisonis: I legami con Ostia*, in A. Boninu, M. Le Glay, A. Mastino, *Turrus Libisonis colonia Iulia*, Sassari 1984, 87 nr. 1. Un altro augure a Turrus forse anche in *AE* 1988, 662.

Gracco¹⁰⁸, impegnato in una disputa politico-religiosa intorno alla *nostrorum augurum et Etruscorum haruspicum disciplina*¹⁰⁹.

Assieme a questi sistemi di divinazione e di divinazione oracolare riconosciuti ai massimi livelli nell'ecumene romana (che dimostrano come la Sardegna comunicasse con la cultura diffusa nell'impero), operavano localmente altri metodi divinatori, in particolare il rito ordalico-giudiziario legato alle acque prodigiose, che presenta, come spesso avviene in ambito rituale, una valenza polisemica, in quanto svolge una doppia funzione: divinatoria e terapeutica insieme. Le fonti calde e salutarie erano ben conosciute: pensiamo alle *Aquae Lesitanae* a San Saturnino di Benetutti sul fiume Tirso (vedi la *defixio* di Orosei), alle *Aquae Ypsitanae* di Fordongianus (ancora sul Tirso) con il santuario delle Ninfe e di Esculapio, alle *Aquae calidae Neapolitanorum*, alle altre sorgenti termominerali frequentate in età romana, da Casteldoria sul Coghinas ad Oddini di Orani-Orotelli sul Tirso¹¹⁰. Si riconosceva loro una notevole efficacia terapeutica ed in particolare le acque termominerali servivano per guarire le fratture delle ossa, per neutralizzare l'effetto del veleno del ragno detto "solifuga" e per guarire le malattie degli occhi; ma secondo Solino servivano anche come mezzo per scoprire i ladri, i *fures*, in occasione di un vero e proprio giudizio ordalico: costretti al giuramento sull'accusa di furto, se essi avevano giurato in modo falso dichiarandosi innocenti, al contatto con quelle acque diventavano ciechi, mentre la vista diventava più acuta se avevano giurato il vero¹¹¹. È stato più volte sostenuto che tali pratiche possono rimontare indietro nel tempo fino ad età preistorica ed essere localizzate presso i pozzi sacri dell'età nuragica¹¹².

Meno chiare, e forse di carattere leggendario – a seguire quanto scrive Aristotele –, le notizie relative al rito d'incubazione, che i Sardi avrebbero praticato presso le statue degli eroi, loro antenati¹¹³:

¹⁰⁸ Val. Max. I, 1, 4.

¹⁰⁹ Cic. *De nat. deor.*, II, 4, 10.

¹¹⁰ Vd. M. Bonello Lai, *Terme e acquedotti della Sardegna romana nella documentazione epigrafica*, in *La Sardegna nel mondo mediterraneo. Atti del terzo convegno internazionale di studi geografico-storici*, 6, Per una storia dell'acqua in Sardegna, Sassari 1990, 27 ss.; A. Ibba, *Le aquae calidae della Sardinia*, "Sylloge Epigraphica Barcinonensis (SEBarc)" XV, 2017, 47-68. In particolare per le *Aquae Ypsitanae*-Forum Traiani, cfr. R. Zucca, *Gli oppida e i popoli della Sardinia*, in Mastino, *Storia della Sardegna antica...*, 295 ss.; Id., *I culti pagani nelle civitates episcopali della Sardinia*, in AA. VV., *Insulae Christi ...* 49 ss.

¹¹¹ Sull'ordalia con le acque curative e miracolose, Solino, 4, 6-7; Prisciano 5, 466-469 nel V sec. d. C. scrive: «*Sardiniae post quam pelago circumflua tellus / fontibus e liquidis praebet miracula mundo, / qui sanant oculis aegros damnantque nefando / periuros furto, quos tacto flumine caecant*»; infine, Isidoro di Siviglia XIV, 6,40; cfr. M. Perra, *Sardó, Sardinia, Sardegna...*, III vol., 940-945; si può vedere anche D. Turchi, *Lo sciamanesimo in Sardegna*, Roma 2001, 194 ss. L'ordalia dell'acqua era presente anche in altri contesti (in particolare in Sicilia). Per queste comparazioni in ambiti extra-sardi, cfr. R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza 1912 (rist., Sassari 1980, con *Introduzione* di G. Lilliu), 97-137, con puntuali riferimenti alle fonti antiche. Per la Sicilia si veda N. Cusumano, *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, in «MYTHOS» 2, 1990, 9-186. Per l'individuazione di probabili continuità con la tradizione dei pozzi sacri di età nuragica, per tutti, vd. G. Anedda, *Pozzi sacri nuragici: Su putzu, Orroli*, Cagliari 1982.

¹¹² Vd. G. Lilliu, *La civiltà dei Sardi dal Paleolitico all'età dei nuraghi*, Torino 1988 (3° ediz.), 521 ss.

¹¹³ Aristotele, *Fis.*, IV, 11, 1, Nella traduzione di Luigi Ruggiu: «<Ma il tempo non è neppure senza mutamento. Quando infatti noi non mutiamo nella nostra coscienza, oppure, pur essendo mutati, ci rimane nascosta, a noi non sembra che il tempo sia passato. Allo stesso modo non sembra che il tempo sia trascorso neppure per coloro che, in Sardegna, secondo la leggenda [secondo quanto alcuni raccontano, *tois muthologouménois*] dormono presso le tombe degli eroi [in realtà: presso gli eroi, *parà tois erosin*]: essi infatti uniscono l'"ora" precedente con quello successivo, facendo di entrambi un unico istante, rimuovendo cioè, a causa dell'assenza di percezione [*dia ten anasthesian*], l'intervallo fra i due istanti. Così come, dunque, se l'"ora" non fosse diverso ma sempre identico e uno, non vi sarebbe tempo, del pari, se tale alterità ci rimane nascosta, non sembra che vi sia del tempo nell'intervallo tra i due. Se dunque la convinzione che non esiste tempo noi l'abbiamo quando non distinguiamo alcun mutamento, ma la coscienza sembra rimanere immutata in uno stesso istante indivisibile; mentre invece, quando percepiamo l'"ora" e lo determiniamo, allora diciamo che del tempo è trascorso; è allora evidente che non esiste tempo senza movimento e cambiamento. È chiaro pertanto che il tempo non è movimento, ma neppure è possibile senza il movimento>>, vd. Aristotele, *Fisica, Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati* di Luigi

un rito, il cui scopo sarebbe stato quello di guarire dalle malattie ed in particolare dagli incubi notturni, almeno secondo la versione di Tertulliano¹¹⁴, per il quale c'è un'unica tomba di un eroe in Sardegna *incubatores fani sui visionibus privantem*. Gli studiosi hanno pensato ad un collegamento con la tomba di Iolao, che in realtà sarebbe stato sepolto a Tebe¹¹⁵, ai Tespiadi figli di Eracle ed alle «tombe dei giganti»¹¹⁶: in particolare il collegamento con il mito dei Tespiadi è sostenuto esplicitamente da Simplicio nel VI secolo d.C., per il quale nove dei figli di Eracle sarebbero morti in Sardegna, mentre i loro corpi incorrotti li farebbero apparire come addormentati¹¹⁷. Affrontano la questione anche due commentatori di Aristotele: nel IV secolo Temistio parla dei Sardi che visitavano le salme degli eroi¹¹⁸, mentre nel VI secolo Filopono scrive che «certe persone afflitte da infermità se ne andavano [...] presso (le tombe de)gli eroi in Sardegna e si curavano. Costoro giacevano lì per cinque giorni, dopodiché, svegliandosi, ritenevano che il momento del risveglio fosse lo stesso in cui si erano adagiati accanto alle tombe»¹¹⁹. È fin qui sfuggito il fatto che Aristotele abbia scritto il IV libro della *Fisica* tra il 345 e il 344 a.C. a Mitilene nell'isola di Lesbo (alla vigilia della partenza per Pella alla corte di Filippo II), utilizzando con tutta probabilità documenti noti ad Ellanico di Mitilene (490-405 a.C.), che conosceva i Sardo-libici isolani celebri per il fatto che in viaggio usavano solo una κούλιξ e una μαχαῖρα (*FgrHist.* 90 F 103r; 4 F 67); originario di Lesbo era poi Teofrasto, successore di Aristotele (371-287 a.C.); quest'ultimo era particolarmente informato sulla Corsica di inizio IV secolo (Theophr., *CP*, 5.8.1). Insomma, a Mitilene è possibile che sia proseguita quella attenzione greca verso la Sardegna ben documentata tra gli Ioni già dal VI secolo, cioè prima della presunta distruzione delle statue di Mont'e Prama per volontà dei Cartaginesi di Tharros, almeno se seguiamo il filo rosso che parte da Biante di Priene e dal 546 a.C. nell'età di Ciro, quando nel Panionio il saggio arrivò ad esortare i Greci a salpare «tutti uniti in un'unica flotta» per raggiungere la Sardegna (considerata l'isola più grande del mondo) con lo scopo di mantenere la libertà e fondare un'unica città di tutti gli Ioni (Herod. I, 170,1).

In questo quadro può essere inserita anche la fragile indicazione di una iscrizione caralitana frammentaria, che ricorda una dedica effettuata *[ex] viso*, apparentemente a seguito delle istruzioni ricevute nel corso di un sogno notturno¹²⁰.

Troviamo qui un contatto con i morti, potenze sacre e risoltrici di crisi (le malattie), che si realizza attraverso la dimensione del sonno come momento di uscita dalla storia e di ingresso nel mondo della sacralità: il processo di destorificazione, che studiosi come Eliade e, in modo diverso, de

Ruggiu, testo greco a fronte, *Mimesis* 2007, 460; vd. il testo e la traduzione alle pp. 170-173. Vd. A. Mastino, *Aristotele e la natura del tempo: la pratica del sonno terapeutico davanti agli eroi della Sardegna*, in *Giornata di studio I riti della morte e del culto di Monte Prama – Cabras (Roma, 21 gennaio 2015), Atti dei Convegni Lincei*, M. Torelli (ed.), 303, Bardi Edizioni, Roma 2016, 151-178. Vd. L. Ruggiu, *Tempo, Coscienza e Essere nella filosofia di Aristotele, Saggio sulle origini del nichilismo*, Brescia 1970, 48-49.

¹¹⁴ Così nel testo di Tertulliano, *De anima*, 49, 2: «*Si enim Aristoteles heroem quendam Sardiniae notat, incubatores fani sui visionibus privantem, erit et hoc in daemonum libidinibus tam auferre somnia quam inferre*» (evidente l'interpretazione cristianizzata nel segno della demonizzazione delle pratiche religiose precristiane).

¹¹⁵ Per il rientro di Iolao in Grecia, Diod. Sic. IV, 30,3 e V, 15, 6. Per la tomba a Tebe, *ibid.*, IV, 24, 4: Eracle «fece fare un notevole recinto sacro a Iolao, suo nipote, che aveva partecipato alla spedizione, e per lui introdusse onori e sacrifici annuali, che si tributano ancora oggi».

¹¹⁶ Vd. A. Mastino, *I miti classici e l'isola felice*, in Logos perì tes Sardous. *Le fonti classiche e la Sardegna, Atti del convegno di studi, Lanusei 29 dicembre 1998*, R. Zucca (ed.), Roma 2004, 11 ss.

¹¹⁷ Simplicio, IV, 11.

¹¹⁸ Temistio, 11, 1.

¹¹⁹ Filopono, IV, 11.

¹²⁰ *CIL* X 7558.

Martino, pongono alla base dell'esperienza religiosa¹²¹, si afferma in modo vistoso, palese, in quanto il momento di contatto con quel numinoso che sono i morti si realizza tramite un rito che sospende il fluire storico: pare infatti che il tempo, scrive Aristotele, non sia trascorso affatto «per quegli uomini addormentati, in Sardegna, accanto agli eroi», in quanto essi accostano l'istante in cui si svegliano al momento in cui si sono addormentati, togliendo via tutto ciò che è intercorso¹²², proprio come se la storia fosse stata sospesa attraverso l'entrata nello spazio sacro del santuario e nel rapporto con ciò che è fuori dalla storia: i morti.

I momenti critici la cui soluzione si realizza nel rito incubatorio presso le statue (non le tombe) degli antenati non dovevano essere con ogni probabilità legati solo alla malattia di cui si chiedeva la guarigione, ma anche ad altre emergenze (rischi legati alle attività economiche e al mantenimento della coesione sociale). Pettazzoni, Lilliu, Lanternari ipotizzano una centralità del culto dei morti, degli antenati in età nuragica, attorno alle cosiddette “tombe dei giganti”, in cui il culto collettivo dei morti, in quanto entità potenti cui rivolgersi, presenta connessioni col culto della fertilità¹²³. Ma tale culto doveva anche servire a fronteggiare la potenziale crisi legata al rischio di dissoluzione dei quadri normativi su cui si reggeva la società, di cui erano garanti le generazioni passate: gli antenati. Il loro culto esercitava dunque la funzione sociale di mantenimento e perpetuazione delle regole da essi create, mantenute e trasmesse, su cui si reggeva il buon funzionamento della società. Il rischio di perdere questi valori coesivi si affrontava entrando in contatto con le entità fondanti quel complesso normativo, periodicamente riconfermato nel rito dell'incubazione.

È stato anche ben evidenziato come Aristotele non parli di “tombe” ma di “eroi” presso i quali si svolgeva il rito incubatorio: si è pensato alla sfilata di statue di Mont'e Prama-Cabras. Del resto il rito d'incubazione aveva spesso nel mondo antico valore non solo curativo ma anche divinatorio, in quanto al dio presso il cui tempio si dormiva si chiedevano in sogno indicazioni e guida per il futuro; e per questo si è pure pensato che tale rito sardo non fosse privo di quella finalità, che Erodoto aveva ad esempio attestato per un popolo dell'Africa, i Nasamoni, i quali «traggono gli auspici recandosi sui sepolcri dei loro antenati e ivi, dopo aver fatto preghiera, si addormentano: la visione che uno ha in sogno, è come un vaticinio»¹²⁴. Ma lo stesso avveniva in Grecia nel culto di Anfiarao: dopo avergli immolato un ariete, si stendeva a terra la sua pelle e ci si addormentava sopra, attendendo sogni rivelatori¹²⁵; e Pomponio Mela parla della tribù libica degli Augili, che consultano i loro morti dormendo sui loro sepolcri e chiedendo ad essi responsi attraverso i sogni¹²⁶. E ben

¹²¹ Si possono vedere su questo concetto dello storico delle religioni rumeno, M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Torino 2001 e *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma 1999. Molto diverso il concetto di “destorificazione” in Ernesto de Martino, che considera l'uscita dalla storia non come relazione ad un *quid* ontologicamente dato, un *supra* e un *prius* condizionante la storia stessa (così nell'antistoricismo di Eliade), ma come un dispositivo simbolico la cui genesi e le cui funzioni si ascrivono totalmente al piano storico e antropologico (l'uscita dalla storia come mezzo per recuperare la storicità e l'appartenza sociale allorché si rischia il blocco della presenza e dell'esserci a seguito di eventi non oltrepassabili se non sul piano del mito e del rito: la destorificazione rappresenta un dispositivo tecnico dell'*ethos* del trascendimento): E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 2007 (I ed., 1948), opera della quale è da vedere nella traduzione francese, *Le monde magique*, Sanofi-Synthelabo, Paris 1999, la ricca *Postface* di S. Mancini, 285-584; E. de Martino *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* (Introduzione e cura di C. Gallini), Torino 1977; Id. *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro* (Introduzione e cura di M. Massenzio), Lecce 1995.

¹²² Aristotele, *Fis.*, IV, 11, 1.

¹²³ Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna, ...*; V. Lanternari, *Preistoria e folklore. Tradizioni etnografiche e religiose della Sardegna*, Sassari 1984, dove in particolare son da vedere i saggi *Il culto dell'acqua*, 86 ss., *Il culto dei morti e della fecondità-fertilità*, 107 ss. e *Preistoria e folklore*, 154 ss.; G. Lilliu, *La civiltà dei Sardi*, Torino 1963, 338 ss. e Id., *Religione della Sardegna nuragica, Atti del Convegno di Studi Religiosi Sardi, Cagliari, 24-26 maggio 1962*, Padova 1963, 3-14.

¹²⁴ Erodoto, IV, 172, trad. di L. Annibaletto (Erodoto, *Le storie*, Milano 1982).

¹²⁵ Pausania, IV, 34,5.

¹²⁶ Pomponio Mela, I, 46.

conosciuta è la duplice funzione nei riti incubatori presso i templi di Esculapio¹²⁷, che peraltro godeva, come Esculapio-Eshmun-Merre, di un suo specifico culto anche in Sardegna¹²⁸. A Nora abbiamo una statua votiva, in terracotta, che riproduce un dormiente nel rito dell'incubazione avvolto dal serpente, simbolo di Esculapio (Fig. 37)¹²⁹; e probabilmente proprio nell'area del suo tempio è stato rinvenuto un frammento di lastra marmorea in cui si trova, a evidenziare la funzione divinatrice del dio guaritore (se davvero si tratta di Esculapio), proprio il responso di un *deus maximus ex sorte* (cioè mediante l'estrazione di una tessera inscritta, di una *sors*), risalente al regno congiunto di Settimio Severo, Caracalla e Geta, con una dedica effettuata in conformità all'oracolo, forse dei procuratori Marco Domizio Tertullo o Quinto Gabinio Barbaro¹³⁰.



Fig. 37: Nora, tempio di Esculapio, dormiente.

In età imperiale, una conferma della rilevanza attribuita al rapporto con i morti riscontriamo in un'epigrafe (scoperta in un plinto di una base di colonna a Sanluri) che nomina una poco nota divinità legata al rapporto coi morti, che Varrone richiama a proposito delle arcaiche formule degli *Indigitamenta: Viduus*, alla quale un liberto del municipio di Cagliari, *Lucius Iulius Felicio* pone una dedica in occasione dell'ampliamento dell'area sacra del dio: *Viduo loc(um) ampliavit v(oti) c(ompos) l(ibens) m(erito)* (Fig. 38)¹³¹.

¹²⁷ Cfr. H.J. Rose, voce *Divination (Greek)*, in J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York 1971, 798; Bloch, *La divinazione nell'antichità...*, 19 ss.; Ferguson, *Le religioni nell'impero romano ...*, 98 ss., 165. Sul rapporto fra sogni e terapie e sui riti d'incubazione, in particolare nei templi di Esculapio, si veda P. Cox Miller, *Dreams in late Antiquity. Studies in Imagination of a Culture*, Princeton University Press, 1994, trad. it., *I sogni nella tarda antichità*, Roma 2004, cap. IV ("Sogni e terapie"), 119-137.

¹²⁸ *CIL* X 7856 = I² 2226 (p. 1096) = *IG* XIV 608 = *IGRRP* I 511 = *ILLRP* 41 = *CIS* I, 1, 143 = EDCS-22500036; vd. P. Ruggeri, in Mastino, *Storia della Sardegna antica...*, 414-415. Sull'identificazione di Eshmun con Esculapio, cfr. ad es. Ferguson, *Le religioni nell'impero romano ...* 196.

¹²⁹ Cfr. G. Pesce, *Sardegna punica*, Nuoro 2001, 241 sg.; Cox Miller, *Dreams in late Antiquity...* 123-124.

¹³⁰ [--- in honorem domus ?] divinae [---]/[---ex sorte dei ma[ximi---]/[---]VODIN(---)STA +[---]/ [---] proc(urator) Aug(ustorum trium) prae[fectus] prov(inciae) Sard(iniae)] fecit dedi[cavitque]: G. Sotgiu, *Nuove iscrizioni inedite sarde*, in "Annali della Facoltà di Lettere, Filosofia e Magistero dell'Università di Cagliari", XXXII, 1969, 7-9, nr. 2a = *AE* 1971, 122 = *ELSard.* 584 B19. Cfr. Agus, *Le pratiche divinatorie...*, 30 e n. 9.

¹³¹ *CIL* X 7844, cfr. Ruggeri, in Mastino, *Storia della Sardegna antica...*, 419; Eadem, *Un arcaico culto funerario in Sardegna: la dedica al dio Viduus al margine del territorio del municipio di Karales*, in Antiquitas, *Scritti di Storia antica in onore di Salvatore Alessandri* Marco Lombado e Cesare Marangio (eds.), Lecce 2011, 293-303.



Fig. 38: Sanluri, CIL X 7844.

Si tratta di un *hapax* epigrafico, che documenta nell'isola il culto riservato a un dio il cui compito, in base a quanto scrivono Varrone, Tertulliano e Cipriano, era quello di presiedere al distacco dell'anima dal corpo, cioè al momento di margine che segna il passaggio dalla vita alla morte¹³².

Il ricorso ai morti per conoscere il futuro rappresenta una tradizione che continuerà nel tempo e della quale abbiamo numerose attestazioni scritte in epoca moderna – attraverso, per esempio, i documenti inquisitoriali¹³³ –, e anche in ambito folklorico¹³⁴.

14. GLI ANATEMI: *ABRAXAS*

Questa storia prosegue in Sardegna in epoca tardo antica e medioevale. È il caso delle maledizioni contro i violatori di tombe. Si tratta di formule magiche, di larga diffusione nel mondo antico¹³⁵, assimilabili in qualche misura al *maleficium*, nell'augurio di gravi disgrazie ad ogni futuro possibile oltraggiatore. Dobbiamo richiamare le maledizioni evocate per chi violerà la tomba di *Lellus* a Cagliari: *habeat partem cum (Iuda et lebra ?) Gezi qui istum locum boluerit biolare*¹³⁶. Un testo analogo si legge su un'epigrafe rinvenuta a Santu Iorgi di Cabras: *si [quis] (h)anc sepultu[ram] ebertere bolu[erit] (h)abeat parte(m) c[um] Iuda et lebra[m] G(iezi)*¹³⁷. Un interesse estremo hanno

¹³² R.E., voce *Viduus*, G. Radke (ed.), dove si cita anche l'iscrizione del plinto di Sanluri; così in *Oxford Latin Dictionary*: «*Viduus*, i, m.: (see quot.) ~ us (i. e. a god) qui animam corpore viduet VAR. *gram.* 183; Tertull. *Ad Nat.* II, 15». Su *Viduus* si veda M. Perfigli, *Indigitamenta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pisa 2004, 34-35, 193 n, 195 n. Sui riti di passaggio, si veda il classico A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Torino 1981 (orig. 1909). Vd. inoltre F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal Rodríguez (eds.), *Formae Mortis: el tránsito de la vida a la muerte en las sociedades antiguas*. Instrumenta 30, Barcelona 2009, *passim*.

¹³³ Numerosi casi di divinazione attraverso il ricorso ai morti, inseriti dagli inquisitori nella categoria della "negromanzia", abbiamo trovato nei processi dell'Inquisizione spagnola in Sardegna. Il tema meriterebbe una ricerca mirata. Cfr., per un primo approccio, T. Pinna, *Storia di una strega. L'Inquisizione in Sardegna. Il processo di Julia Carta*, Sassari 2000, 141, *passim* (ora anche in traduzione spagnola: *La inquisición en Cederña, El proceso de Julia Carta*, Enrique Gracia Bondia (ed.) (Zaragoza 2019).

¹³⁴ Ricordiamo soltanto *sos bide-mortos* barbaricini, e non solo barbaricini (per cui cfr. R. Marchi, *La sibilla barbaricina*, Nuoro 2006, 159 ss.) e la figura di una donna di Urzulei (Peppa Rita, di cui ancor oggi è vivo il ricordo) che nella prima metà del secolo scorso indovinava il futuro attraverso tre spiriti che la invasavano: quelli di un prete, di un medico e del bandito Samuele Stochino: T. Pinna, *I morti e i santi. Reinterpretazioni popolari e repressione inquisitoriale*, in «Quaderni Bolotanesi» 32, 2007, 187.

¹³⁵ Si veda, ad esempio, Mazza, *Le formule di maledizione...*, 19-30.

¹³⁶ CIL X 1276*, cfr. ora Mureddu, Salvi, Stefani, Sancti innumerabiles ... 76 e 112 n. 83.

¹³⁷ Cfr. R. Zucca, *Le formule deprecatorie nell'epigrafia cristiana in Sardegna*, in *Le sepolture in Sardegna dal IV al VII secolo*, IV Convegno sull'Archeologia Tardoromana e Medioevale (Cuglieri, 27-28 giugno 1987), Oristano 1990, 211-214; Mastino, *La Sardegna cristiana...*, 263-307. Vedi ancora per la Sardegna, ma probabilmente falsa, CIL X 1449*, per la

gli anatemi, che minacciano la vendetta del Signore nel giorno del giudizio, come quelli di un epitafio frammentario di Porto Torres: *[coniuro per diem tremendam ?] iudicii [--- et] nullus aude[at mole] = stare ossa m[ea]*¹³⁸, dove appare evidente un contatto con l'adiuro di molte *defixiones*, soprattutto a Cartagine e nel Nord Africa ma non solo (Fig. 39).

Più sicuro è l'ἀνάθεμα τόν ἀγῆον τρηκοσέων ἐξήκοντα πέντε πατέρον, cioè l'anatema dei 365 padri, probabilmente i padri conciliari riuniti a Nicea da Costantino Magno nel 325, che compare sul sarcofago della monaca Γρεκά, datato dal Ferrua alla fine del V o al VI secolo (Fig. 40)¹³⁹. Il numero dei padri conciliari viene invocato per maledire i violatori della cassa (λάρναξ), il sarcofago della monaca. È fondamentale ricordare che il numero dei padri conciliari di Nicea in nome dei quali si effettuavano veri e propri anatemi era 318 e non 365¹⁴⁰. Molto innovativa è ora la posizione di Rossana Martorelli, che riprende tutta la questione e colloca l'iscrizione in piena età bizantina, con riferimento al secondo concilio di Nicea del 787 (Papa Adriano I): ne viene comunque sottolineato il carattere di “difesa del sepolcro” per un'iscrizione che andrebbe allora almeno alla fine dell'VIII secolo; dovremmo forse escludere che si trattasse di una monaca, ipotizzando per la defunta una posizione di alto rango all'interno della comunità caralitana¹⁴¹. Non è stato fin qui osservato, neppure negli ultimi studi, che l'invocazione del numerale 365 è la trascrizione con numerali greci del nome del demone *Abraxas*, come nelle celebri *defixiones* del santuario di Anna Perenna a Roma, dove si augura la morte nel fuoco: *Abraxas* trasmette un comando alle Ninfe della sorgente, per una punizione o un danno fisico alla vittima, che deve essere definitivamente perduta¹⁴². Altre invocazioni ad *Abraxas* tornano ad es. nelle *defixiones* di Donji Lapac in Croazia¹⁴³ o di Carnuntum in Pannonia Superior¹⁴⁴. Infine su gemma. Tra le *defixiones* danubiane ricorderei quelle di Aquincum recentemente studiate da A. Barta, G. Lassányi¹⁴⁵, di Abusina in Rezia (B. Steidl)¹⁴⁶, di

sepoltura di *Peon Geta senex: si quis ipsum vexaverit ultor erit Deus Israel in saeculum*, un'espressione che potrebbe portarci ad un ambito ebraico (cfr. P. Ruggeri, D. Sanna, *L'epigrafia paleocristiana della Sardegna: Theodor Mommsen e la condanna delle "falsae"*, «Sacer, Bollettino della Associazione Storica Sassarese», 5, 1998, 70 sg.). Un formulario analogo è ampiamente attestato anche fuori dalla Sardegna: R. PALMIERI, *Ricognizione epigrafica a Teanum Sidicinum*, in «Sesta miscellanea greca e romana dell'Istituto italiano per la storia antica», Roma 1978, 516 sg. nr.6: *hic requisci[t ---]rie homo bon[us---]... et qui hunc lo[rum ---] habe[at] parte(m) cum [---]*).

¹³⁸ *LCV* 3866, 3869 = *ILSard.* I 302-303 = *ELSard.* 574 A 302-303 = A. M. Corda, *Le iscrizioni cristiane della Sardegna*, Città del Vaticano 1999, 211 sg., *TUR018*, riedita in A. Mastino, *L'indizione in due iscrizioni cristiane dalla Sardegna vandala o bizantina*, in *Epigraphai, Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, G.F. Paci (ed.), Tivoli 2000, 595-611 (Fig. 39). Conosciamo molti altri casi: Diehl 3866 nota = *ICaRoma* 120 = Carletti 2008, 120 (VI secolo, Roma), con l'anatema di Giuda, a proposito dell'epitafio dell'Abbatissa *Gratiosa: coniuro per Patrem et Filium et Spiritum S(an)c(tu)m et diem tremendam iudicii et nullus praesumat locum istum ubi requiesco violare*. In Sardegna, si può rimandare tra le c.d. *falsae*, all'anatema bilingue, forse a difesa di un sepolcro contro eventuali violatori, con acrostico in latino, *seculorum*, e testo quasi interamente in greco (*CIL* X 1423*).

¹³⁹ *ELSard.* 648 s. B 175, cfr. Pani Ermini, Marinone, *Museo Archeologico di Cagliari ...* 50 nr. 81; vd. soprattutto A. Ferrua, *Un'iscrizione greca medioevale in Sardegna*, “*Epigraphica*”, XVIII, 1956, 94 ss.; Id., *Gli anatemi dei padri di Nicea*, “*La Civiltà Cattolica*”, CVIII, 4, 1957, 383 ss.; vd. anche *SEG* 38, 1988, 295 nr. 982.

¹⁴⁰ G.L. Dossetti, *Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. Edizione critica*, Roma 1967, 241.

¹⁴¹ R. Martorelli, *L'epigrafe di Grecà. Nuove ipotesi di lettura nel contesto della Cagliari bizantina*, in *Studi in memoria di Giuseppe Roma* (Ricerche, 26, Collana del Dipartimento di studi umanistici, Sezione di archeologia, storia dell'arte e del patrimonio culturale), A. Coscarella (ed.), Reggio Calabria 2019, 129-143: la traduzione potrebbe essere resa in questo modo: <<Ricordati Signore del monumento (sepolcro) della tua serva Grecà. Amen. Nell'anatema dei santi 365 Padri incorrerà chiunque aprirà questa cassa, perché qui <non c'è> né oro né argento>>.

¹⁴² R. Friggeri, M.G. Granino Cecere, L. Gregori (eds.), *Terme di Diocleziano...1*, 630 = *SEBarc-10*, 30 = *AE* 2010, 220 = *EDCS-59400082*: [---] / c[o]ndo [---]nta [---] in[c]umbite u[---] / in foco [---]i [p]enuar[---] ut p(er)eat in die/bus vir[---] imp(er)at vobis Abrax[as ---] / exi e[---] e[um] sau[cies(?) ---]iacbebrarum Solomon / [-----] / [---]u imperat tibi / abl[at]anabla [---]ia [h]oc p(re)cor vestra(m) virtu[tem] [---] ut eum [pe]ssime p(er)datis iam iam / cit[o---].

¹⁴³ *CIL* III, 10188,29, *EDCS-31300507*: *Iao Adonis Abraxas*.

¹⁴⁴ *AEA* 2010, 30, *EDCS-51100449*: *Abraxas*.

¹⁴⁵ *AE* 2009, 1169.

¹⁴⁶ *AE* 2011, 860.

Apulum in Dacia (G.V. Bounegru, G. Németh, S. Nemeti)¹⁴⁷. I nostri amici F. Marco Simón, I. Rodà De Llanza hanno effettuato una revisione di una complessa *defixio* proveniente da Sisak in Pannonia Superiore, riferibile all'età di Traiano, dove si invoca il dio-fiume *Savus*, assieme a *Muta Tagita*, certamente la più nota Tacita Muta della tradizione laziale, con l'invito a ridurre al silenzio gli avversari odiati¹⁴⁸, il che richiama l'espressione *adligo* della nostra *defixio* olbiense.

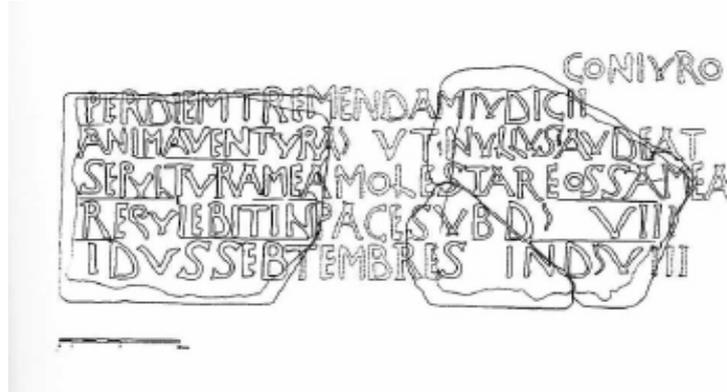


Fig. 39: Porto Torres, *ILSard.* I 302-303.



Fig. 40: Cagliari, *ELSard.* 648 s. B 175.

Ad una categoria specifica appartengono le gemme inscritte, in particolare quelle magiche che si datano nel momento di transizione dal paganesimo al cristianesimo: un primo elenco nell'Ottocento risale a Giovanni Spano¹⁴⁹. Ciò in particolare a Cornus (oltre che a Suelli e Tharros), località che ci è nota per il ritrovamento di un “talismano in piombo” con due fori per portarlo appeso, quadrato, scritto da entrambe le parti: su un lato erano dei numeri separati da linee come una tavola pitagorica; dall'altro tante divisioni con croci e voci senza senso, fra cui si distinguevano le

¹⁴⁷ *AE* 2013, 1308. Vd. A. Mastino, *L'Epigrafia latina nelle province danubiane negli ultimi 15 anni (2000-2015)*, Vienna, 10 novembre 2015, 3rd International Conference on Roman Danubian Provinces, in c.d.s.

¹⁴⁸ *AE* 2008, 1080.

¹⁴⁹ G. Spano, *Glittica sarda ossia rivista delle pietre incise trovate in Sardegna*, “Bullettino archeologico sardo”, II, 1851, 104-109; vd. ora Agus, *Le pratiche divinatorie ...*, 29-36.

parole TIRTEL ASBOGA ELOIM SABAOTH BONI; analoghi ritrovamenti nella vicina Tharros¹⁵⁰. Secondo Giovanni Spano, Annarita Agus e Raimondo Zucca nelle collezioni da Cornus e da Tharros e in particolare nella collezione Pischedda (poi confluite nell'Antiquarium Arborensis) tornavano i richiami ad *Abraxas* in Sardegna, in particolare in alcune gemme magiche¹⁵¹: abbiamo attentamente sfogliato gli inventari originali delle collezioni, fornitici gentilmente da Raimondo Zucca, ma senza successo. Le gemme che ci interessano sarebbero state rubate nel furto dell'11 settembre 1966¹⁵². Si aggiungano da ultimo gli inventari relativi agli scavi degli anni '80 e '90 a cura di Amante Simoni e Rossana Martorelli¹⁵³. Proprio a Cornus, in località Sisiddu si segnala ora la gemma che nel V secolo invoca un aiuto divino per la salvezza per una persona cara¹⁵⁴. Si tratta di un testo greco inciso sulle due facce di una gemma in cornalina color arancio ovale rinvenuta negli anni '90, con una serie di invocazioni al Cristo discendente di Abramo e alle potenze angeliche, <<che autorizzano ad individuare il carattere e la destinazione magica del manufatto>>¹⁵⁵. Significativa l'invocazione di Salamàza, interpretata già da Bonner con riferimento al mitraismo¹⁵⁶, poi a Helios assimilato a Cristo. Seguono Elohim e l'arcangelo Gabriele. Sulla seconda faccia un arcano testo psefico coi numeri 2944 sulla prima linea e 136 sulla seconda (3080 in totale), elementi che richiamano la cabala ebraica e comunque testimoniano un'origine giudaica. Si tratterebbe per Rossana Martorelli di un'espressione culturale di ambito "sincretistico", nel quale sono più rilevanti gli elementi desunti dalla religione giudeo-cristiana, che impediscono <<di annoverare il manufatto come un prodotto commissionato o destinato ai membri aderenti allo gnosticismo>> (Figg. 41-42)¹⁵⁷.

¹⁵⁰ G. Spano, *Abraxi sardi o pietre gnostiche*, in "Buletino Archeologico Sardo", VII, 1861, 92.

¹⁵¹ *Ibid.*, 91; Agus, *Le pratiche divinatorie ...*, 31.

¹⁵² Su *Abraxas*, vd. S. Montero, S. Perea Yébez, *Romana Religio / Religio Romanorum. Diccionario Bibliográfico de Religión Romana*, s.v. *Abraxas*; H. Leclercq, *Abraxas, Dict. Arch. Chrétienne et de liturgie*, I, 1924, 127-155; W. Völker, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932, 45; A.A. Barb, *Abraxas Studien, Hommages W. Deonna*, Bruxelles 1957, 67-86; C. Bonner, *Studies in classical Amulets*, 1950, 123-316; L. Janssens, *L'apport de perse aux études néroniennes: Abraxas, le dieu de Néron*, "Neronia" 1977, II, Clermont-Ferrand 1982, 191-222; M. Le Glay, *Abraxas, LIMC*, I, 1981, 2-7; T. Dimitrijevic, *Pièce de plomb gnostique Abraxas*, "CN", 99, 481-483; R. Merkelbach, M. Totti, *Abraxas, Ausgewählte Papyri Religiösen und Magischen Inhalts*, I, Köln 1990; H. Harrauer, J. Chehade, *Soubrom, Abrasax, Jahwe u.a. Syrien*, "Tyche", 7, 1992, 39-44; F. Marco, *Abraxas. Magia y religión en la Hispania tardoantigua*, in J. Alvar et alii (ed.), *Héroes, Semidioses y Daimones*, Madrid 1992, 485-510; M.M. González, M.L. Prieto, *Ein Abrasax-Ring aus "La Olmedo" (Spanien)*, "ZPE", 97, 1993, 130; L. Janssens, *La fausse énigme de l'abracadabra. Le medicine mystique du culte d'Abrasax*, "Helmantica" 1994, 451 ss.; P. WITTS, *Interpreting the Branding 'Abbraxas' Mosaic*, "Britannia" 25, 1994, 111-112; La Fragola, *Tra superstizione e speranza...*, 299; Marco Simón, *Los contextos de la magia en el imperio romano...*, 11 ss.

¹⁵³ R. Martorelli, C. Amante Simoni, *I corredi funerari e la suppellettile metallica. Cultura, materiali e fasi storiche del complesso archeologico di Cornus, primi risultati di una ricerca*, in *L'archeologia Romana e altomedievale nell'Oristanese* = Atti del Convegno di Cuglieri (22-23 giugno 1984) = Mediterraneo tardo antico e medievale. Scavi e ricerche, 3, Taranto 1986, 166-167; R. Martorelli, *I materiali metallici e gli oggetti di corredo*, in A. M. Giuntella (ed.), *Cornus, I,2, L'area cimiteriale orientale, i materiali*, = Mediterraneo tardo antico e medievale, Scavi e ricerche, 13,2, Oristano 2000, 36-37.

¹⁵⁴ R. Martorelli, *Una "gemma gnostica" dal territorio di Cornus*, "Aristeo" I, 2004, 243-262; *AE* 2005, 687.

¹⁵⁵ Martorelli, *Una "gemma gnostica"...*, 247.

¹⁵⁶ C. Bonner, *Studia in magical Amulets chiefly graeco-egyptian*, Ann Arbr 1950, 33.

¹⁵⁷ Martorelli, *Una "gemma gnostica"...*, 253.

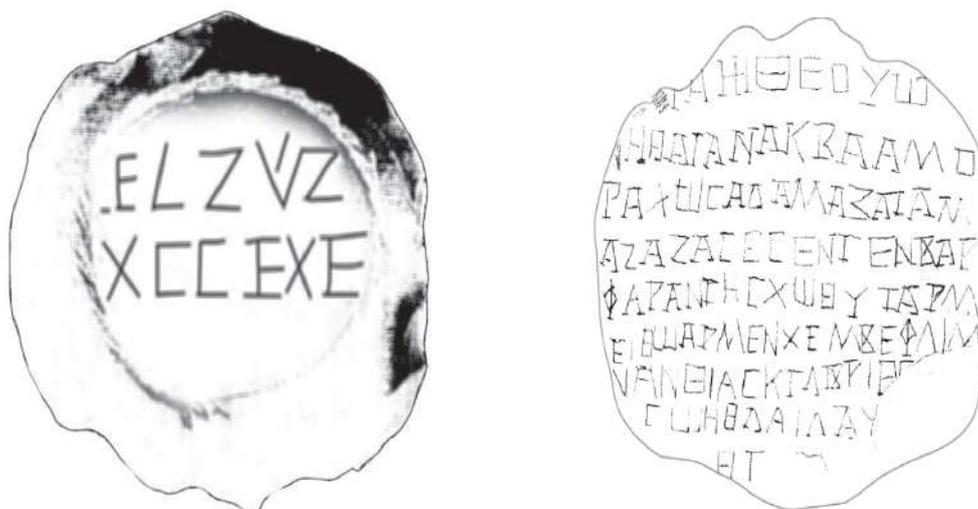


Fig. 41-42: Cornus AE 2005, 687 (Martorelli).

15. IL CULTO DEI MORTI

Resta da dire del contatto tra mondo dei vivi e mondo dei morti secondo la cultura popolare che conosciamo nella Sardegna romana.

Il governatore della Sardegna Flavio Massimino, noto sui miliari di Olbia e Valentia (**Fig. 43**)¹⁵⁸, è ricordato da Ammiano Marcellino¹⁵⁹, che ricostruisce una carriera fortunata nell'età dei Flavi Valentiniano I, Valente e Graziano, per un funzionario appartenente ad una famiglia di recentissima romanizzazione. Massimino era nato a *Sopianae* una città della Valeria (Fünfkirchen, oggi Pécs in Ungheria)¹⁶⁰: egli apparteneva al popolo dei Carpi, trasferiti in Pannonia da Diocleziano negli anni novanta del III secolo. Suo padre era arrivato ad essere archivista nell'ufficio del governatore, *tabularius praesidialis officii* probabilmente nell'età di Costanzo II, quando Massimino aveva potuto studiare le arti liberali ed iniziare a svolgere una carriera di avvocato, senza distinguersi troppo (*post mediocre studium liberalium doctrinarum defensionemque causarum ignobilem*), ma stringendo una saldissima amicizia (*sodalis et contogatus*) con quel *Festinus* di Trento che, pur provenendo da una famiglia di bassissima condizione, *ultimi sanguinis et ignoti*¹⁶¹, sarebbe arrivato a governare la Siria. *Maximinus*, ancora in condizione di *vir egregius*, secondo Jones, Martindale e Morris¹⁶² avrebbe iniziato la sua carriera dopo la morte di Giuliano, nel primo o secondo anno di Valentiniano e Valente governando col titolo di *praeses* la Corsica e successivamente la Sardegna per tre anni e giungendo al culmine della carriera nel 371 fino al prestigiosissimo incarico di prefetto del pretorio per le Gallie, con l'improvvisa disgrazia e condanna a morte nel 376 per volontà di Graziano¹⁶³. Per circa 12

¹⁵⁸ *EE* VIII 781 a-b, Sbrangatu (Olbia); *CIL* X 8026 (Santa Maria di Valenza, Nuragus).

¹⁵⁹ Ammiano Marcellino, *Storie*, XXVIII 1, 7.

¹⁶⁰ *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, ed. R.A. Talbert, I, Princeton-Oxford 2000, 296.

¹⁶¹ Ammiano Marcellino, *Storie*, XXIX 2, 23.

¹⁶² Cfr. *PLRE*, I, 577 sg., Maximinus 7.

¹⁶³ Massimino fu prefetto di Roma nel 370-371 e dal 371 prefetto delle Gallie fino al 376, quando fu giustiziato (Ammiano Marcellino, XXVIII, 1, 57: «*Maximinus sub Gratiano intoleranter se efferens damnatorio iugulatus est ferro*»; Simmaco, *Ep.* X, 2, a Graziano, nel 376: «*Ferox ille Maximinus [...] poena capitali exitia cunctorum lacrimas expiavit*»): v. Ammiano Marcellino, XXVIII 1, 6-7, 41; XXX 3, 12 e *passim*. Cfr. *PLRE*, I, *loc. cit.*

anni il nostro fu tra i protagonisti sulla scena politica e tra i funzionari più vicini all'imperatore: dopo aver ricoperto l'incarico di *praeses Sardiniae*, con un potere che potrebbe in realtà esser stato contemporaneamente esercitato anche sulla Corsica, il nostro fu ammesso all'ordine senatorio e il 17 novembre 366 compare come *corrector Tusciae* in una costituzione del *Codex Theodosianus*¹⁶⁴; senza lasciare quest'incarico, in attesa che arrivasse il successore, fu poi dal 368 *praefectus annonae* fino al 370, iniziando allora a mostrare il suo vero carattere in una serie di processi antimagici.

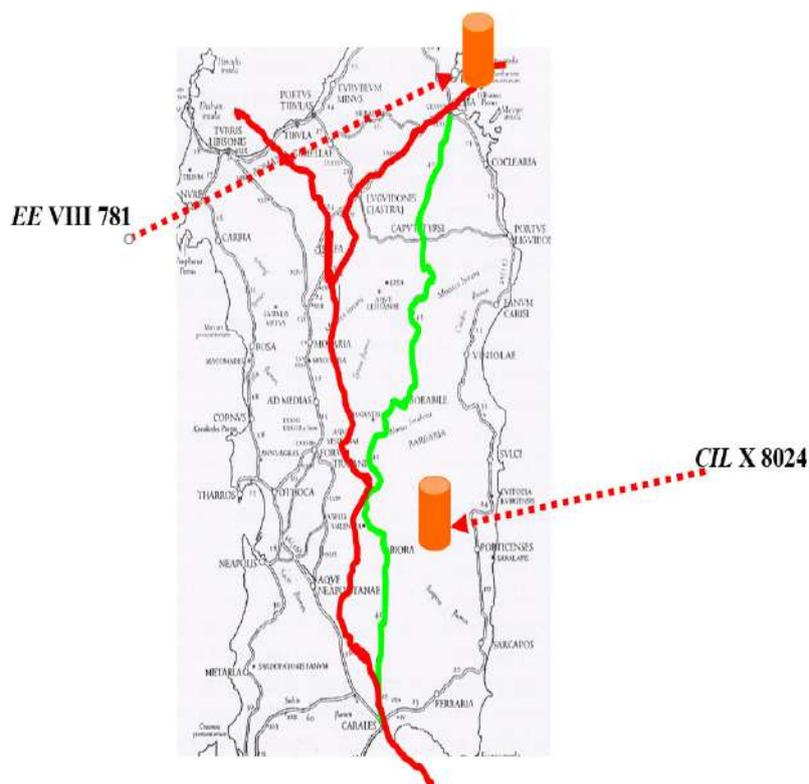


Fig. 43: Il preside Flavio Massimino nei milieri di Sbrangatu (Olbia) e Valentia, EE VIII 781 e CIL X 8026.

Un passo del 28° libro delle *Storie* di Ammiano Marcellino parla dell'amicizia di Massimino con un Sardo che possedeva particolari competenze d'ordine magico, originario a quanto sostiene Camillo Bellieni delle montagne della *Barbaria* sarda¹⁶⁵, un vero e proprio "stregone" che non avrebbe "stimolato i suoi malefici impulsi", ma anzi avrebbe "cercato di raffrenare le passioni" di un personaggio che Ammiano rappresenta come "una belva assetata di sangue"¹⁶⁶. Massimino doveva averlo incontrato in Sardegna¹⁶⁷, negli anni in cui, durante il regno di Valentiniano, governò l'isola, fra il 364 e il 366: nell'occasione si occupò del rifacimento della strada direttissima che collegava Olbia con Carales passando per Sorabile (dunque sul versante occidentale del Gennargentu). Lo portò

¹⁶⁴ *C. Th.* IX 1, 8 (cfr. ediz. P. Krüger, *Codex Theodosianus*, Berolini 1923). Erroneamente la costituzione è riferita al 365 da E. Pais, *Storia della Sardegna e della Corsica durante il dominio romano*, a cura di A. Mastino, Nuoro 1999 (prima edizione Roma 1923), II, 26 e sg. n. 51 e da C. Bellieni, *La Sardegna e i Sardi nella civiltà del mondo antico*, Edizioni della Fondazione Il Nuraghe, vol. II, Cagliari 1931, 186.

¹⁶⁵ Bellieni, *ibid.*, II, 186.

¹⁶⁶ *Ibid.*, II, 187.

¹⁶⁷ Anche se il testo non è chiarissimo al riguardo, perché ricorda l'*homo Sardus* non quando scrive di Massimino come governatore della Sardegna (XXVIII, 1, 6), ma dopo che egli era arrivato a Roma come prefetto dell'annona (XXVIII, 1, 7). Solo allora ricorda che Massimino aveva incontrato un sardo (*nanctus hominem Sardum*).

con sé anche nella Tuscia, quando ne divenne governatore nel 366, e infine a Roma, dove era stato nominato prefetto dell'annona, carica che ricoprì nel biennio 368-370¹⁶⁸. Proprio a Roma si ebbe una svolta, quando Massimino giunse ad uccidere con l'inganno, *per dolosas fallacias*, il suo amico sardo.

Ma seguiamo il testo Ammiano, dove parla dei comportamenti di Massimino una volta divenuto amministratore dell'annona a Roma:

«All'inizio procedette con prudenza, per tre motivi. In primo luogo perché gli risuonavano all'orecchio le parole pronunciate dal padre, assai esperto nell'interpretazione del volo degli uccelli e del loro canto, il quale gli aveva predetto che sarebbe salito ad altissime cariche, ma sarebbe perito sotto il ferro del carnefice. In secondo luogo – e questo è quanto soprattutto ci interessa – perché aveva incontrato un sardo (*hominem Sardum*), che poi egli aveva ucciso, a quanto si diceva, con inganni, molto esperto nell'evocare anime malefiche di trapassati e nel richiedere presagi agli spiriti (*eliciendi animulas noxias et praesagia sollicitare larvarum perquam gnarum*); finché costui restò in vita, Massimino, temendo di essere tradito, si mostrò mite e condiscente. In terzo luogo perché, strisciando come un serpente sotterraneo in luoghi piuttosto bassi, non poteva ancora suscitare maggiori motivi di lutti»¹⁶⁹.

Ma la possibilità di acquisire maggior potere e di elevarsi a posizioni più elevate si presentò in occasione di un'accusa di *veneficium*: Chilone e la moglie Massima chiesero al prefetto dell'Urbe Olibrio di arrestare i sospettati. Ma poiché Olibrio manifestava incertezze nella conduzione del processo a causa delle precarie condizioni di salute che ne limitavano l'efficienza operativa, i denunciati chiesero e ottennero che il processo fosse affidato al prefetto dell'annona, che era appunto Massimino. Costui ebbe allora modo di esprimere tutta la sua ferocia (secondo le parole dello storico); ferocia che manifestò in seguito in tutta una serie di altri processi per veneficio, per adulterio, e soprattutto per pratiche magiche, attraverso i quali (col consenso di Valentiniano I, cui aveva scritto per denunciare i vizi della città ricevendo poteri eccezionali)¹⁷⁰ ebbe modo di colpire soprattutto il ceto dell'aristocrazia senatoria. È a questo punto che Massimino finì per liberarsi del mago sardo, e da utilizzatore di maghi iniziò a presentarsi come loro persecutore.

La notizia di Ammiano, nella sua essenziale semplicità, ha la forza documentaria e il realismo di una scarna nota di campo, e si configura come preziosa attestazione dell'operatività in Sardegna dell'agire magico. Essa ci dice che la cultura isolana esprimeva sicuramente specialisti del sacro maturati nel contesto locale e inquadrabili nella categoria del negromante, dell'indovino e dello stregone malefico.

Sul mondo magico della Sardegna antica le fonti sono avare di notizie o, quando ne danno, lasciano insoddisfatti per diversi motivi: parlano secondo procedimenti spersonalizzati e mitizzanti (illustrano l'idea che gli altri hanno della Sardegna più che la Sardegna, e lo fanno spesso ricorrendo a stereotipi ripetitivi), oppure, quando va bene, come nel caso delle epigrafi, parlano con testi mutili non sempre facilmente ricostruibili. Questo "Sardo" amico di Massimino è una persona in carne ed ossa, della quale possiamo seguire parte dell'esistenza sino alla drammatica fine; egli rinvia ad un ambiente sociale nel quale è vissuto e nel quale sono nati e si sono esercitati i suoi saperi e i suoi poteri magici.

¹⁶⁸ Su tutti questi passaggi della carriera di Massimino, cfr. *PLRE*, I, 577 sg., Maximinus 7.

¹⁶⁹ Ammiano Marcellino, *Storie*, XXVIII 1, 7.

¹⁷⁰ Ammiano Marcellino, XXVIII 1, 8-13.

La notizia di Ammiano ha un pregio: passa come un lampo sull'opacità della documentazione e la illumina, permettendoci di procedere con maggiore sicurezza nel trattare gli altri dati sulla base di questo ancoraggio solido. Questo passo di Ammiano può essere letto da diverse angolature. In primo luogo apre una finestra sul mondo magico isolano. Offre poi lo spunto per analizzare il rapporto tra potere politico e magia e per osservare il clima culturale che nel IV secolo vede il passaggio dal paganesimo al cristianesimo. Né in tutto ciò va dimenticato il filtro costituito dall'ideologia dello storico Ammiano. Privilegeremo il primo aspetto, senza però trascurare gli altri, che forniscono un quadro di contestualizzazione.

Questo documento è uno dei pochi d'età antica che attestino con certezza la presenza nell'isola di operatori magici singolarmente individuati come persone fisiche concrete, e non come entità generiche, se non proprio mitiche. Data l'universalità della presenza in tutte le società complesse di sistemi mitico-rituali inquadrabili entro la categoria di "magia" (categoria della storicità e della complessità dei cui processi formativi è sempre necessario avere consapevolezza e tener conto, e che non andrebbe mai considerata come piano simbolico astratto, ma come esito di relazioni sociali e di relazioni uomo-natura)¹⁷¹, è plausibile ipotizzare la sua presenza anche nell'isola, inserita nell'articolato sistema dell'impero romano. Ma un fatto è pensare per ipotesi, per quanto plausibili, un altro è pensare per documenti, e documenti di solida concretezza come quelli riportati da uno storico dello spessore di Ammiano.

Quest'*homo Sardus* era esperto nell'evocazione dei morti (*eliciendi animulas [...] perquam gnarum*), che utilizzava in duplice direzione: come strumenti di *maleficium* (la caratteristica delle anime che evocava era infatti quella di essere *noxiae*) e come mezzi divinatori (era capace anche di *praesagia sollicitare larvarum*). Siamo dunque in presenza di un caso di negromanzia finalizzata alla divinazione e al danneggiamento per via magica (il *maleficium*) di altre persone.

Troviamo numerosi esempi extrasardi di divinazione negromantica, e la Sardegna partecipa a una cultura diffusa nell'impero romano, per quanto certamente in forme sue proprie (difficili comunque da ricostruire nella loro specificità locale), in cui i morti agiscono come forze potenti e ambigue capaci d'influenzare le vicende umane¹⁷².

C'è in realtà un precedente, il misterioso viaggio in Sardegna di Publio Vatinio, un personaggio inquietante che per Cicerone era solito dedicarsi a riti sacri ignoti ed empi, evocare le anime dei morti e onorare gli dei Mani sacrificando viscere di fanciulli, *cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis deos manis mactare soleas* (*in Vat.* 7,14)¹⁷³: inspiegabile risultò all'Arpinate il suo viaggio effettuato nel 62 a.C. verso l'*Hispania ulterior*, condotto passando proprio per la Sardegna e poi per la Numidia e la Mauretania, un itinerario che obbediva a qualche ragione inconfessabile ed oscura (*in Vat.* 5.12)¹⁷⁴.

¹⁷¹ Si vedano almeno: P. Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux*, «Revue Française de Sociologie» XII, 1971, 295-334; M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 2000; E. de Martino, *Magia e civiltà*, Milano 1976; I. Chirassi Colombo, *Il Magos e la Pharmakis: excursus attraverso il lessico storico in ottica di genere*, in AA.VV. *Religions orientales - culti misterici*, Stuttgart 2006, 163-179; T. Pinna, voce *Magic*, in *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, G. Ritzer (ed.), Malden-Oxford-Victoria 2007, vol. VI, 2696-2701.

¹⁷² Graf, *La magia ...*, 184 ss. (riporta esempi d'età imperiale nei papiri, in testi epigrafici e letterari – fa questi ultimi, da Lucano, la maga tessala Eritto – consultata da Sesto Pompeo –, che ravviva il cadavere di un soldato con dei *carmina* per ottenere rivelazioni sul futuro).

¹⁷³ Graf, *La magia...* 38.

¹⁷⁴ Si veda Mastino, *Le relazioni ...*, 50.

Del resto la divinazione assumeva in Sardegna diverse forme, e non certo solo quelle negromantiche. Una lunga tradizione, dunque, sulla quale si potrebbero riportare molti esempi, e di cui ci limitiamo a dire che essa trova nell'*homo Sardus* di Ammiano un antenato, un antico maestro dell'arte divinatoria, nella sua particolare forma negromantica. Ma anch'egli è, a sua volta, erede di una tradizione isolana ben più antica, legata al culto dei morti e con implicazioni rituali di carattere divinatorio tramite incubazione presso le tombe degli antenati, che sono appunto dei morti, anche se di tipo speciale. Il nostro personaggio è anche operatore di *maleficia*.

I *maleficia*, aspetto nocivo dei poteri magici, configurano un orizzonte simbolico che esercita precise funzioni. Il quadro rappresentativo del *maleficium* funge da strumento di regolamentazione dei rapporti sociali conflittuali (serve a neutralizzare o annientare ritualmente avversari non altrimenti affrontabili), ma anche da linguaggio della disgrazia (ogni sventura si può addebitare ad un mago, in una prospettiva di deresponsabilizzazione personale e di ricerca di un colpevole come capro espiatorio)¹⁷⁵.

È all'interno di questo contesto relativo all'esercizio di dispositivi magici nocivi, proprio del collaboratore di Massimino, che vanno collocati alcuni documenti epigrafici sardi ed in particolare le *tabellae defixionum* pagane di cui si è detto; allo stesso modo le formule di maledizione come quella incisa su un *ostrakon* trovato a Neapolis.

L'episodio del governatore Massimino e del negromante sardo è un esempio di meticcio culturale: un crogiolo in cui s'incontrano e s'incastano culture diverse. Il governatore Massimino è portatore di una cultura d'origine – “barbara”, pannonica – in cui svolgeva un ruolo rilevante il ricorso alla pratica magico-divinatoria. Il padre, capace di interpretare il volo e il canto degli uccelli, gli *augurales alites* ed *oscines*, proprio grazie a queste competenze oritomantiche, gli aveva predetto un futuro di grandi successi nella carriera, ma alla fine una morte per mano del boia. Massimino ha nei confronti di questa cultura di provenienza, interna per di più al suo stesso nucleo familiare e dunque assimilata sin dall'infanzia, un chiaro atteggiamento di condivisione: è il suo mondo. Tant'è vero che per molti anni agisce, a detta di Ammiano, sotto il condizionamento di quel presagio paterno, e si muove con prudenza, per evitare comportamenti le cui conseguenze prospettino rischi di un possibile avverarsi della parte finale di quel presagio.

Giunto in Sardegna, conosce, trovandovi consonanze simboliche, quest'uomo esperto di magia. Quest'ultimo, come avviene per ogni specialista del sacro, non sorge secondo processi partenogenetici, ma come frutto di un ambiente, come risultato di bisogni insiti in uno specifico sistema di relazioni sociali ed economiche. La magia è un fatto sociale, come insegna Marcel Mauss¹⁷⁶, un piano strategico, per quanto tecnicamente angusto¹⁷⁷, condiviso, attraverso il quale la collettività fornisce agli individui strumenti per affrontare momenti critici non superabili “dalle sole forze umane non aiutate” (secondo l'impostazione di Malinowski)¹⁷⁸. Strumenti ascrivibili all'ordine mitico-rituale, cioè al piano metastorico.

¹⁷⁵ Oltre a E. E. Evans-Pritchard, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976 (orig., Oxford 1937), si vedano gli studi di vari autori in M. Douglas, *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*, Torino 1980.

¹⁷⁶ Mauss, *Teoria generale della magia*..., 11 ss.

¹⁷⁷ Sull'angustia del simbolismo mitico-rituale magico, E. de Martino, *Sud e magia*, Milano 1976, 88 ss.; Id., *La magia lucana*, in *Magia e civiltà* ..., 264 ss.

¹⁷⁸ Cfr. A.M. Di Nola, voce “Magia”, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. III, Vallecchi, Firenze 1976, coll. 1834 ss.; cfr. B. Malinowski, *Il ruolo della magia e della religione*, in D. Zadra, *Sociologia della religione. Testi e documenti*, Milano 1969, 367-380.

Il mago, frutto di una tradizione comunitaria, esercita sulla collettività i poteri che essa stessa aveva proiettato su di lui (dinamica definita da Lévi-Strauss “complesso sciamanico”¹⁷⁹), e all’interno del “campo religioso” è l’interprete degli interessi di specifici gruppi sociali¹⁸⁰. È necessario non perdere mai di vista questa dimensione sociale del mago se non si vuole cadere nella trappola di una pericolosa decontestualizzazione della magia. Ernesto de Martino distingue nettamente il rito magico in quanto prodotto culturale di un ambiente sociale specifico, che esercita in quel contesto le sue funzioni positive di superamento di momenti critici e di reintegrazione sociale nel segno di codici condivisi, dal rito magico come creazione individuale, “conato irrisolvente” che va ascritto all’ordine della psicopatologia, in quanto non costituisce un dispositivo simbolico di riagggregazione dell’individuo, ma configura anzi, nella sua dimensione irrelata, un modo di porsi di fronte alla crisi che non solo non risolve la sporgenza critica ma la aggrava, approfondendo il solco dell’isolamento personale¹⁸¹.

Il mago nasce, dunque, come proiezione dei bisogni di uno specifico contesto sociale e in quel contesto esercita le sue competenze. È in quest’ottica che va visto il negromante sardo di cui si serve Massimino: egli non può che essere espressione della cultura locale, e ai massimi livelli di sapere magico (*perquam gnarum*). Due sistemi magici, allora, quello germanico-pannonico e quello sardo, si incontrano, portandosi appresso ciascuno le sue stratificazioni culturali¹⁸². Sistemi che riescono a comunicare fra di loro al di là delle differenze, che pur dovevano esserci, trovando forme d’integrazione, di simbiosi, sulla base di interessi funzionali (protezione offerta dal potere in cambio di sapere magico).

Massimino vuole accanto a sé quest’uomo, che diventa il suo fiduciario nel rapporto con le potenze del numinoso, e lo ritiene così importante da portarlo appresso anche quando lascerà la Sardegna per altri incarichi nella Tuscia e a Roma. Sapeva evocare i morti e, grazie ad essi, indovinare il futuro e compiere malefici. Con questi strumenti doveva creare attorno a Massimino un sistema di garanzie simboliche contro le sue paure e i suoi potenziali avversari. Con i *maleficia* poteva difenderlo, annientandone nemici e tracciandogli attorno una barriera magica protettiva; grazie alla sua capacità di prevedere il futuro poteva consentirgli di prevenire i pericoli, e forse anche alimentare qualche speranza su possibili ridefinizioni in termini favorevoli delle parole paterne sul suo destino finale, o almeno allontanarne nel tempo il compimento.

La Sardegna, dunque, attraverso questo suo figlio, appare comunicare con altre culture, e offrirsi come luogo d’incontro misterioso ed esotico¹⁸³: ciò era possibile e facile nell’impero romano

¹⁷⁹ Sulla proiezione dei poteri sul mago, che poi li esercita su coloro che li hanno proiettati su di lui, cfr. C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Milano 1998, cap. IX (*Lo stregone e la sua magia*) e cap. X (*L’efficacia simbolica*).

¹⁸⁰ Sul “campo religioso” e sul ruolo del mago come interprete di particolari interessi, si veda il fondamentale saggio di Bourdieu, *Genèse et structure du champ religieux* ..., 295 ss.

¹⁸¹ Per questi aspetti, cfr. de Martino, *Magia e civiltà*..., 183-187; Id., *La fine del mondo*..., 168-211, *passim*. Si veda anche M. Massenzio, *Destorificazione istituzionale e destorificazione irrelativa in Ernesto de Martino*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 51, 1985, 197-204.

¹⁸² Stratificazioni che per la Sardegna rimandano a retaggi derivanti dalle precedenti fasi storiche, con influssi fenicio-punici e forse etruschi, vd. R. D. Kotansky, *Textual Amulets and Writing Traditions in the Ancient World*, in *Guide to the Study of Ancient Magic*, D. Frankfurter (ed.) (Religions in Graeco-Roman World, 189), Leiden-Boston 2019, 531-532 (a proposito degli amuleti fenicio-punici della Sardegna, specie da Tharros e Sulci). La notizia dei prodigi occorsi in Sardegna nei primi anni della conquista romana, durante la guerra annibalica, documenta nell’isola un contatto col motivo dei prodigi: scudi che sudano sangue nelle ultime settimane del 218 a.C. alla vigilia delle battaglie del Ticino e della Trebbia e un bastone che improvvisamente prende fuoco anticipando l’esito della vittoria di Annibale sul Trasimeno: Val. Max. I, 6, 5 e Liv. XXII, 1, 8.

¹⁸³ Per l’esotismo della Sardegna antica, vd. P. Ruggeri, *Il viaggio di Lucilio in Sardegna: un itinerario tra realpolitik e sogno esotico* (Sat. VI, 21 e 22), “Sandalion”, 26-28, 2003-05, 2007, 105-125.

pre cristiano, in cui le forme di vita religiosa non si basavano su principi dogmatici di ortodossia controllati da una struttura organizzativa centralizzata (come avverrà poi col cristianesimo), e si dava la possibilità, senza gelosi esclusivismi, di travasi e nuovi apporti nel campo religioso. La tolleranza (ma è un termine improprio, e sarebbe meglio parlare di “permeabilità”) del sistema religioso politeistico consentiva senza traumi il verificarsi di questi incontri¹⁸⁴.

Per questo Massimino si integra nella cultura magica isolana, e quest’ultima si innesta senza difficoltà nella cultura magica delle terre pannoniche, anche perché la magia era considerata straniera alla romanità, un portato della condizione di peregrini dei Sardi come dei Pannoni¹⁸⁵.

Massimino, giunto a Roma come prefetto dell’annona, dopo aver seguito il processo per *veneficium* che il prefetto dell’Urbe Olibrio si era mostrato inadatto a condurre, si vede attribuiti poteri giudiziari che lo porteranno a trattare altri processi, molti dei quali per reati di magia e stregoneria. L’avvocato Marino fu condannato a morte perché accusato di aver aspirato con arti magiche a sposare una certa Ispanilla (episodio che ricorda il processo ad Apuleio accusato di aver ammaliato la ricca vedova Pudentilla ad Oea¹⁸⁶); il governatore d’Africa Imezio cadde in disgrazia anche per l’accusa, per cui fu esaminato da Massimino, di essersi servito dell’aruspice Amanzio per celebrare un sacrificio attraverso cui rendersi ben accetto agli imperatori (Valentiniano e Graziano): Amanzio fu condannato a morte, Frontino, consigliere di Imezio, fu battuto con le verghe e poi esiliato in Britannia, mentre Imezio fu esiliato in Dalmazia ed espropriato del patrimonio. Lolliano, un adolescente figlio dell’ex prefetto Lampadio, fu accusato, dopo un’indagine di Massimino, di aver copiato un libro di arti magiche malefiche (*codicem noxiarum artium*) e perì per mano del carnefice. Senatori accusati di venefici ebbero la stessa sorte¹⁸⁷.

A questo punto si assiste a un mutamento radicale dei suoi atteggiamenti, che lo condurrà ad uccidere il suo amico negromante.

Siamo in un momento storico particolare, tra Costantino e Teodosio, un secolo di profonde trasformazioni, che vedono il graduale passaggio dal paganesimo al cristianesimo, e che ha prodotto una legislazione fortemente ostile ai riti magici, ai malefici, alla divinazione. Tolta la breve parentesi di Giuliano, gli imperatori favoriscono, a partire da Costantino, la religione cristiana, e lo fanno secondo diversi gradi d’intensità e di tolleranza nei confronti delle antiche pratiche politeistiche finché queste, alla fine del IV secolo, non verranno bandite per legge, e il cristianesimo diverrà unica religione lecita, religione di Stato. Se Costantino, nel 319, distingueva nelle sue leggi tra forme di magia vietate (quelle connesse alla divinazione condotta a titolo privato: si prevedeva il rogo) e forme legittime (quelle che fanno ricorso agli aruspici pubblici nei pubblici altari, alla luce del sole, *libera luce* e non nell’oscurità delle case private)¹⁸⁸, con Costanzo II la legislazione si fa molto più severa, e nelle sue leggi è vietata ogni forma di divinazione (*«sileat omnibus perpetuo divinandi*

¹⁸⁴ Si veda di M. Augé, *Génie du paganisme*, Paris 1982 (trad. it., *Genio del paganesimo*, Torino 2002).

¹⁸⁵ Graf, *Magia...*, 50.

¹⁸⁶ Fra gli altri, F. Amarelli, *Il processo di Sabratha*, «S.D.H.I.» LIV, 1988, 110-146 e Y. LE BOHEC, *Apulée et les sciences dites exactes*, «L’Africa Romana» XI, Cartagine 1994, Ozieri 1996, 60-69. Nel processo fu definita la competenza di Apuleio nell’utilizzo di un pesce velenosissimo, il *lepos marinus*, vd. Graf, *Magia...*, 71, che rimanda alla pastinaca; vd. ugualmente la *σαρδονική ἔλλωψ* di Telegono uccisore di Odisseo, la pastinaca della Sardegna, di cui allo scoliasta Tzetzes *ad Lyc.* 796, vd. A. Piga, M.A. Porcu, *Flora e fauna della Sardegna antica*, in *L’Africa Romana*, VII, 1990, 583.

¹⁸⁷ Ammiano Marcellino, XXVIII, 1, 14-29. A Roma fu colpita soprattutto l’aristocrazia senatoria, anche per reati di magia.

¹⁸⁸ *C. Th.* IX, 16, 1 (del 319), Costantino a Massimo, prefetto dell’Urbe; IX, 16, 2 (stesso anno), Costantino al popolo.

curiositas»)¹⁸⁹, senza distinzioni tra quella pubblica e quella privata, e proibita l'evocazione i morti¹⁹⁰. Neppure le persone investite di cariche ufficiali e quelle al seguito dell'imperatore saranno più esenti dalla tortura nel caso ricorrano ad indovini: la pena prevista è quella capitale, e colpisce sia gli indovini, e i maghi di vario genere, sia i loro clienti: «*omnes magi [...] humani generis inimici*»¹⁹¹. È con Costanzo II, a partire dal 357, che la repressione tocca il culmine¹⁹².

Massimino arriva a Roma successivamente a queste leggi, e in base ad esse dovrà giudicare nei processi. Scattano le contraddizioni: come può egli, che persegue delle persone per reati di carattere magico, servirsi di un indovino e malefico evocatore di morti?

Si crea un cortocircuito nei suoi rapporti di fiducia con il negromante, e lo uccide con inganno perché ha paura di essere tradito (o forse di diventare egli stesso vittima dei suoi malefici): «*dum superasset, ille timens ne proderetur*». È un atto di rimozione del suo passato di cliente e amico di un indovino, e una regolarizzazione della sua condotta.

L'ambiguità di fruitore-repressore che osserviamo in Massimino non rappresenta affatto un'eccezione. Esiste nella storia di Roma tutto un filone di legislazione antimagica, senza che ciò abbia implicato da parte dei detentori del potere estraneità alla magia: ci credevano e vi facevano ricorso. Già in età repubblicana vi sono leggi antimagiche, come quella delle XII Tavole, che condannano le pratiche per *fruges excantare*, per far passare le messi da un campo all'altro, distinguendo il *malum carmen* dagli altri *carmina*, neutri o benefici. La legge «punisce il fatto di violare il diritto di proprietà per causare un danno ad altri o arricchirsi a loro spese. Non è il comportamento magico che viene punito, ma il delitto contro la proprietà. In una società agraria, i danni causati ai campi e ai raccolti possono compromettere abbastanza rapidamente lo *status* del proprietario, e nuocere così all'equilibrio sociale»¹⁹³. Lo stesso discorso vale per la fondamentale legge di Silla *De sicariis et veneficis* dell'81 a.C., che sarebbe servita come punto di partenza per ogni azione legale contro la magia. «Come già le Dodici Tavole, la legge non condanna la magia in quanto tale. Il bersaglio di Silla sono i delitti che minacciano la vita dei cittadini, si tratti di attacchi a mano armata (*sicarii*) o di forme d'azione più sottili e meno visibili (*venefici*) [dove] *veneficium* significa [...] stregoneria d'ogni specie, e non soltanto somministrazione di droghe e avvelenamento»¹⁹⁴. Anche in forza della *lex Cornelia* si svolse il processo al proconsole della Sardegna Marco Emilio Scauro, accusato di aver fatto avvelenare durante un banchetto a Nora il giovane Bostare, allo scopo di impadronirsi della sua eredità¹⁹⁵.

Seguono poi diversi editti, sia dell'età repubblicana sia di quella imperiale, che proibiscono la divinazione dei *mathematici*, e ne stabiliscono la cacciata da Roma¹⁹⁶. Si faceva comunque, allora, una distinzione di base tra magia innocua (consentita) e magia malefica (proibita), e la repressione

¹⁸⁹ C. Th. IX, 16, 4 (anno 357 o fine 356), Costanzo al popolo. Si veda nella raccolta di fonti giuridiche di P.O. Cuneo (ed.), *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337-361)*, Milano 1997, 308.

¹⁹⁰ C. Th. IX, 16, 5 (anno 357), Costanzo al popolo, cfr. Cuneo (ed.), *La legislazione di Costantino II...*, 309.

¹⁹¹ C. Th. IX, 16, 6 (anno 358), Costanzo a Tauro, prefetto del pretorio, cfr. Cuneo (ed.), *La legislazione di Costantino II...*, 365 sg.

¹⁹² Cfr. D. Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore (Roma, IV secolo)*, in AA.VV., *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, Torino, 1982, 291-321. Cfr. anche L. Desanti, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990.

¹⁹³ Graf, *La magia...*, 39 ss. Sul danno magico alle messi, cfr. anche E. Todisco, *Donne pericolose nel territorio della civitas*, in A. Buonopane, F. Cenerini (eds.), *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica, Atti del II Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica, Verona, 25-27 marzo 2004*, Faenza 2005, 491-501.

¹⁹⁴ Graf, *La magia...*, 44 ss.

¹⁹⁵ Cfr. Mastino, *Storia della Sardegna antica...*, 109 ss.

¹⁹⁶ F. Cramer, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1959, 237 sg.; Desanti, *Sileat omnibus...*, 43-59, *passim*.

riguardava le forme nocive di magia, i malefici¹⁹⁷. Secondo Grodzynski, «la divinazione era già stata repressa dai pagani. Cramer dimostra [...] che la repressione della divinazione obbedisce a motivi essenzialmente politici fin dagli inizi dell'Impero, dall'epoca di Augusto a quella dei Severi, cioè in epoca ben pagana [...] la ragion di Stato, e non la religione, è la causa del divieto della divinazione e della stregoneria»¹⁹⁸. Ciò spiega perché molti imperatori o comunque uomini di potere che combattevano la stregoneria e la divinazione personalmente vi ricorressero¹⁹⁹. Si trattava di strumenti il ricorso ai quali era vietato non perché non si credesse nella loro efficacia, ma proprio perché ci si credeva: per questo non dovevano essere manipolati da chi poteva usarli ai danni del potere.

Certamente molti imperatori fecero ricorso alla magia, come Nerone, che utilizzò la maga gallica Locusta, affidata in custodia al tribuno della corte pretoria Giulio Pollione, di cui è possibile ipotizzare l'origine sarda, per avvelenare Britannico e poi Agrippina, dietro l'ispirazione dell'amante Claudia Atte, proprietaria dei latifondi di Olbia²⁰⁰.

Lo stesso Costantino vi ricorreva, e poteva, senza contraddizione, «da una parte punire con la pena del rogo l'aruspice privato e consultare dall'altra gli aruspici pubblici della religione tradizionale per comprendere il senso di un presagio»²⁰¹. Se Costantino ubbidisce agli indovini, è «perché aveva provato la veracità della loro predizione; se li condanna, è per una ragione politica: “Egli temette – spiega Zosimo – che l'avvenire fosse talvolta rivelato anche ad altri, che s'informassero di qualche punto con un sentimento ostile nei suoi confronti, e arrivò, sulla base di questo pregiudizio, a far cessare tali pratiche”»²⁰².

Il motivo più importante dell'atteggiamento repressivo degli imperatori, e ciò vale, almeno in parte, anche per gli imperatori cristiani del IV secolo, nei confronti della divinazione va visto nella paura che il ricorso ad un oracolo, ad un astrologo, ad un indovino qualsiasi potesse diventare un mezzo per conoscere il destino dell'imperatore, alimentando pericolose ambizioni, congiure, speranze di accedere al trono imperiale²⁰³. Tentare di conoscere la data della morte dell'imperatore o chi gli succederà si configura come un crimine di lesa maestà²⁰⁴. L'accusa di aver fatto un oroscopo per conoscere la sorte dell'imperatore Valente costò la vita a un illustre cittadino di Antiochia, che inutilmente cercò di dimostrare che Valente era suo fratello morto e non l'imperatore²⁰⁵. La condanna di certe pratiche magiche e in particolare di quelle divinatorie si basa su motivazioni (ragioni politiche e ragion di Stato) che mantengono nel tempo una loro continuità, fra gli imperatori cristiani come

¹⁹⁷ Da rettificare, al riguardo, quanto affermato in Agus, *Le pratiche divinatorie e i riti magici...*, a 29, in relazione alla repressione «fin dalla più antica legislazione romana [...] di tutte le attività magiche» (corsivo nostro).

¹⁹⁸ Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore ...* 291 sg.

¹⁹⁹ Tiberio, che pure consultava un indovino e aveva fra i suoi intimi un astrologo (Tacito, *Annales*, VI, 20-22), perseguì come reato la consultazione degli indovini (ivi, II, 30); vi ricorrevano Agrippa, Augusto, Nerone, Costantino etc. (cfr. Riess, *RE*, s.v. *Astrologie*, coll. 1802 ss.). Cfr. Cramer, *Astrology...*, 237 s., e Desanti, *Sileat omnibus ...*, 121 ss.

²⁰⁰ Cfr. Mastino, *Storia della Sardegna antica...*, 130 ss., 190; A. Mastino, P. Ruggeri, Claudia Augusti liberta Acte, *la liberta amata da Nerone ad Olbia*, «*Latomus*» LIV, 3, 1995, 513 ss. Su un'origine gallica di Pollione si è d'altronde espresso M. Christol, *De la Thrace et de la Sardaigne au territoire de la cité de Vienne, deux chevaliers romains au service de Rome: Titus Iulius Ustus et Titus Iulius Pollio*, «*Latomus*» LVII, 1998, 792-815.

²⁰¹ Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore ...* 302, che si riferisce alle leggi di Costantino in *C. Th.* IX, 16, 1-2 e XVI 10, 1.

²⁰² Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore ...*, 302, n. 4. Il riferimento è a Zosimo, II, 29.1-4.

²⁰³ Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore ...*, 307.

²⁰⁴ A.A. Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in A. Momigliano, *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1975 (111-137), 124 sg., che riferisce di un processo celebrato ad Antiochia nel 371, che si concluse con la tortura e l'uccisione di centinaia di persone accusate di voler conoscere per via magico-divinatoria il successore dell'imperatore Valente, che sarebbe dovuto essere un giovane di nome Teodoro (Ammiano Marcellino, XXIX 1, 28-33).

²⁰⁵ Ammiano Marcellino XXIX, 1, 27.

fra i loro predecessori pagani²⁰⁶. La realtà è considerata condizionabile dalle potenze sacre, con cui bisogna entrare in contatto. Gli assetti del reale, e in particolare del reale che più conta: quello del potere e della sua gestione, sono il frutto di una negoziazione col mondo sacro, di cui il rito magico (*maleficium*, divinazione, negromanzia) fa parte.

L'universo simbolico magico non ha nulla di misterioso, e va risolto senza residui in ragioni umane. Dietro la magia, le sue credenze e le sue pratiche stanno bisogni concreti, momenti critici da superare, ed è nella sua precisa contestualizzazione che se ne possono individuare ragioni, strutture e finalità. Non esiste un mondo magico astratto, ma sempre e solo, quando esercita efficacia e vitalità, calato in precisi contesti storici, che ne costituiscono il terreno di coltura e il luogo di esercizio delle funzioni. Qui sta la razionalizzabilità di quell'irrazionale che è l'universo simbolico magico. La dimensione del *tremendum* e del *fascinans* di questo *mysterium* (per usare il linguaggio di Rudolf Otto²⁰⁷) va disvelata attraverso l'individuazione delle origini e delle funzioni storiche del magico: cioè attraverso la sua storicizzazione, che significa contestualizzazione e riduzione antropologica del numinoso²⁰⁸.

C'è un uso politico della magia e della divinazione anche da parte di Massimino. Della magia egli fa un uso chiaramente strumentale: per le stesse ragioni di potere prima se ne serve e poi, in linea con la legislazione imperiale, la reprime. Sopprime allora colui che incarna il suo passato di fruitore di magia che, finché resta in vita, come una spada di Damocle, potrebbe costituire la sua rovina. Egli considera l'eliminazione dell'*homo Sardinus* una condizione della sua sopravvivenza politica. La legislazione di Costanzo II, risalente a poco più di dieci anni prima, abolisce ogni privilegio per i funzionari imperiali, e, oltre alla condanna a morte, per quel tipo di reati prevede anche la possibilità del ricorso alla tortura. È evidente che il grumo di contraddizioni che appaiono in questo tipo di comportamenti si scioglie se osserviamo l'azione di Massimino non sulla base di principi di coerenza logico-etica, ma in quanto guidata da ragioni di potere e di interesse politico. Analogamente, un altro suo amico (più fortunato dell'amico sardo), Festino di Trento, governatore proconsole dell'Asia, dopo essere ricorso ad una vecchia per guarire la figlia, la fece poi uccidere, in applicazione della legge, perché colpevole di guarire le febbri con un *carmen*²⁰⁹. Le preoccupazioni imperiali per l'intreccio di interessi che si sviluppavano dietro ai processi di magia è forse documentata dalla costituzione di Valentiniano, Valente, Graziano datata a Carnuntum nel 375 ed indirizzata al Preside della Sardegna Laodicio, con la quale veniva impedito agli accusati di chiamare in giudizio i loro accusatori prima di esser prosciolti da ogni accusa²¹⁰.

La lotta alla magia e alla divinazione va inquadrata in un momento storico di transizione religiosa dal politeismo al cristianesimo come quadri di riferimento dell'impero. È un passaggio lungo, graduale, ma progressivo a favore del cristianesimo, e carico di tensioni. «Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo», per ricorrere al titolo di un'importante raccolta di saggi a cura di Arnaldo

²⁰⁶ Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore ...*, 331.

²⁰⁷ R. Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1936 (I ed. 1917), trad. it., *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione col razionale*, Milano 1984.

²⁰⁸ Su origine e destinazione umane del numinoso, su posizioni critiche nei confronti di Rudolf Otto, cfr., ad esempio, de Martino, *Storia e metastoria...*, in partic. 75-96 (*Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*). Cfr. anche la *Postface* di Mancini a de Martino, *Le monde magique*, cit.

²⁰⁹ Ammiano Marcellino, XXIX, 2, 26.

²¹⁰ Per questa costituzione di Valentiniano, si veda la raccolta di fonti giuridiche di F. Pergami (ed.), *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Milano 1993, 647. Per la Sardegna, Mastino, *Storia della Sardegna antica...*, 156. L'idea di Camillo Bellieni è che si tratti di un tentativo imperiale di porre fine ai processi per magia che colpivano l'aristocrazia imperiale da alcuni anni (Bellieni, *La Sardegna e i Sardi...*, vol. II, 188 sg.). Un approfondimento è in E. Cappai, *La documentazione giuridica sulla Sardegna romana* (Facoltà di Lettere e Filosofia, Univ. di Sassari, tesi di laurea in Conservazione dei BB.CC.), relatori i proff. Attilio Mastino e Cristina Rinolfi, a.a. 2005-06, 101 ss.

Momigliano, si gioca anche, in particolare in Occidente, su uno sfondo sociale di contrasti fra classi dirigenti nuove (i *parvenus* della nuova élite imperiale, orientati in direzione di una scelta cristiana, anche se la scelta è spesso fatta per puri motivi di accondiscendenza alla volontà dell'imperatore di turno) e antica aristocrazia senatoria (che tende a mantenere le tradizioni religiose politeistiche)²¹¹, e individua un terreno ideologico di scontro anche nella lotta alla magia e alla divinazione. Ammiano, riferendo di tutta una lunga serie di processi per magia che, nel periodo in cui operò Massimino, furono celebrati sia a Roma sia in Oriente, ad Antiochia, pone in evidenza l'effeatezza, la gratuità, l'ingiustizia e la pretestuosità di questi stessi processi: essi servono per colpire le famiglie nobili, impadronirsi dei loro patrimoni e farle scomparire attraverso condanne a morte.

A Roma fu colpita soprattutto l'aristocrazia senatoria, anche per reati di magia, e ciò rappresentò, nell'ottica di Ammiano, solo un modo per combattere ed annientare quel ceto da parte dei nuovi ceti dirigenti. Poco prima che Massimino fosse chiamato alla prefettura del pretorio, scrive Ammiano Marcellino che «*scopae florere sunt visae, quibus nobilitatis curia mundabatur*»: la fioritura delle scope con cui si puliva la curia in cui si riunivano i nobili è interpretata come presagio dell'innalzamento ai più alti gradi di persone di spregevolissima condizione («*despicatissimae sortis*»)²¹². Nell'ottica del siriano d'Antiochia che nelle sue *Storie* celebra la grandezza delle tradizioni di Roma e delle sue nobili classi dirigenti, si esprime così il disprezzo verso i nuovi potenti, come il barbaro Massimino (pannonico come il suo protettore Valentiniano I, definito «*trux suopte ingenio*»²¹³), del quale evidenzia l'origine umile (*obscurissime natus*), il *mediocre studium* e il modesto livello professionale di avvocato (*defensionemque causarum ignobilem*)²¹⁴. Egli manifesta verso gli *homines novi*, la nuova aristocrazia imperiale, un atteggiamento di rifiuto, rilevandone l'incultura, l'effeatezza nell'analisi delle epurazioni provocate in larga misura dalle accuse di stregoneria durante i regni di Costanzo II, Valentiniano e Valente²¹⁵. Questo è un livello di lettura non trascurabile nell'opera di Ammiano.

Fu soprattutto in Occidente che si affermò una forte reazione pagana all'avanzare del cristianesimo, perché qui le aristocrazie senatorie di «antiche famiglie rimasero per lo più fedeli alla religione tradizionale sino alla fine del IV secolo, e, poiché esse dominavano la società romana, il Senato a Roma era fortemente pagano», nonostante una minoranza cristiana al suo interno²¹⁶. Qui, l'opposizione pagana alla politica religiosa degli imperatori che favorirono il cristianesimo fu determinata, anche se destinata a sconfitta. Basti il ricordo della lotta relativa alla rimozione dell'Altare della Vittoria (emblema del paganesimo) dalla Curia, che si sviluppò tra il regno di Costanzo II e Graziano, e che scatenò l'opposizione senatoria pagana, rappresentata da Simmaco e Pretestato, mentre da parte cristiana rivestì un ruolo centrale il vescovo di Milano Ambrogio²¹⁷.

Questa opposizione pagana all'avanzare della nuova religione ebbe un campione in Giuliano, di cui Ammiano fu grande estimatore, e al cui seguito partecipò a campagne militari. Anche Ammiano

²¹¹ A.H.M. Jones, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, Momigliano, *Il conflitto...*, 21-43.

²¹² Ammiano, XXVIII, I, 41-42.

²¹³ *Ibid.*, XXIX, 3, 2.

²¹⁴ *Ibid.*, XXVIII, 1, 5.

²¹⁵ P. Brown, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975, 114 sg. Numerosi i passi di Ammiano su tali processi: XVI 8, 1 ss.; XIX 12, 3 ss.; XXVIII 1, 1 ss.; XXIX 1, 5 ss. etc.

²¹⁶ Jones, *Lo sfondo sociale...*, 37.

²¹⁷ H. Bloch, A.H.M. Jones *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in Momigliano (ed.), *Il conflitto...*, 199-224; Brown, *Religione e società...*, 154 ss.; da ultimo, A. Fraschetti, *La conversione da Roma pagana a Roma cristiana*, Bari 1999, 287 ss.

Marcellino, come l'imperatore Giuliano, restava fedele alle tradizioni religiose antiche, e alla tradizione pagana di Roma²¹⁸.

Fra Simmaco e Ambrogio prevale il vescovo di Milano, e quanto accade alla fine del IV secolo con Teodosio sancisce la vittoria del cristianesimo. La legislazione antimagica perde definitivamente quei caratteri che la contraddistinguevano prima dell'avvento degli imperatori cristiani, e che ancora manteneva con Costantino, il quale, sulla linea di un'antica normativa romana, distingueva due diverse forme di magia, condannando la magia malefica, o quella che costituiva potenziale pericolo per il potere, e autorizzando invece quelle forme utili, per esempio, alla medicina o all'agricoltura²¹⁹. Dopo Teodosio si consolida definitivamente l'impostazione data nel 358 da Costanzo II, col quale la magia, la divinazione, il maleficio nelle loro forme più svariate venivano assimilati e condannati, senza più distinzioni tra forme innocue e forme malefiche, e i loro cultori considerati «nemici del genere umano»²²⁰. Con le leggi di quest'imperatore cristiano anche le più innocenti forme di magia vengono repressi con la massima durezza: «se qualcuno portava al collo un amuleto contro la febbre quartana o altre malattie, o se veniva accusato [...] di essere passato di sera vicino a una tomba [...] veniva messo a morte»²²¹. Un giovane di Antiochia che alle terme era stato visto avvicinare le dita dell'una e dell'altra mano alternativamente al marmo ed al petto e contare le vocali, fu prima torturato e poi decapitato perché i suoi gesti furono intesi come un rimedio magico contro il mal di stomaco²²². E la pena capitale veniva comminata non solo al mago ma anche al suo cliente.

La polemica antimagica cristiana va di pari passo con la polemica antipagana già dai primi apologisti (Giustino, Taziano, Clemente, Origene). Il divieto si sostanzia ormai non più soltanto di ragioni politiche ma anche di ragioni teologiche. E come dietro ogni divinità politeistica («*omnes dii gentium daemonia*», diceva S. Agostino²²³), anche dietro le operazioni magiche si vedeva il diavolo. Al di là della profezia biblica, ogni altra divinazione (anche le forme pubbliche di divinazione, che prima di Teodosio erano accettate), è «denunciata come conoscenza illegittima [e] condannata, come la magia, da tutti i Padri della Chiesa, [che] accusano gl'indovini e gli stregoni di essere i seguaci di Satana»²²⁴.

²¹⁸ Su Ammiano e questi aspetti della sua opera si può vedere, ad esempio, G. Viansina, *Introduzione* a Ammiano Marcellino, *Storie*, vol. I, Milano 2001, VII-CXCXVII, con annessa bibliografia. Per un primo approccio a Giuliano, I. Tantillo, *L'imperatore Giuliano*, Bari 2001 (con ulteriori indicazioni bibliografiche).

²¹⁹ *C. Th.* IX 16, 3. Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore*, ..., 305. Per età più antiche, Graf, *La magia*..., 40 ss.

²²⁰ *C. Th.* IX 16, 6 del 5 luglio 358.

²²¹ Ammiano, XIX 12, 14-15. Cfr. Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche* ..., 116 e Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore*..., 306 sg.

²²² Ammiano, XXIX, 2, 28.

²²³ Agostino, *Enarratio in Psalmum XCV*, 5-6 (PL 37, coll. 1231-1232). Sulla demonizzazione degli dei del politeismo, si possono vedere: F. Bolgiani, *Dei, astri e demoni negli scritti cristiani dei primi secoli*, in AA. VV., *L'autunno del diavolo, Atti del Convegno "Diabolos, Dialogos, Daimon"*, Torino 17-21 ottobre 1988, vol. I, E. Corsini, E. Costa (eds.), Milano 1990, 217-247; N. Cohn, *I demoni dentro*, Milano 1994, 37 ss.; C. Pascal, *Dei e diavoli nel paganesimo morente*, Genova 1988; G. Pagels, *Satana e i suoi angeli. La demonizzazione di ebrei, pagani ed eretici nei primi secoli del cristianesimo*, Milano 1996; J. van der Vliet, *Satan's Fall in Coptic Magic in Ancient magic and ritual Power*, M. Meyer, P. Mirecki (eds.), Leiden 2001, 401 ss.; S. Aounallah, A. Corda, P. Filigheddu, A. Mastino, *Vos ante paucos annos pagani eratis, modo christiani estis, parentes vestri daemoniis serviebant: l'omelia di Agostino rivolta agli abitanti di Thignica nel 404 d.C. sulla loro tardiva conversione al cristianesimo, pensando al massacro di Sufes*, Faculté des lettres et sciences humaines, Sousse 2021, Colloque "Eglise et christianisme au Maghreb, Antiquité et Moyen Age, in preparazione.

²²⁴ Grodzynski, *Per bocca dell'imperatore*..., 315, 317; Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche*, 118 ss.; P. Brown, *Magia, demoni e ascesa del cristianesimo dalla tarda antichità al Medioevo*, in M. Douglas (ed.), *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, Torino 1980, 51-81.

Come in altre parti dell'impero cristiano²²⁵, però, anche nella Sardegna cristiana²²⁶ continuano pratiche magiche di antica e diffusa tradizione nel mondo antico.

16. IL CRISTIANESIMO TARDO-ANTICO

Se torniamo alle fonti letterarie, nella prima metà del VI secolo si parla di un *maleficus* in una lettera di Ferrando a Fulgenzio di Ruspe sul tema *de malefico quodam iudici non tradendo*, dove si accenna a una contesa tra il vescovo di Tharros e il giudice civile in relazione al tribunale competente a giudicare il colpevole di questo reato, e si fa riferimento a una precedente lettera al vescovo Giovanni in cui Fulgenzio ampiamente argomentava sulla non opportunità di consegnare il malefico all'autorità civile²²⁷. Non ci è pervenuta la lettera fulgenziana di cui Ferrando parla, né c'è traccia della questione nella risposta di Fulgenzio a Ferrando. Resta però la certezza che il ricorso ai *maleficia* non era affatto scomparso neanche nella Sardegna cristiana.

Ma è soprattutto a cavallo fra VI e VII secolo, con Gregorio Magno, che veniamo a conoscenza di una diffusa presenza nell'isola (che pure è ormai da tempo ufficialmente cristiana), oltre che di idolatri (in particolare fra i Barbaricini e fra i contadini, nelle zone rurali), anche di indovini e stregoni cui ricorre una vasta clientela: Gregorio infatti esorta il vescovo di Cagliari a *invigilare* contro i frequentatori (*cultores*) di *aruspices* e di *sortilogi*, che sembrano in prevalenza operare a livello urbano e comprendere anche cristiani²²⁸. Non solo: la pratica magica non è estranea neppure ai rappresentanti del clero: il chierico Paolo è stato *in maleficiis deprehensus*²²⁹. Paolo, come il collaboratore di Massimino, era un *homo Sardus*, che compiva malefici, erede di una tradizione magica che continua non solo fra i cristiani laici, ma addirittura fra uomini di chiesa (e la tradizione successiva non è certo avara di esempi sulla figura del prete-mago).

²²⁵ Cfr., ad es., Barb, *La sopravvivenza delle arti magiche ...*, 118 ss.

²²⁶ Sulla cristianizzazione della Sardegna, si possono vedere R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma 1999; vari contributi in AA.VV., *Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna*, cit. e in AA.VV., *La Sardegna paleocristiana tra Eusebio e Gregorio Magno*, cit.

²²⁷ Fulgenzio, *Epistol. XIII, Ferrandus Fulgentio, quaestiones quinque proponens*, PL 65 (col. 0394A): «*Rogo etiam, ut librum de Regula verae fidei relegendum nobis jubeas destinare, et epistolam ad Joannem Tharrensem episcopum, ubi de malefico quotami iudici non tradendo memini plenissime disputandum.*». cfr. Mastino, *Storia della Sardegna antica...*, 436 sg.; Agus, *Le pratiche divinatorie ...* 33 sg.; A. Isola, *Introduzione, traduzione e note a Fulgenzio di Ruspe, Le lettere*, Roma 1999, 264-265; A. Piras, *Iohannes Tharrensis episcopus. Un vescovo di Tharros nell'epistolario fulgenziano*, «Studi in onore del Cardinale Mario Francesco Pompedda», Cagliari 2002, 209-212; R. Zucca, *Iohannes Tarrensis episcopus nella Epistola Ferrandi diaconi ad Fulgentium episcopum de V questionibus, Contributo alla storia della diocesi di Tharros (Sardinia)*, in *Sufetes Africae et Sardiniae, Studi storici e geografici sul Mediterraneo antico*, Roma 2004, 208-222 (già in "Sandalion", 21-22, 1998-99, 2001, 113-127).

²²⁸ Gregorio, *Ep. IX*, 205, dell'anno 599: «*Contra idolorum namque cultores vel aruspicum atque sortilogorum fraternitatem vestram vehementius pastoralis hortatur invigilare custodia atque publice in populo contra huius rei viros sermonem facere eosque a tanti labe sacrilegii et divini intentione iudicii et praesentis vitae periculo adhortatione suasoria revocare.*». Per un commento cfr. T. Pinna, *Gregorio Magno e la Sardegna*, Sassari-Cagliari 1989, 71 ss., 130, 156; Id, *La configurazione del campo religioso in Sardegna attraverso l'epistolario gregoriano*, in AA.VV., *Per longa maris intervalla. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo, Atti del Convegno Internazionale di studi, Cagliari 17-18 dicembre 2004*, Cagliari, 2006, 237-255, in part. 248 ss.

²²⁹ Gregorio, *Epist. IV*, 24: «*Paulum vero clericum, qui saepe dicitur in maleficiis deprehensus, qui, despecto habitu suo, ad laicam reversus vitam, Africam fugerat, si ita est, corporali prius proveniente vindicta praevidimus in poenitentiam dari, quatenus et secundum apostolicam sententiam ex carnis terrena adflictione salvus fiat, et terrenas peccatorum sordes, quas pravis contraxisset fertur operibus, lacrimabiliter possit adsiduitate diluere. Eis vero, qui ab ecclesiastica communione suspensi sunt, nullus religiosus secundum canonum praecepta iungatur.*». Vd. per un commento PINNA, *La configurazione ...* 252 sg.

Nonostante l'affermarsi progressivo in Sardegna del cristianesimo, la magia e la divinazione permangono, in un contesto sincretistico, nei secoli successivi, e così i malefici, le evocazioni dei morti e le formule cristianizzate di maledizioni²³⁰. Non vanno trascurati alcuni aspetti: le eredità più antiche; l'ansietà con la quale la Chiesa guardava all'oscuro potere dei demoni; ma c'è in Sardegna anche una prospettiva differente, il rapporto tra il mondo degli analfabeti (fino ai nostri giorni) e le scritture antiche concepite per esprimere maledizioni e invocare interventi di esseri superiori e oscuri; del resto non vengono abbandonati neppure in epoca moderna e contemporanea gli amuleti, le cerimonie, le protezioni contro gli invidiosi in occasioni speciali (come per i matrimoni); conosciamo *maleditiones/minationes* in un documento medioevale, il Condaghe S.M. di Bonarcado²³¹; Giampaolo Mele ha recentemente studiato un caso di età spagnola: il vescovo di Bosa Gavino de Aqueña maledice nel 1707 il sacerdote Juan Maria Cardone²³².

Nell'Ottocento, ad esempio, come testimonia Padre Bresciani, si praticava la Trezena di Sant'Antonio: un lunghissimo rito celebrato nel nome del santo, in cui si auguravano ai propri nemici e ai loro familiari le peggiori malattie, la rovina economica, le sofferenze più atroci e una lunga e cosciente agonia²³³. I ladri di greggi a Fonni consideravano lo stesso sant'Antonio come protettore e alleato nelle proprie ruberie²³⁴. I banditi sardi, sempre nell'Ottocento, facevano novene alla Madonna, e compivano pellegrinaggi alla cappella della Madonna del Latte Dolce presso Sassari, per ottenere la grazia di uccidere i nemici al primo colpo di pugnale o di fucile (e allo stesso scopo immergevano il pugnale nell'acqua santa e lo segnavano con la croce prima di recarsi a compiere un assassinio)²³⁵. Siamo in presenza di quella che è stata definita una "mobilitazione magica del pantheon cattolico"²³⁶, in cui l'orizzonte religioso cristiano viene recepito e reinterpretato in base alle esigenze dei gruppi che vi ricorrono (in questo caso: i banditi, i ladri, i malèfici), che filtrano sulla base dei loro interessi la percezione e l'utilizzazione dei santi e dei simboli cristiani, piegati alle esigenze connesse ai loro specifici problemi e ai loro vissuti esistenziali²³⁷. Il Sant'Antonio della Trezena e così la Madonna del Latte Dolce, invocati e ritualmente coinvolti (in un rapporto configurato nei termini della costrizione magica) ad agire come potenza di morte contro i propri nemici, sembrano, nell'uso che di essi si fa, lontani eredi del Marsias dell'*óstrakon* di Neapolis, delle divinità inferie delle *tabellae defixionum* e delle anime *noxiae* dell'amico sardo di Massimino. La diversità dei referenti sacri non nasconde la somiglianza dei bisogni e dei meccanismi ierogenetici sottesi a queste operazioni (cioè: la regolazione rituale di rapporti conflittuali).

²³⁰ Cfr. per un sintetico quadro su questi sincretismi nell'isola, Pinna, *Aspetti dell'acculturazione religiosa ...*, 197-211. Il fenomeno va inquadrato in senso generale, vd. Incantamenta latina et romanica, *Scongiuri e formule magiche dei secoli V-XV*, M. Barbato (ed.), Salerno editrice, Roma-Bari 2017.

²³¹ CSMB scheda nr. 88 39-40. P. Serra, *Nobiles ac possessores in Sardinia insula consistentes*, *Onomastica di aristocrazie terriere della Sardegna tardoromana e altomedievale*, "Theologica & historica", XIII 2004, (317-364), 350.

²³² G.P. Mele, *I condaghi: Specchio storico di devozione e delle tradizioni liturgiche nella Sardegna medievale*, in AA.VV., *La civiltà giudicale in Sardegna nei secoli XI-XIII. Fonti e documenti scritti*, Associazione Condaghe di S. Pietro in Silki, Atti del Convegno Nazionale, Sassari-Usini 16-18 marzo 2001, Sassari 2002, 170-174.

²³³ A. Bresciani, *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati colli antichissimi popoli orientali*, Napoli 1850, 193-196; riferito anche da E. Domenech, *Bandits et bergers*, Parigi 1867, trad. it. di R. Carta Raspi, *Pastori e banditi*, Cagliari 1930, 57-59.

²³⁴ P. Mantegazza, *Profili e paesaggi della Sardegna*, Milano 1899, 91.

²³⁵ Domenech, *Pastori e banditi...*, 53.

²³⁶ Definizione di Ernesto de Martino con riferimento al cattolicesimo popolare del Meridione d'Italia, per cui cfr. C. Gallini, *La mobilitazione magica del pantheon cattolico*, in C. Gallini, M. Massenzio (eds.), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli 1997, 183-192.

²³⁷ Sui meccanismi di "ricezione selettiva" e di "reinterpretazione" dei simboli religiosi ad opera dei diversi gruppi sociali, cfr. Bourdieu, *Genèse et structure ...*, 295 ss.

Si moltiplicano in questi ultimi anni gli studi sulle caratteristiche degli esiti della religiosità popolare in aree specifiche della Sardegna di oggi, in particolare in Gallura²³⁸.

17. A SARAGOZZA

Numerosi casi di divinazione attraverso il ricorso ai morti, inseriti dagli inquisitori nella categoria della “negromanzia”, sono stati evidenziati da Tomasino Pinna nei processi dell’Inquisizione spagnola in Sardegna. Il tema meriterebbe una ricerca mirata. Cfr., per un primo approccio, T. Pinna, *Storia di una strega. L’Inquisizione in Sardegna. Il processo di Julia Carta*, Sassari 2000, p. 141, *passim*, ora tradotto in spagnolo proprio qui a Saragozza da Enrique García Bondía dall’Institución Fernando el Católico della Excma. Diputación de Zaragoza con il titolo *La Inquisición en Cerdeña, El proceso de Julia Carta*, Ebro Composición, Graficas Vela, nella Collección de Letras dirigida por Eliseo Serrano Martín. Sono onorato di poter presentare in questa sede il volume, con un forte sentimento di affetto per il suo autore scomparso il 25 giugno 2016.(Fig. 44-45).

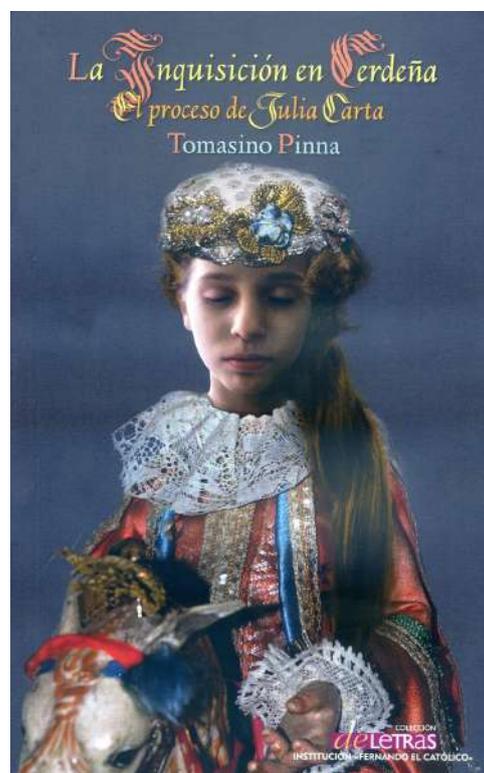
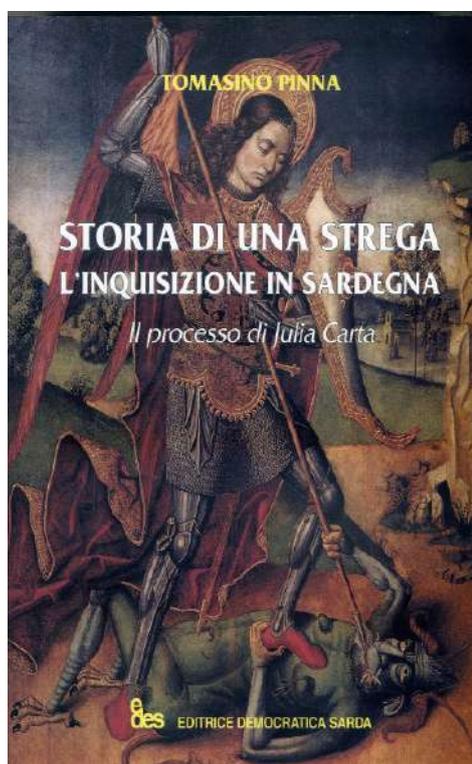


Fig. 44-45: Ricordando a Zaragoza Tomasino Pinna e l’Inquisizione spagnola in Sardegna.

²³⁸ Vd. p. es. R. Satta, *Sacro arcaico, Religiosità popolare in Gallura*, Padova 2009.