



Collana del Dipartimento di Storia
dell'Università degli Studi di Sassari

Nuova serie fondata da Mario Da Passano, Attilio Mastino,
Antonello Mattone, Giuseppe Meloni

Pubblicazioni del Centro di Studi Interdisciplinari
sulle Province Romane
dell'Università degli Studi di Sassari

I lettori che desiderano
informazioni sui volumi
pubblicati dalla casa editrice
possono rivolgersi direttamente a:

Carocci editore
via Sardegna 50,
00187 Roma,
telefono 06 / 42 81 84 17,
fax 06 / 42 74 79 31

Visitateci sul nostro sito Internet:
<http://www.carocci.it>

Epigrafia romana in Sardegna

Atti del I Convegno di studio
Sant'Antioco, 14-15 luglio 2007
(= Incontri insulari, 1)

A cura di Francesca Cenerini e Paola Ruggeri

Con la collaborazione di Alberto Gavini



Carocci editore

In copertina: Iscrizione bilingue punico-latina, Sant'Antioco, Museo archeologico comunale "Ferruccio Barreca".

Convegno organizzato con il contributo finanziario di



Regione autonoma della Sardegna
Assessorato agli Affari generali



Scuola di dottorato di ricerca
Storia, letterature e culture
del Mediterraneo



Comune di Sant'Antioco

I lavori congressuali si sono svolti in collaborazione
con l'Amministrazione comunale di Sant'Antioco
e la Società Cooperativa Archeotur

La redazione è stata curata da Alberto Gavini e Maria Bastiana Cocco

1^a edizione, 2008
© copyright 2008 by
Carocci editore S.p.A., Roma

Realizzazione editoriale: Omnibook, Bari

Finito di stampare nel 2008
dalla Litografia Varo (Pisa)

ISBN 978-88-430-4520-4

Riproduzione vietata ai sensi di legge
(art. 171 della legge 22 aprile 1941, n. 633)

Senza regolare autorizzazione,
è vietato riprodurre questo volume
anche parzialmente e con qualsiasi mezzo,
compresa la fotocopia, anche per uso interno
o didattico.

EPIGRAFIA ROMANA IN SARDEGNA

I Convegno di studio

Sant'Antioco, 14-15 luglio 2007

Sala consiliare del Palazzo comunale, Corso Vittorio Emanuele
(= Incontri insulari, 1)

Sotto il patronato dell'Association Internationale d'Épigraphie
Grecque et Latine (AIEGL),

Α.Ι.Ε.Γ.Λ.

SOCIETAS INTERNATIONALIS EPIGRAPHICAE GRAECAE ET LATINAE

del Dipartimento di Storia dell'Università degli Studi di Sassari,



del Dipartimento di Storia Antica dell'Alma Mater Studiorum di Bologna



Negromanzia, divinazione, malefici nel passaggio tra paganesimo e cristianesimo in Sardegna: gli strani amici del preside Flavio Massimino*

di Attilio Mastino e Tomasino Pinna

I

Il miliario di Sbrangatu

Una colonna miliaria in granito conservata dall'Ottocento presso la chiesa di San Smplicio di Olbia (collezione Tamponi) e ora nei magazzini della Soprintendenza, proveniente dalla località di Sbrangatu, a pochi chilometri da Olbia, contiene la tarda menzione del preside Massimino, che si augura enfaticamente la salvezza degli imperatori Valentiniano e Valente, negli anni 364-366¹: il testo originario, inciso sulla destra, era stato dedicato, nel 253, all'imperatore Emiliano da parte del *procurator provinciae Sardiniae*, il *vir egregius M. Calpurnius Caelianus* (FIG. 1). I due testi sono incisi sulla colonna cilindrica parzialmente segata, alta 117 cm, proveniente dalla strada interna a *Karalibus Olbiam* in una località, Sbrangatu (FIG. 2), che ha restituito ben 21 miliari del 169° e del 170° miglio da Cagliari e del 5° miglio da Olbia², il che porta a una lunghezza complessiva della strada certificata dai miliari di 175 miglia, pari a 259 km³. Si tratta della variante *per Hafam* della strada centrale sarda, non ricordata dall'*Itinerario Antoniniano*, ma conosciuta soprattutto grazie ai miliari che testimoniano un'intensa attività di manutenzione e un crescente traffico stradale per tutto il IV secolo, almeno fino all'età di Magno Massimo.

Il nostro miliario ha lettere alte tra i 4 e i 5,5 cm per il testo originario e lettere notevolmente più alte – tra i 6 e i 7,5 cm – per il testo recenziore, posto da *Maximinus, vir perfectissimus, praeses provinciae Sardiniae*, che ricorda i due Augusti come *domini nostr[i], bono rei public(a)e n[at]i*. Ignoriamo il gentilizio del preside Massimino, anche se nel miliario compaiono alcune lettere, ADPIVS, di

* Ringraziamo tutti coloro che sono intervenuti nel dibattito a Sant'Antioco e, in occasione di una successiva presentazione a Palermo il 20 ottobre 2007 (durante il Convegno *Sogni e visioni nel mondo antico*, promosso dal dipartimento di Beni culturali, storico-archeologici, socio-antropologici e geografici e dall'Istituto siciliano per la storia antica Eugenio Manni), in particolare i proff. Lia Marino, Salvatore Nicosia, Nicola Cusumano. Pur concepito unitariamente, questo lavoro si deve a Attilio Mastino per i PARR. 1-2 e a Tomasino Pinna per i PARR. 3-7.

1. *EE VIII*, 781 a-b. Per il disegno cfr. M. G. OGGIANU, *Contributo per una riedizione dei miliari sardi*, in A. MASTINO (a cura di), *L'Africa romana*, VIII, Sassari 1991, p. 81, fig. 37 (dell'estratto ampliato).

2. Cfr. P. RUGGERI, *Olbia e la casa imperiale*, in A. MASTINO, P. RUGGERI (a cura di), *Da Olbia ad Olbia. 2500 anni di una città mediterranea. Atti Convegno Olbia 1994*, vol. I, Sassari 1996, pp. 299 ss.

3. Cfr. A. MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, Nuoro 2005, p. 372.

FIGURA 1

Il miliario di Sbrangatu, Olbia (EE VIII, 781 a-b) (disegno di S. Ganga).

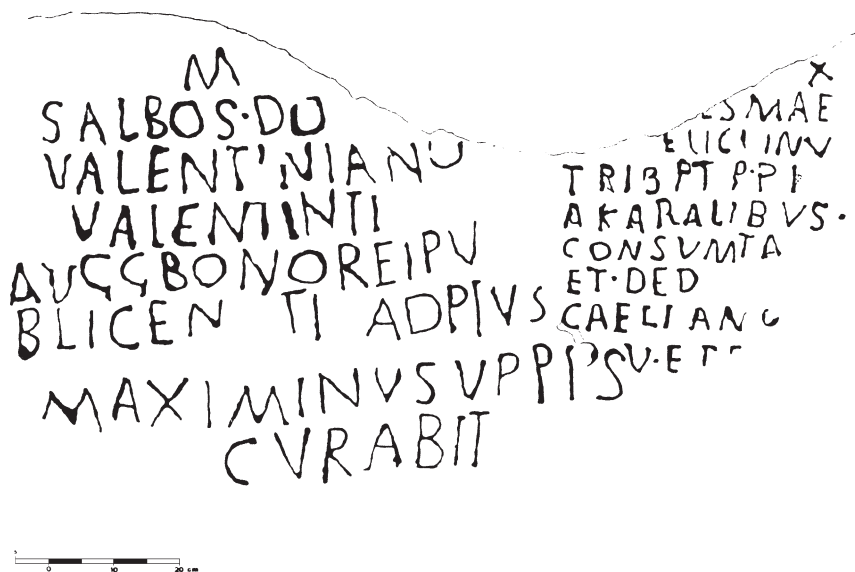


FIGURA 2

La localizzazione dei ritrovamenti romani nel retroterra di Olbia secondo Pietro Tamponi.



difficile interpretazione, che non possono che essere riferite al gentilizio del preside, difficilmente un *Appius*.

Piero Meloni fissa una data *post quem* per il governo di Massimino in Sardegna al 28 marzo 364⁴ e attribuisce al nostro personaggio il gentilizio *Flavius*, che

4. P. MELONI, *L'amministrazione della Sardegna da Augusto all'invasione vandalica*, Roma 1958, pp. 255 s. pros. 69.

compare con l'abbreviazione FL in un discusso miliario rinvenuto presso la chiesa di Santa Maria de Valenza⁵, ma non ritrovato neppure durante la visita effettuata il 21 aprile del 1881 a Nuragus da Johannes Schmidt alla vigilia della pubblicazione di *CIL* X⁶: si tratta di un cippo itinerario sulla strada a *Karalibus Olbiam*, la direttissima per *compendium* che toccava Valentia (l'attuale Nuragus) e le stazioni di Biora, Sorabile, *Caput Thyrsi*, percorrendo un tortuoso tracciato al piede occidentale del Gennargentu (FIG. 3)⁷. Il testo rimanda a un intervento di restauro durante l'età di Valentiniano da parte del [*pro*]curator *suus*: sorprende l'assenza di Valente, l'imprecisa indicazione delle potestà tribunicie, il titolo di procuratore per *Maximinus*, infine lo stesso gentilizio *Flavius*, mai attestato altrove. Del resto, già Theodor Mommsen precisava *non est Valentiniani* e aggiungeva, per il rigo 2, *corruptus est*. L'unico altro Massimino che conosciamo come governatore della Sardegna è documentato tra il 286 e il 293, *praeses* e *vir perfectissimus* nell'età di Diocleziano, ma evidentemente la titolatura procuratoria non soddisfa neppure in questo caso⁸.

Il nostro personaggio del resto è notissimo per l'ampia trattazione che ne fa Ammiano Marcellino⁹, che lo chiama sempre *Maximinus*, senza prenome e gentilizio, per quanto la storia della famiglia renda possibile proprio il gentilizio *Flavius*, se si ipotizza un ingresso nella cittadinanza romana del padre o del nonno, ad esempio sotto Costantino, *Caius Flavius Valerius Constantinus*¹⁰. Ammiano ricostruisce, infatti, una carriera fortunata nell'età dei Flavi del IV secolo Valentiniano I, Valente e Graziano, per un funzionario appartenente a una famiglia di recentissima romanizzazione. Massimino era nato a *Sopiana*, una città della Valeria (Fünfkirchen, oggi Pécs in Ungheria)¹¹: egli apparteneva al popolo dei Carpi, trasferiti in Pannonia da Diocleziano negli anni Novanta del III secolo (il *cognomen ex virtute* di *Carpicus Maximus* è del 297)¹². Suo padre era arrivato a essere archivistà nell'ufficio del governatore, *tabularius praesidialis officii*, probabilmente nell'età di Costanzo II,

5. *CIL* X, 8026.

6. Cfr. A. MASTINO (con la collaborazione di R. MARA e E. PITTAU), *Il viaggio di Theodor Mommsen e dei suoi collaboratori in Sardegna per il Corpus Inscriptionum Latinarum*, in *Theodor Mommsen e l'Italia*, «Atti dei Convegni Lincei», 207, Roma 2004, p. 303.

7. Per il percorso cfr. MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, cit., pp. 352 ss.

8. *EE* VIII, 780 = *AE* 1889, 25. Cfr. MELONI, *L'amministrazione della Sardegna*, cit., pp. 230-1, pros. 48. A. H. M. JONES, J. R. MARTINDALE, J. MORRIS, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. I, Cambridge-London-New York-Melbourne 1975 (d'ora in avanti *PLRE* I), p. 576, *Maximinus* 3 e T. D. BARNES, *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge (MA) 1982, p. 305 non accettano questa ipotesi e dubitativamente datano il personaggio al 305-306. Si osservi che in *CIL* X, 8030 il governatore *Valerius Domitianus* è indicato come *v. e. proc. Augusti* (*PLRE*, I, p. 263, *Domitianus* 8; MELONI, *L'amministrazione della Sardegna*, cit., pp. 240-1, nota 54; cfr. M. CHRISTOL, A. MAGIONCALDA, *Note su un'iscrizione di epoca tetrarchica*: *CIL*, VIII, 20836 da *Rapidum*, in A. MASTINO, a cura di, *L'Africa romana*, VII, Sassari 1990, p. 917, nota 52). Già MELONI, *L'amministrazione della Sardegna*, cit., pp. 72-3 sottolineava l'anomalia del titolo *procurator*, a suo giudizio un fossile; G. SOTGIU, in *ILSard* I, p. 242 e A. U. STILOW, in A. BONINU, A. U. STILOW, *Miliari nuovi e vecchi dalla Sardegna*, «Epigraphica», XLIV, 1982, p. 53, nota 77, ipotizzavano in altri casi di sciogliere le sigle *proc.* in *procurante* o *procuravit*.

9. AMM. MARC. XXVIII, 1, 7.

10. D. KIENAST, *Römische Kaisertabelle. Grundzüge einer römischen Kaiserchronologie*, Darmstadt 1990, p. 298.

11. R. A. TALBERT (ed.), *Barrington Atlas of the Greek and Roman World*, vol. I, Princeton-Oxford 2000, p. 296.

12. KIENAST, *Römische Kaisertabelle*, cit., p. 268 (meno probabilmente del 296).

FIGURA 3
Il miliario di Santa Maria di Valenza (*CIL* X, 8026).

M • P
D • D • VALENTINIANO • AVG
TRIB • POTE STATIS • PATER
PATRIAE • VIAM • QVAE • A
5
VETVSTATE • CORRVP TAM
RESTITVIT
CVRANTE • FL • MAXIMINO
CVRATORE • SVO

quando Massimino aveva potuto studiare le arti liberali e 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*¹³, sarebbe arrivato a governare la Siria. *Maximinus*, ancora in condizione di *vir egregius*, secondo Jones, Martindale e Morris¹⁴ 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, con il prestigiosissimo incarico di prefetto del pretorio per le Gallie, per poi cadere improvvisamente in disgrazia ed essere condannato a morte nel 376 per volontà di Graziano¹⁵. Per circa dodici 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 essere stato contemporaneamente esercitato anche sulla Corsica, il nostro fu ammesso all'ordine senatorio e il 17 novembre 366 compare come *corrector Tusciae* in una co-

13. AMM. MARC. XXIX, 2, 23.

14. Cfr. PLRE I, pp. 577 s., *Maximinus* 7. Per la carriera, cfr. ora L. DI PAOLA, *Sulla mobilità di studenti e di professori nell'Occidente romano tardoantico*, in A. AKERRAZ, P. RUGGERI, A. SIRAJ, C. VISMARA (a cura di), *L'Africa romana*, XVI, Roma 2006, p. 1054.

15. Massimino fu prefetto di Roma nel 370-371 e dal 371 prefetto delle Gallie fino al 376, quando fu giustiziato (AMM. MARC. XXVIII, 1, 57: *Maximinus sub Gratiano intoleranter se efferens damnatorio iugulatus est ferro*; SYMM. *Epist.* X, 2, a Graziano, anno 376: *Ferox ille Maximinus [...] poena capitali exitia cunctorum lacrimas expiavit*): cfr. AMM. MARC. XXVIII, 1, 6-7, 41; XXX, 3, 12 e *passim*. Cfr. PLRE I, pp. 577 s.

stituzione del *Codex Theodosianus*¹⁶; senza lasciare quest'incarico, in attesa che arrivasse il successore, fu poi dal 368 e fino al 370 *praefectus annonae*, iniziando allora a mostrare il suo vero carattere in una serie di processi antimagici.

2

La notizia di Ammiano Marcellino

Un passo del libro XXVIII 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 sarda*¹⁷, 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»¹⁸ (FIG. 4).

Massimino doveva averlo incontrato in Sardegna¹⁹, negli anni in cui, durante il regno di Valentiniano, governò l'isola, fra il 364 e il 366.

Lo portò con sé anche nella Tuscia, quando ne divenne governatore nel 366, e infine a Roma, dove, come si è visto, era stato nominato prefetto dell'annona²⁰. Proprio a Roma si ebbe una svolta, quando Massimino giunse a uccidere con l'inganno, *per dolosas fallacias*, il suo amico sardo.

Ma seguiamo il testo di Ammiano, che informa sui 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 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; finché costui restò in vita, Massimino, temendo di essere tradito, si mostrò mite e condiscendente. In terzo luogo perché, strisciando come un serpente sotterraneo in luoghi piuttosto bassi, non poteva ancora suscitare maggiori motivi di lutti²¹.

16. C. Th. IX, I, 8 (cfr. 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 (ed. or. Roma 1923), vol. II, pp. 26 s., n. 51 e da C. BELLINI, *La Sardegna e i Sardi nella civiltà del mondo antico*, vol. II, Cagliari 1931, p. 186.

17. BELLINI, *La Sardegna e i Sardi*, cit., vol. II, p. 186.

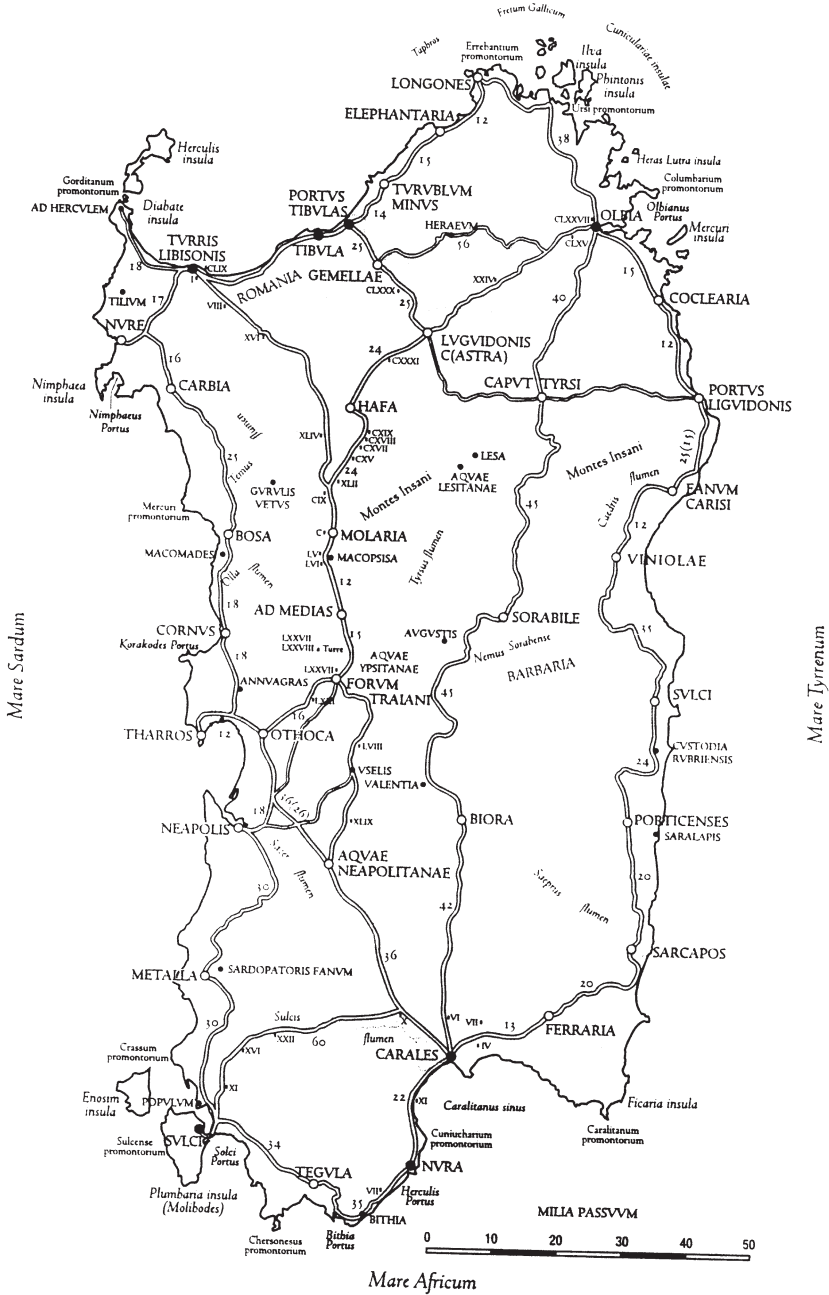
18. Ivi, p. 187.

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

20. Su tutti questi passaggi della carriera di Massimino cfr. PLRE I, pp. 577 s., *Maximinus 7*.

21. AMM. MARC. XXVIII, I, 7: *Primo, quod recalebant in auribus eius parentis effata, quid auguras alites vel cantus monebant oscinum adprime callentis, ad usque sublimia regimenta <venturum>, sed periturum ferro poenali: dein, quod nactus hominem Sardum, quem ipse postea per dolosas fallacias interemit, ut circumtulit rumor, eliciendi animulas noxias et praesagia sollicitare larvarum perquam gnarum, dum superesset, ille timens, ne proderetur, tractabilis erat et mollior; postremo, quod tamquam subterraneus serpens per humiliora reptando nondum maiore funerum excitare poterat causas.*

FIGURA 4
La Sardegna romana (da A. Mastino).



Mare Africum

FIGURA 5
La Sardegna nella *Tabula Peutingeriana* (da A. Mastino).



Ma la possibilità di acquisire maggior potere e di levarsi 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 denunciatori 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 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)²² 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'attiva presenza delle pratiche magiche in Sardegna. 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.

22. AMM. MARC. XXVIII, I, 8-13.

Le fonti relative alla magia nella Sardegna antica 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 e ossa, della quale possiamo seguire parte dell'esistenza sino alla drammatica fine; egli rinvia a un ambiente sociale nel quale è vissuto e nel quale sono nati e si sono esercitati i suoi saperi e i suoi poteri magici.

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. Il passo può essere letto da diverse angolature. In primo luogo, esso apre una finestra sul mondo magico isolano; inoltre, offre 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. Privilegheremo il primo aspetto, senza però trascurare gli altri, che forniscono un quadro di contestualizzazione.

3

Una finestra sul mondo magico della Sardegna

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 della "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 rapporti uomo-natura)²³, 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 sol-*

23. Cfr. almeno P. BOURDIEU, *Genèse et structure du champ religieux*, «Revue Française de Sociologie», XII, 1971, pp. 295-334; E. DE MARTINO, *Magia e civiltà*, Milano 1976; M. MAUSS, *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino 2000; I. CHIRASSI COLOMBO, *Il Magos e la Pharmakis: excursus attraverso il lessico storico in ottica di genere*, in C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI (hrsg.), *Religions orientales – culti misterici*, Stuttgart 2006, pp. 163-79; T. PINNA, s.v. *Magic*, in G. RITZER (ed.), *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*, Malden-Oxford-Victoria 2007, vol. VI, pp. 2696-701.

licitare larvarum). Siamo dunque in presenza di un caso di negromanzia finalizzata alla divinazione e al danneggiamento per via magica (il *maleficium*) di altre persone²⁴.

3.1. Divinazione negromantica e culto dei morti

Conosciamo numerosi esempi di divinazione negromantica; in questo senso, la Sardegna partecipa di 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 di influenzare le vicende umane²⁵.

La divinazione assumeva in Sardegna diverse forme, oltre alla negromanzia: era infatti diffuso il ricorso a oracoli ufficiali di grande prestigio e notorietà in tutto l'impero²⁶, 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 Pula²⁷: *Dis deabusque / secundum interpreta/tionem oraculi Clari / Apollinis* («Agli dèi e alle dee secondo l'interpretazione dell'oracolo di Apollo a Clario») ²⁸ (FIGG. 6-7).

La stessa epigrafe è ripetuta in molti altri luoghi (Britannia, Dalmazia, Numidia, Mauretania Tingitana, penisola italica) e risalirebbe all'età di Caracalla (anni 213-214), imperatore che, ammalato, chiese aiuto a varie divinità²⁹. 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 dèi e le dee in tutto l'im-

24. C'è un precedente che mette in relazione la Sardegna con riti negromantici, ma senza riferimenti a pratiche locali. Se ne parla a proposito del misterioso viaggio in Sardegna di Publio Vatinio, un personaggio che per Cicerone era solito dedicarsi a riti sacri ignoti ed empì, evocare le anime dei morti e onorare gli dèi Mani sacrificando viscere di fanciulli: *cum inaudita ac nefaria sacra susceperis, cum inferorum animas elicere, cum puerorum extis deos manis mactare soleas* (Vat. 14) (F. GRAF, *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari 1995, p. 38, ed. or. Paris 1994). 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 e oscura (Vat. 12). Cfr. A. MASTINO, *Le relazioni tra Africa e Sardegna in età romana*, «ASSard», XXXVIII, 1995, p. 50.

25. GRAF, *La magia*, cit., pp. 184 ss. (riporta esempi d'età imperiale nei papiri e in testi epigrafici e letterari: fra 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).

26. R. BLOCH, *La divinazione nell'antichità*, Napoli 1995; I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPPILLI (a cura di), *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*, Roma 2002, pp. 23 ss.; M. MONACA, *Prodigi e profezie nel mondo romano: peculiarità della rivelazione sibillina*, in G. SFAMENI GASPARRO (a cura di), *Modi di comunicazione tra il divino e l'umano. Tradizioni profetiche, divinazione, astrologia e magia nel mondo mediterraneo antico*, Cosenza 2005, pp. 311-46.

27. *ILSard* 1, 42 = G. SOTGIU, *L'epigrafia latina in Sardegna dopo il CIL X e l'EE VIII*, in ANRW, II, 11/1, Berlin-New York 1988, p. 558 A 42.

28. Cfr. GRAF, *La magia*, cit., p. 161 e p. 89 per il percorso labirintico sotterraneo dell'oracolo.

29. Cfr. MASTINO, *Le relazioni*, cit., p. 70, con ampia bibliografia. Altre attestazioni provengono dalla penisola iberica e soprattutto dall'Italia centrale (*Cosa, Marruvium, Gabii*); nessun testo parrebbe attestato nel Mediterraneo orientale.

FIGURA 6
L'epigrafe di Nora (*ILSard* 1, 42) (disegno di S. Ganga).

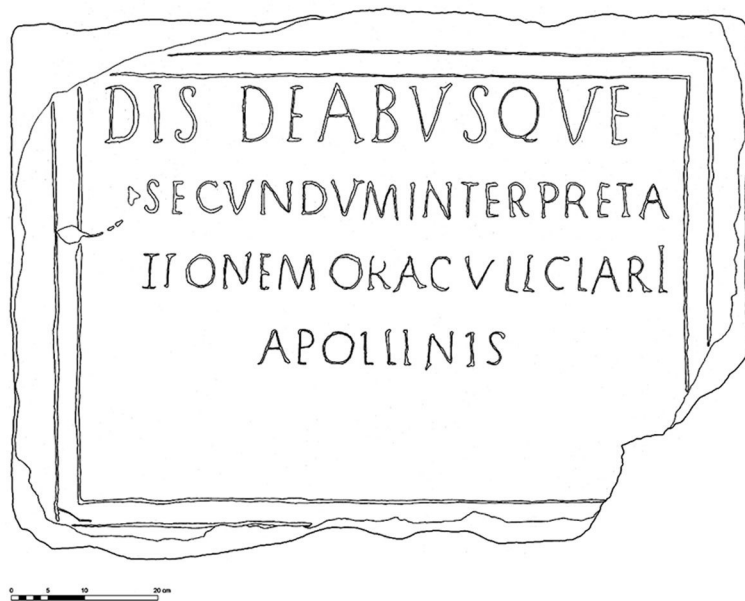
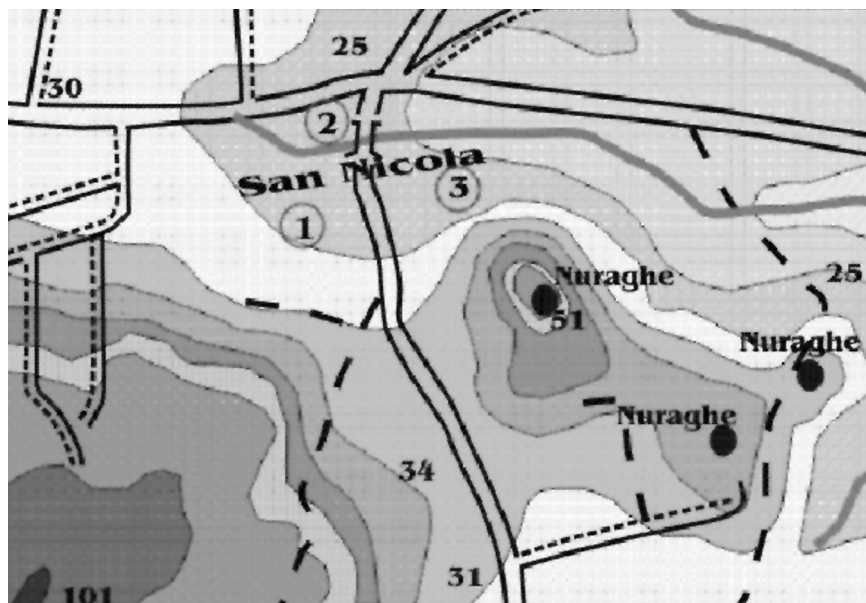


FIGURA 7
L'area del ritrovamento dell'epigrafe di Nora (*ILSard* 1, 42).



pero»³⁰. 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 II alla metà del III secolo d.C., o in risposta a una consultazione da parte della comunità interessata o 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»³¹.

Erano presenti, e sono attestati da iscrizioni, colleghi sacerdotali istituzionali (*aruspices, augures*) che interpretavano il volere degli dei attraverso i segni più diversi³²: un [*a*]ruspex è documentato a Cagliari³³, per non parlare degli *augures* di *Carales* e *Turris Libisonis*³⁴; 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 Gracco³⁵, impegnato in una disputa politico-religiosa intorno alla *nostrorum augurum et Etruscorum haruspicum disciplina*³⁶.

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 Lesitanæ* a San Saturnino di Benetutti, alle *Aquae Ypsitanæ* di Fordongianus, con il santuario delle Ninfe e di Esculapio, alle *Aquae calidae Neapolitanorum*, alle altre sorgenti termominerali frequentate in età romana, da Casteldoria sul Coghinis a Oddini di Orani-Orotelli sul Tirso³⁷ (FIGG. 8-10). Si riconosceva loro

30. Così secondo SOTGIU, *L'epigrafia latina*, cit., p. 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 ID. (a cura di), *Epigraphai. Miscellanea epigrafica in onore di Lidio Gasperini*, Tivoli 2000, pp. 661-70 (per l'epigrafe sarda, p. 664).

31. R. L. FOX, *Pagani e cristiani*, Roma-Bari 1991, p. 202 (ed. or. London 1986).

32. Cfr. A. AGUS, *Le pratiche divinatorie e i riti magici nelle insulae del Mare Sardum nell'antichità*, in P. G. SPANU (a cura di), *Insulae Christi. Il cristianesimo primitivo in Sardegna, Corsica e Baleari*, Oristano 2002, pp. 29 s.

33. CIL X, 7607.

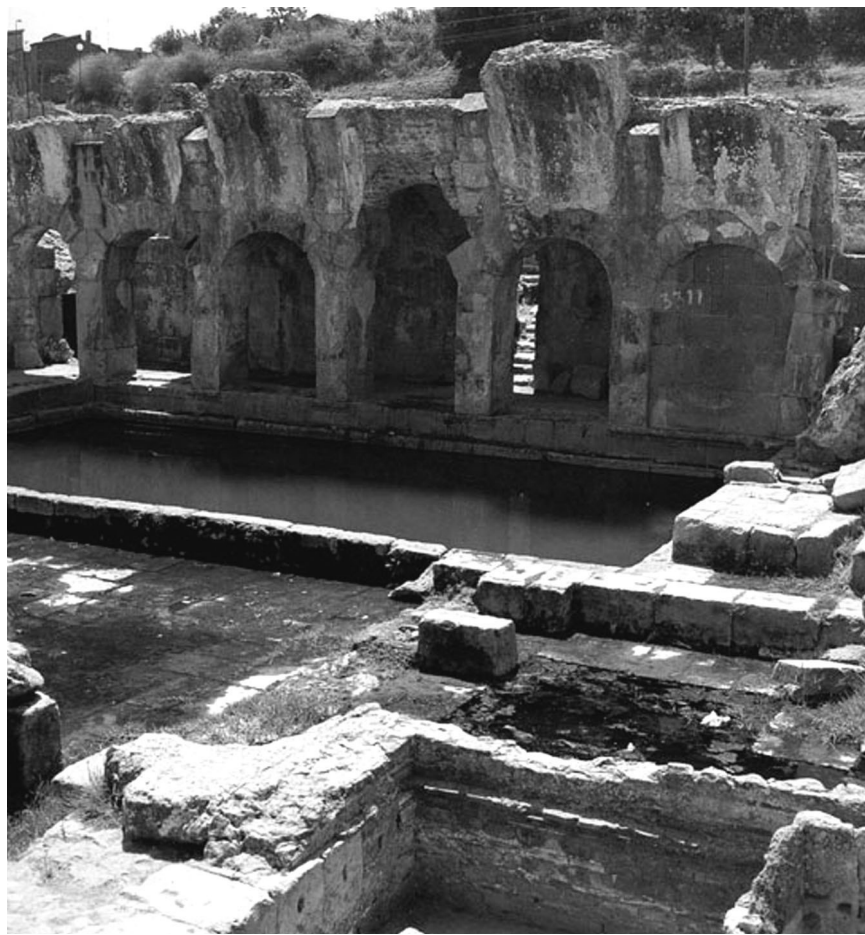
34. *Carales*: CIL X, 7600; *Turris Libisonis*: CIL X, 7953 = ILS 6766 = *ELSard*, p. 665 C 104, cfr. A. MASTINO, *Popolazione e classi sociali a Turris Libisonis: i legami con Ostia*, in A. BONINU, M. LE GLAY, A. MASTINO, *Turris Libisonis colonia Iulia*, Sassari 1984, p. 87, n. 1. Un altro augure a *Turris* forse anche in *AE* 1988, 662.

35. VAL. MAX., I, 1, 4.

36. CIC. *nat.* II, 10.

37. Cfr. M. BONELLO LAI, *Terme e acquedotti della Sardegna romana nella documentazione epigrafica*, in M. BRIGAGLIA (a cura di), *La Sardegna nel mondo mediterraneo. Atti del terzo convegno in-*

FIGURA 8
L'Asclepion di Forum Traiani.



una notevole efficacia terapeutica e 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

ternazionale di studi geografico-storici, 6, *Per una storia dell'acqua in Sardegna*, Sassari 1990, pp. 27 ss. In particolare per le *Aquae Ypsitanae-Forum Traiani* cfr. R. ZUCCA, *Gli oppida e i popoli della Sardegna*, in MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, cit., pp. 295 ss.; ID., *I culti pagani nelle civitates episcopali della Sardegna*, in SPANU (a cura di), *Insulae Christi*, cit., pp. 49 ss.

FIGURA 9
Il complesso salutare di *Forum Traiani*.

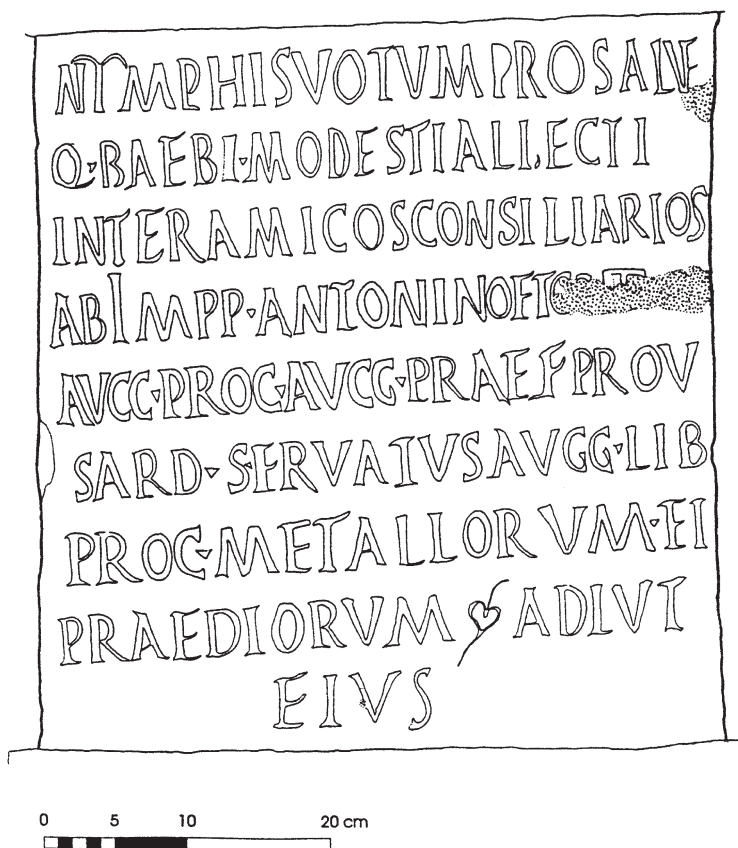


quelle acque diventavano ciechi, mentre la vista diventava più acuta se avevano giurato il vero³⁸. È stato più volte sostenuto che tali pratiche possono ri-

38. Sull'ordalia con le acque curative e miracolose SOLIN. 4, 6-7: *Fontes calidi et salubres aliquot locis effervescent, qui medelas ferunt aut solidant ossa fracta aut abolent a solifugis insertum venenum aut etiam ocularias dissipant aegritudines. [...] Sed qui oculis medentur et coarguendis valent furibus. Nam quisque sacramento raptum negat, lumina aquis attrahat: ubi periurum non est, cernit clarius, si perfidia abnuat, detergitur facinus caecitate, et captus oculis admissum fatetur*; PRISC. 5, 466-469, nel V secolo d.C., scrive: *Sardiniae postquam pelago circumflua tellus / fontibus e liquidis praebet miracula mundo, / qui sanant oculis aegros damnantque nefando / periuros furto, quos tacto flumine caecant*; infine, ISID. *Etym.* XIV, 6, 40 scrive: *Fontes habet Sardinia calidos, infirmis medelas praebentes; furibus caecitatem, si sacramento dato oculos aquae eius tetigerint*. Cfr. M. PERRA, ΣΑΡΔΩ, Sardinia, Sardegna. Le antiche testimonianze letterarie di carattere etnografico, socio-economico, naturalistico e geografico sulla Sardegna e i Sardi, dai primordi sino al VII sec. d.C. Testo greco e latino a fronte, presen-

FIGURA 10

La dedica alle Ninfe effettuata per la salute del procuratore Quinto Bebio Modesto nell'età di Caracalla e Geta (*AE* 1998, 671).



montare indietro nel tempo fino a età preistorica ed essere localizzate presso i pozzi sacri dell'età nuragica³⁹ (FIGG. 11-15).

Meno chiare, e forse di carattere leggendario – a seguire quanto scrive Aristotele –, le notizie relative al rito d'incubazione, che i Sardi avrebbero prati-

tazione di A. MASTINO, 3 voll., Oristano 1997, vol. III, pp. 940-5; cfr. anche D. TURCHI, *Lo sciamanesimo in Sardegna*, Roma 2001, pp. 194 ss. L'ordalia dell'acqua era presente anche in altri contesti (in particolare in Sicilia). Per queste comparazioni in ambiti extrasardi, cfr. R. PETTAZZONI, *La religione primitiva in Sardegna*, Piacenza 1912 (rist. Sassari 1980, con introduzione di G. LILLIU), pp. 97-137, con puntuali riferimenti alle fonti antiche. Per la Sicilia cfr. N. CUSUMANO, *Ordalia e soteria nella Sicilia antica. I Palici*, «Mythos», II, 1990, pp. 9-186. Per l'individuazione di probabili continuità con la tradizione dei pozzi sacri di età nuragica, per tutti, cfr. G. ANEDDA, *Pozzi sacri nuragici: Su putzu, Orroli*, Cagliari 1982.

39. Cfr. G. LILLIU, *La civiltà dei Sardi dal Paleolitico all'età dei nuraghi*, Torino 1983³, pp. 521 ss.

FIGURA 11
Il pozzo di Santa Cristina, Paulilatino.



FIGURA 12
Il pozzo sacro di Sa Testa, Olbia.



FIGURA 13
Il pozzo sacro di Sant'Anastasia, Sardara.



FIGURA 14
Il pozzo di Santa Vittoria, Serri.

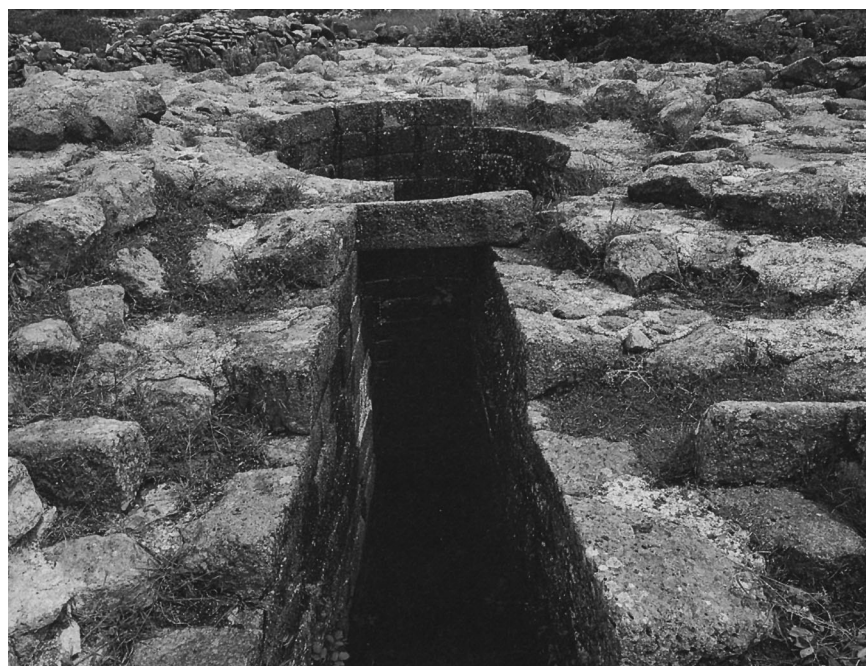


FIGURA 15
Il pozzo sacro di Su Tempiesu, Orune.



cato presso le tombe degli eroi, loro antenati⁴⁰: un rito il cui scopo sarebbe stato quello di guarire dalle malattie e in particolare dagli incubi notturni, almeno secondo la versione di Tertulliano⁴¹, per il quale c'è un'unica tomba di un eroe in Sardegna *incubatores fani sui visionibus privantem*. Gli studiosi hanno pensato a un collegamento con la tomba di Iolao, che in realtà sarebbe stato sepolto a Tebe⁴², ai Tespiadi figli di Eracle e alle «tombe dei giganti»⁴³: in particolare il collegamento con il mito dei Tespiadi è sostenuto esplicitamente nel VI secolo d.C. da Simplicio, per il quale nove dei figli di Eracle sarebbero morti in Sardegna, mentre i loro corpi incorrotti li farebbero apparire come addormentati⁴⁴ (FIGG. 16-20). Affrontano la questione altri due commentatori di Aristotele: nel IV secolo d.C. Temistio parla dei Sardi che visitavano le salme degli eroi⁴⁵, 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»⁴⁶.

In questo quadro può essere inserita anche la fragile indicazione di un'iscrizione caralitana frammentaria, che ricorda una dedica effettuata [*ex*] *viso*, apparentemente, dunque, a seguito delle istruzioni ricevute nel corso di un sogno notturno⁴⁷.

40. ARIST. *Phys.* IV, II, 1: «L'esistenza del tempo non è neppure possibile senza quella del cambiamento: quando infatti noi non cambiamo niente entro il nostro animo o non avvertiamo di non cambiar niente, ci pare che il tempo non sia trascorso affatto. La stessa sensazione proverebbero quegli uomini addormentati in Sardegna – secondo la leggenda – accanto agli eroi, qualora si destasse: essi infatti accosterebbero l'istante in cui si assopirono all'istante in cui si sono destati e ne farebbero una cosa sola, togliendo via, a causa della loro insensibilità, tutto ciò che è intercorso».

41. Così nel testo di TERT. *De an.* 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).

42. Per il rientro di Iolao in Grecia cfr. DIOD. SIC. IV, 30, 3 e V, 15, 6. Per la tomba a Tebe, DIOD. SIC. 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».

43. Cfr. A. MASTINO, *I miti classici e l'isola felice*, in R. ZUCCA (a cura di), ΛΟΓΟΣ ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΣΑΡΔΑΟΥΣ. *Le fonti classiche e la Sardegna. Atti del convegno di studi, Lanusei 29 dicembre 1998*, Roma 2004, pp. 11 ss.

44. SIMPL. IV, II: «Sino ai tempi di Aristotele raccontavano che dei nove fanciulli nati ad Eracle dalle figlie di Tespio il Tespiense le salme rimanessero incorrotte e integre e presentassero le sembianze di dormienti. Questi pertanto sono gli eroi venerati in Sardegna».

45. THEMIST. II, 1: «Si racconta che un fatto del genere accadeva anche in Sardegna a quegli indigeni che si radunavano accanto alle salme dei loro eroi nelle occasioni in cui dovevano rendere onore agli stessi. I Sardi dunque non avevano la percezione del tempo che consumavano durante tutto il periodo in cui giacevano addormentati e finivano poi per congiungere il momento iniziale a quello finale e ne facevano una cosa sola, ignorando del tutto ciò che era accaduto nel frattempo a causa della loro insensibilità». Cfr. PERRA, ΣΑΡΔΑΩ, Sardinia, *Sardegna*, cit., vol. III, pp. 787 ss.

46. PHILOP. IV, II: «Alcuni scrittori hanno tramandato che certe persone afflitte da infermità se ne andavano lontano, presso le tombe degli eroi in Sardegna e si curavano; costoro quindi giacevano lì per dormire per una durata di cinque giorni, dopodiché, svegliandosi, ritenevano che il momento in cui si destavano fosse lo stesso in cui si erano adagiati accanto agli eroi». Cfr. PERRA, ΣΑΡΔΑΩ, Sardinia, *Sardegna*, cit., vol. III, pp. 787 ss.

47. *CIL* X, 7558.

FIGURA 16

La tomba dei giganti di Iloi 2, Sedilo (foto di A. Depalmas).



FIGURA 17

La tomba dei giganti di Iloi 2, Sedilo (foto di F. Ceci).



FIGURA 18

La tomba dei giganti di Iloi 2, Sedilo (foto di F. Ceci).



FIGURA 19

La tomba dei giganti di Is Concas, Quartucciu.



FIGURA 20

La tomba dei giganti di Li Lolghi, Arzachena.



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 Martino pongono alla base dell'esperienza religiosa⁴⁸, 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 intercorso⁴⁹, proprio come se la storia fosse stata sospesa attraverso l'entrata nello spazio sacro della tomba e nel rapporto con ciò che è fuori dalla storia: i morti.

48. Si possono vedere su questo concetto dello storico delle religioni rumeno, M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Roma 1999 e *Il sacro e il profano*, Torino 2001. Molto diverso il concetto di "destorificazione" in Ernesto de Martino, che considera l'uscita dalla storia non come relazione a 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'appartenenza 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, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, introduzione di C. GALLINI, Torino 1977; ID., *Storia e metastoria. I fondamenti di una teoria del sacro*, introduzione di M. MASSENZIO, Lecce 1995; ID., *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino 2007 (ed. or. 1948), opera della quale è da vedere nella traduzione francese (*Le monde magique*, Paris 1999), la ricca *Postface* di S. MANCINI, pp. 285-584.

49. ARIST. *Phys.* IV, II, I.

I momenti critici la cui soluzione si realizza nel rito incubatorio presso 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 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 con i riti della fertilità⁵⁰. 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; 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 evidenziato come il rito d'incubazione avesse 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; 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»⁵¹. 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 rivelatori⁵²; e Pomponio Mela⁵³ parla della tribù libica degli Augili, che consultano i loro morti dormendo sui loro sepolcri e chiedendo ad essi responsi attraverso i sogni. È ben conosciuta la duplice funzione nei riti incubatori presso i templi di Asclepio⁵⁴, che peraltro godeva, come Esculapio-Eshmun-Merre, di un suo specifico culto anche in Sardegna⁵⁵. A Nora abbiamo una statua votiva, in terracotta, che riproduce un dormiente nel rito dell'incubazione avvol-

50. PETTAZZONI, *La religione primitiva*, cit.; V. LANTERNARI, *Preistoria e folklore. Tradizioni etnografiche e religiose della Sardegna*, Sassari 1984, dove in particolare sono da vedere i saggi *Il culto dell'acqua* (pp. 86 ss.), *Il culto dei morti e della fecondità-fertilità* (pp. 107 ss.) e *Preistoria e folklore* (pp. 154 ss.); G. LILLIU, *La civiltà dei Sardi*, Torino 1963, pp. 338 ss.; ID., *Religione della Sardegna nuragica. Atti del Convegno di studi religiosi sardi, Cagliari, 24-26 maggio 1962*, Padova 1963, pp. 3-14.

51. HDT. IV, 172 (trad. di L. ANNIBALETTO, in ERODOTO, *Le storie*, Milano 1982).

52. PAUS. IV, 34, 5: «immolano un ariete, ne stendono la pelle a terra e vi si addormentano sopra, attendendo la rivelazione nel sogno».

53. POMP. MEL. I, 46: «giurano sulle anime dei morti e le consultano alla stessa maniera degli oracoli, e pregando loro impetrano quelle cose che hanno in animo mentre dormono giacendo sui sepolcri, e ne ricavano sogni a guisa di responsi» (cfr. PERRA, ΣΑΡΔΩ, Sardinia, *Sardegna*, cit., vol. III, pp. 790 ss.).

54. Cfr. H. J. ROSE, s.v. *Divination (Greek)*, in J. HASTINGS (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, New York 1971, p. 798; BLOCH, *La divinazione nell'antichità*, cit., pp. 19 ss.; J. FERGUSON, *Le religioni nell'impero romano*, Roma-Bari 1974, pp. 98 ss. e 165. Sul rapporto fra sogni e terapie e sui riti d'incubazione, in particolare nei templi di Esculapio, cfr. P. COX MILLER, *I sogni nella tarda antichità*, Roma 2004, cap. IV, *Sogni e terapie*, pp. 119-37 (ed. or. Princeton 1994).

55. P. RUGGERI, *La vita religiosa*, in MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, cit., pp. 414 s. Sull'identificazione di Eshmun con Esculapio cfr. ad esempio FERGUSON, *Le religioni*, cit., p. 196.

to dal serpente, simbolo di Esculapio⁵⁶ (FIGG. 21-23); 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, una *sors*), risalente al regno congiunto di Settimio Severo, Caracalla e Geta, con una dedica effettuata in conformità all'oracolo, forse dal procuratore Marco Domizio Terzio o da Quinto Gabinio Barbaro⁵⁷.

In età imperiale, una conferma della rilevanza attribuita al rapporto con i morti è riscontrabile da un'epigrafe scoperta in un plinto di una base di colonna a Sanluri; l'iscrizione nomina una divinità poco nota, legata al rapporto con i morti e richiamata da Varrone a proposito delle arcaiche formule degli *Indigita-menta*. Si tratta di *Viduus*, al quale un liberto del municipio di Cagliari, *C. 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)*⁵⁸ (FIG. 24).

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 morte⁵⁹.

56. Cfr. G. PESCE, *Sardegna punica*, Nuoro 2001, pp. 241 s.; COX MILLER, *I sogni nella tarda antichità*, cit., pp. 123 s.

57. [---in bonorem domus ?] divinae [---]/[---ex so]rte dei ma[ximi---]/[---]VODIN(---)STA +[---]/[---] proc[urator] Au[gustorum trium] prael[ectus] prov[incia] Sard[iniæ] fecit dedi[cavitque]: G. SOTGIU, *Nuove iscrizioni inedite sarde*, «AFLMC», XXXII, 1969, pp. 7-9, n. 2a = *AE* 1971, 122 = *ELSard*, p. 584 B 19. Cfr. AGUS, *Le pratiche divinatorie*, cit., p. 30 e nota 9.

58. *CIL* X, 7844, cfr. RUGGERI, *La vita religiosa*, cit., p. 419; EAD., *Viduus*, «Ostraka», in corso di stampa.

59. G. RADKE, *Viduus*, in *RE*, vol. VIII A, coll. 2107 ss., 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* cfr. M. PERFIGLI, *Indigita-menta. Divinità funzionali e funzionalità divina nella religione romana*, Pisa 2004, pp. 34 s., 193 nota, 195 nota. Così il testo di TERT. *Ad Nat.* II, 15 (PL I, coll. 678-9): *Longum foret recensere etiam de illis quos in sidera sepelitis, ut audaciter dei... tratis. Sic opinor digni de coelo Castores et Perseus et Erigona, quemadmodum et Jovis expletus. Sed quid mirandum? Etiam canes et scorpions cancos in coelum transtulitistis. Differo de his quos in oraculis... et testimonium hic divini, qui et tristitiae deos arbitros esse vultis... dius, qui animam corpore viduet, quem intra muros cludi non permettendo damnastis. Item Caeculus, qui oculos sensu exant... Orbana, quae in orbitatem semina extinguat, et ipsius Mortis... Ut caetera transvolem, etiam locorum urbis, vel loca, deos ar... patrem, et diva Arquis et Lana et montium Septemontium... illi faciunt, qui in iisdem locis aras vel aedes habent.* Cfr. anche CYPRIANUS, *De idol.* IV (PL IV, coll. 589-91): *Cur vero deos putas pro Romanis posse, quod vides nihil pro suis, adversus eorum arma valuisse? Romanorum enim vernaculos deos novimus. Est Romulus pejerante Proculo deus factus, et Picas, et Tiberinus, et Pilumnus, et Consus, quem Deum fraudis vel ut consiliorum deum, coli Romulus voluit postquam in raptum Sabinarum perfidia provenit. Deam quoque Cloacinam Tatius et invenit et coluit, Pavorem Hostilium atque Pallorem. Mox a nescio quo Febris dedicata, et Acca et Flora meretrices [Interdum vero deorum vocabula apud Romanos finguntur, ut sit apud illos et Viduus deus, qui anima corpus viduet, qui quasi feralis et funebris intra muros non habetur; et nihilominus, quia extorris factus, damnatur potius Romana religione, quam colitur. Est et Scansus ab ascensibus dictus, et Forculus a foribus, et a liminaribus Linentius, et Cardea a cardinibus et ab orbitatibus Orbona]. Hi dii Romani. Caeterum Mar Tracius, et Iupiter Creticus, et Juno vel Argiva vel Samia vel Poena, et Diana, Taurica, et deorum mater Idaea, et Aegyptia portenta, non numina: quae utique si quid potestatis habuissent, sua ac suorum regna servassent. Plane sunt apud Romanos et victi penates, quos Aeneas profugus advexit. Est et Venus calva, multo hic turpius calva quam apud Homerum vulnerata. Sui riti di passaggio cfr. il classico A. VAN GENNEP, *I riti di passag-**

FIGURA 21
Il dormiente presso il tempio di Esculapio di Nora.



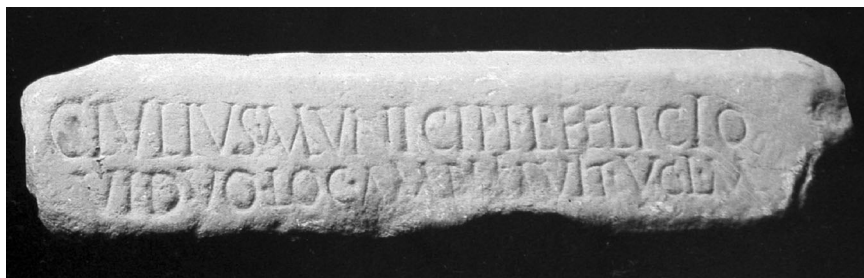
FIGURA 22
Il tempio di Esculapio a Nora.



FIGURA 23
La penisola di Nora.



FIGURA 24
La dedica a *Viduus* da Sanluri (CIL X, 7844).



Il ricorso ai morti per conoscere il futuro rappresenta una tradizione destinata a continuare nel tempo e della quale abbiamo numerose attestazioni scritte in epoca moderna – attraverso, ad esempio, i documenti inquisitoriali⁶⁰ – e in ambito folklorico⁶¹. Una lunga tradizione, dunque, dalla 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 di-

60. Numerosi casi di divinazione attraverso il ricorso ai morti, inseriti dagli inquisitori nella categoria della negromanzia, ho 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, p. 141 e *passim*.

61. Ricordiamo soltanto *sos bide-mortos* barbaricini, e non solo barbaricini (per cui cfr. R. MARCHI, *La sibilla barbaricina*, Nuoro 2006, pp. 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, cfr. *ivi*, p. 96 e T. PINNA, *I morti e i santi. Reinterpretazioni popolari e repressione inquisitoriale*, «Quaderni Bolotanesi», XXXII, 2007, pp. 177-93, in particolare p. 187.

vinatorio tramite incubazione presso le tombe degli antenati, che sono appunto dei morti, anche se di tipo speciale.

3.2. *Maleficium*

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 a un mago, in una prospettiva di deresponsabilizzazione personale e di ricerca di un colpevole come capro espiatorio)⁶².

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: quattro *tabellae defixionum* provenienti probabilmente da necropoli pagane di Orosei (l'antico *Fanum Carisi*), da Nulvi e ora una inedita da Olbia; allo stesso modo le formule di maledizione come quella incisa su un *ostrakon* trovato a *Neapolis*.

Le *tabellae defixionum* sono testi riccamente documentati nell'impero romano, ma già presenti in ambito punico⁶³. Si tratta di formule incise essenzialmente su tavolette di piombo con 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 *tabellae*: da quello giudiziario (per nuocere agli avversari in un processo) a quello dell'eros (*defixiones amatoriae*), da quello legato a contesti agonistici del circo o di altre gare (*defixiones agonisticae*) a quello della rivalità economica, a quello contro ladri e calunniatori. Con tali tavolette si lega, si inchioda una persona dedicandola a esseri sovrumani che in genere afferiscono al mondo infero (molte tavolette provengono da tombe)⁶⁴.

Nelle *defixiones* trovate in Sardegna, risalenti al I secolo d.C., non è indicato lo scopo, ma sono chiari l'affidamento della persona oggetto di maleficio a entità infero e l'augurio di morte. La prima delle due rinvenute a Orosei, probabilmente all'interno di una tomba, è una lamina di piombo conservata al Museo di Nuoro con iscrizione in lettere corsive su cinque linee, di cui Roberto Caprara ha for-

62. Si tratta di fatti ormai assodati. Oltre a E. E. EVANS-PRITCHARD, *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande*, Milano 1976 (ed. or. Oxford 1937) cfr. gli studi di vari autori in M. DOUGLAS, *La stregoneria. Confessioni e accuse nell'analisi di storici e antropologi*, Torino 1980.

63. Un testo esemplare di *tabella defixionis* è analizzato da S. M. MARENGO, *La tabella defixionis CIL XI 1823 e la sorgente "malefica" di Poggio Bagnoli nell'Aretino*, in L. GASPERINI (a cura di), *Usus venatioque fontium. Funzione e culto delle acque salutari nell'Italia romana*, Tivoli 2006, pp. 239-53 (con ulteriore bibliografia sull'argomento); FERGUSON, *Le religioni*, cit., pp. 152 s. Sulla presenza delle *tabellae* in ambito punico cfr. F. MAZZA, *Le formule di maledizione nelle iscrizioni funerarie e votive fenicie e puniche*, «RStudFen», III, 1975, pp. 19-30.

64. Cfr. GRAF, *La magia*, cit., pp. 115 ss.; G. PICCALUGA, *La scrittura coercitiva*, «C&S», LXXXV, 1983, pp. 117-21; EAD., *I testi magico-sacrali*, in AA.VV., *Lo spazio letterario di Roma antica*, vol. I, *La produzione del testo*, Roma 1989, pp. 37-62.

nito un'edizione preliminare che possiamo certamente migliorare⁶⁵. Si tratta di una tabella integra, con rilevanti aspetti linguistici e onomastici, nella quale

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 (FIGG. 25-26)⁶⁶.

La seconda è una lamina di piombo spezzata sulla destra. Più semplice e più rozza della precedente, è su quattro linee. Questa, in base alla comparazione con altre tabelle, la proposta di lettura e d'integrazione, che, avvisa l'editore, non ha pretese di certezza scientifica: *a[d inferos intra annum istum] ito [Titius filius vel Gaia filia] Aeli Lesi [...]*. Al margine sinistro della tabella si conserva il foro pervio per la simbolica *defixio*⁶⁷ (FIGG. 27-28).

La tavoletta studiata da Lidio Gasperini e rinvenuta a Nulvi 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 l. 7 forse il nome (*Urvanus* per *Urbanus*?) della vittima del maleficio?»⁶⁸.

In attesa di conoscere il testo della *defixio* di Olbia, custodita da Rubens D'Oriano⁶⁹, scopi analoghi si riscontrano nell'*ostrakon* di *Neapolis* (un frammento di parete d'anfora), probabilmente del III secolo d.C., dove è stata incisa una formula, su un testo di quattro linee, in cui l'estensore chiede a una divinità, *Marsuas*, che Decimo (?) Ostilio Donato diventi misero, muto e sordo: «O *Marsuas* di *Neapolis*, rendi misero, muto e sordo Decimo (?) Ostilio Donato, per quanto tu possa rispondere all'uomo»⁷⁰ (FIG. 29).

65. Per le due tavolette plumbee provenienti forse da Orosei cfr. 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, pp. 152-4; SOTGIU, *L'epigrafia latina*, cit., p. 639 B 128 e 129.

66. CAPRARA, *Due tabellae defixionis*, cit., p. 152, n. 1. Questa l'iscrizione (cm 5,8 × 4): *M. S. Petius neni gostali Fausti Arsati / Mosan<i> nurgo onu tono nurgo be/nis s[---] Coturissonis eltibi nec Contini / Coturis Capito ite bulsu ite ultibi nec / Mosan<i> nurgo onu tono*. Quanto ai nomi incomprensibili (*onómata barbariká*) e al loro significato nelle *defixiones* cfr. GRAF, *La magia*, p. 211. Per la presenza di termini paleosardi cfr. M. PITTAU, *La lingua dei Sardi nuragici e degli Etruschi*, Sassari 1981, p. 277; R. ZUCCA, *Le persistenze nei poleonimi e negli antroponimi della Sardinia*, in MASTINO (a cura di), *L'Africa romana*, VII, cit., pp. 661 ss.

67. CAPRARA, *Due tabellae defixionis*, cit., pp. 152 s., n. 2. Per il foro cfr. GRAF, *La magia*, cit., pp. 204 e 206.

68. Si riescono a leggere con relativa certezza solo degli spezzoni relativi alle linee 4, 5, 7, 9 e 10: *numerum venerunt va / [---?]oco dom(i)ne ut ... / rogo subruptus sit Urvanus ... / ... denari ... / ... rogo ... cum pessim ...* (L. GASPERINI, *Ricerche epigrafiche in Sardegna*, I, in *Sardinia antiqua. Studi in onore di Piero Meloni in occasione del suo settantesimo compleanno*, Cagliari 1992, p. 323; cfr. anche MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, cit., p. 436).

69. Il documento è ora in corso di studio per il XVIII Convegno *L'Africa romana*, a cura di G. BEVILACQUA (Olbia, dicembre 2008).

70. *Marsuas a Neapoli, Dec(cinum) vel Dec(tum) Ostiliu/m Donatum mis[er]um, mutum, sur/dum reddas, quantu / homini respondes*: R. ZUCCA, in MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, cit., p. 255; ID., *Splendidissima civitas Neapolitanorum*, Roma 2005, pp. 212-8; ID., *Iscrizioni inedite da Neapolis (Sardinia)*, in *Acta XII Congressus internationalis epigraphiae graecae et latinae, Barcelona 2002*, Barcellona 2007, pp. 1529-34.

FIGURE 25-26

La *tabella defixionis* di Orosei (a) (foto della Soprintendenza archeologica di Nuoro e disegno).

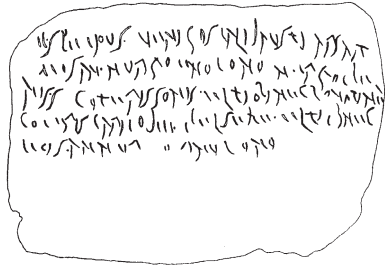
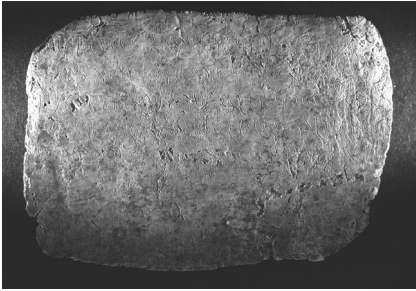


FIGURA 27-28

La *tabella defixionis* di Orosei (b) (foto della Soprintendenza archeologica di Nuoro e disegno).

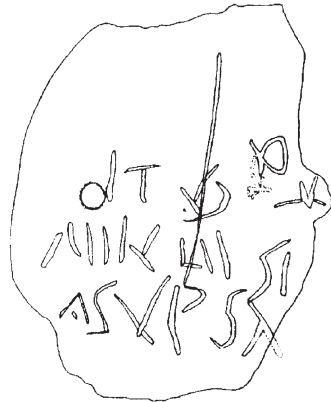
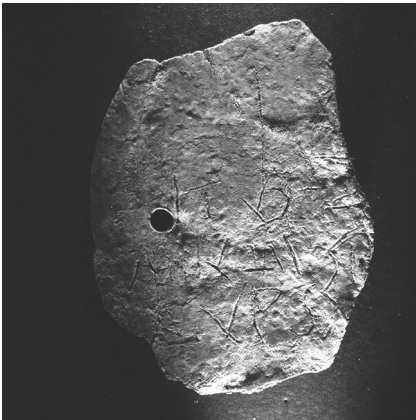
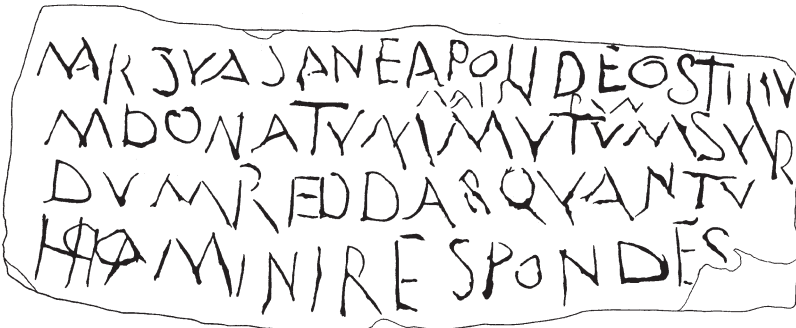


FIGURA 29

L'ostrakon di Neapolis (disegno di S. Ganga).



È in quest'ambito culturale che nascono e si alimentano i saperi e i poteri magici del negromante sardo di Ammiano. Il suo essere *maleficus* si inserisce nel quadro di riferimento rappresentato da quelle iscrizioni, che indicano con certezza un contesto simbolico storicamente operante.

A questi aspetti malefici della magia sono da ricollegare, in termini contrappositivi, le pietre magiche (le cosiddette "gemme gnostiche" della Sardegna, alcune inscritte) e i vari amuleti finalizzati a contrastare e respingere i *maleficia*, di cui restano chiare testimonianze nell'isola⁷¹.

Meno aderente a questo mondo magico reale, e ascrivibile piuttosto a una dimensione letteraria, sembra invece la notizia che nel III secolo d.C. ci dà Solino (o forse, in epoca successiva, un suo glossatore) quando parla 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]»⁷². Data l'attestazione in Sardegna del toponimo *Bithia*⁷³, 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 malocchio⁷⁴. 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, Plinio il Vecchio, Aulo Gellio) che nella cultura latina parlano delle *bitiae*, o comunque di esseri malefici con doppia pupilla ad esse assimilabili, è soltanto Solino (o il suo glossatore) a fare riferimento alla Sardegna, mentre gli altri collocano queste figure altrove: nella Scizia, fra gli Illiri, fra i Tibi del Ponto, in territori, cioè, che si pongono ai confini della romanità. La *bitia* sembrerebbe allora configurarsi come essere mostruoso (come Medusa o il basilisco, anch'essi dotati di uno sguardo pietrificante), 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 a inquadrare la Sardegna in una dimensione di lontananza culturale. Emerge quindi un'immagine mitica dell'isola, che ne segna la dimensione di alterità rispetto ai dominanti modelli culturali di Roma⁷⁵. Un di-

71. Puntuale presentazione in AGUS, *Le pratiche divinatorie*, cit., pp. 31 s.

72. C. IULII SOLINI *Collectanea rerum memorabilium*, ed. TH. MOMMSEN, Berlin 1895 (rist. anast. 1958), I, 101: *Apollonides perhibet in Scythia feminas nasci, quae bitiae vocantur: has in oculis pupillae geminas habere et perimere visu si forte quem iratae aspexerint. [hae sunt et in Sardinia]*.

73. 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 A. MASTINO, P. RUGGERI (a cura di), *L'Africa romana*, X, Sassari 1994, p. 879.

74. Cfr. MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, cit., p. 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, p. 306.

75. Su questa interpretazione cfr. T. PINNA, *Le bitiae*, in AA.VV., *Studi in onore di Ercole Contu*, Sassari 2003, pp. 521-36. Sulla visione mitica della Sardegna nelle fonti antiche cfr. A. BRELICH, *Sardegna mitica*, in *Atti del Convegno di studi religiosi sardi*, Padova 1963 (ora in ID., *Mitologia, politeismo e magia*, Napoli 2002, pp. 43-52); MASTINO, *I miti classici*, cit., pp. 11-26. In generale, sui meccanismi che usano i miti come strumenti costruttori di identità cfr. I. CHRASSI COLOMBO, *La Grecia, l'Oriente e Pasolini. Riflessioni su Medea*, in S. RIBICHINI, M. ROCCHI, P. XELLA (a cura di), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma 2001, pp. 341-61; sulla costruzione del mostruoso cfr.

stanziamiento che altre volte, in altri autori, ha assunto forme espressive persino sprezzanti: terra di ladri, di ribelli che indossano la *mastruca* (i *mastrucati latrones* di Cicerone), che Isidoro qualifica *quasi monstrosa*, così che coloro che la indossano appaiono simili alle fiere: *quasi in ferarum habitum transformentur*⁷⁶.

4

Incontri culturali

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* e gli *oscines*, proprio grazie a queste competenze ornitomantiche gli aveva predetto un futuro di grandi successi, 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 Mauss⁷⁷, un piano strategico, per quanto tecnicamente angusto⁷⁸, 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)⁷⁹. Strumenti ascrivibili all'ordine mitico-rituale, cioè al piano metastorico.

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

AA.VV., *Il mostro, il vicino e l'alieno*, “Quaderni del Circolo semiologico triestino”, 2, Trieste 1994, in particolare lo studio di I. CHIRASSI COLOMBO, *Mostri da ricordare e da inventare*, pp. 33-44. Cfr. anche G. PICCALUGA, *I Marsi e gli Hirpi. Due diversi modi di sistemare le minoranze etniche*, in P. XELLA (a cura di), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di Raffaella Garosi*, Roma 1976, pp. 207-31.

76. CIC. *prov. cons.* 15; ISID. *Etym.* XIX, 23, 5. Su queste fonti e su altre che esprimono analoghi giudizi cfr. PERRA, ΣΑΡΔΩ, Sardinia, *Sardegna*, cit., vol. III, pp. 931-63.

77. MAUSS, *Teoria generale della magia*, cit.

78. Sull'angustia del simbolismo mitico-rituale magico cfr. E. DE MARTINO, *Sud e magia*, Milano 1976, pp. 88 ss.; ID., *La magia lucana*, in ID., *Magia e civiltà*, cit., pp. 264 ss.

79. Cfr. A. M. DI NOLA, s.v. *Magia*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. III, 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, pp. 367-80.

«complesso sciamanico»⁸⁰), e all'interno del campo religioso è l'interprete degli interessi di specifici gruppi sociali⁸¹. 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 riaggregazione 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 personale⁸².

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 ciascuno con sé le proprie stratificazioni culturali⁸³. Sistemi che riescono a comunicare fra loro al di là delle differenze, che pure 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 Toscana 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.

80. 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, capp. 9 (*Lo stregone e la sua magia*) e 10 (*L'efficacia simbolica*).

81. Sul campo religioso e sul ruolo del mago come interprete di particolari interessi cfr. il fondamentale saggio di BOURDIEU, *Genèse et structure*, cit.

82. Per questi aspetti cfr. DE MARTINO, *Magia e civiltà*, cit., pp. 183-7; ID., *La fine del mondo*, cit., pp. 168-211. Cfr. anche M. MASSENZIO, *Destorificazione istituzionale e destorificazione irrelativa in Ernesto de Martino*, «SMSR», LI, 1985, pp. 197-204.

83. Stratificazioni che per la Sardegna rimandano a retaggi derivanti dalle precedenti dominazioni, con influssi fenicio-punici e forse etruschi. La notizia dei prodigi occorsi in Sardegna nei primi anni della conquista romana, durante la guerra annibalica, documenta nell'isola un contatto con il 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).

La Sardegna, dunque, attraverso questo suo figlio, appare comunicare con altre culture e offrirsi come luogo d'incontro misterioso ed esotico⁸⁴: ciò era possibile e facile nell'impero romano precristiano, in cui le forme di vita religiosa non si basavano su principi dogmatici di ortodossia controllati da una struttura organizzativa centralizzata 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 incontri⁸⁵.

Per questo Massimino si integra nella cultura magica isolana e quest'ultima si innesta senza difficoltà nella cultura magica delle terre panoniche.

5

La metamorfosi di Massimino: magia e politica in un momento di transizione

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 (ricorda il processo ad Apuleio, accusato di aver ammaliato la ricca vedova Pudentilla a Oea⁸⁶); 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 sorte⁸⁷.

A questo punto si assiste a un mutamento radicale dell'atteggiamento di Massimino, che lo condurrà a 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 ma-

84. Per l'esotismo della Sardegna antica cfr. P. RUGGERI, *Il viaggio di Lucilio in Sardegna: un itinerario tra Realpolitik e sogno esotico* (Sat. VI, 21 e 22), «Sandalion», XXVI-XXVIII, 2003-2005, pp. 105-25.

85. Cfr. M. AUGÉ, *Genio del paganesimo*, Torino 2002 (ed. or. Paris 1982).

86. Fra gli altri cfr. F. AMARELLI, *Il processo di Sabratha*, «Studia et Documenta Historiae et Iuris», LIV, 1988, pp. 110-46 e Y. LE BOHEC, *Apulée et les sciences dites exactes*, in M. KHANOUSSI, P. RUGGERI, C. VISMARA (a cura di), *L'Africa romana*, XI, Ozieri 1996, pp. 60-9. Nel processo fu definita la competenza di Apuleio nell'utilizzo di un pesce velenosissimo, il *lepos marinus*, cfr. GRAF, *La magia*, cit., p. 71, che rimanda alla pastinaca; cfr. ugualmente la *Sardonikè ellpos* di Telegono uccisore di Odisseo, la pastinaca della Sardegna, di cui allo scolio di Tzetzes a LICOFRONE, 796, cfr. A. PIGA, M. A. PORCU, *Flora e fauna della Sardegna antica*, in MASTINO (a cura di), *L'Africa romana*, VII, cit., p. 583.

87. AMM. MARC. XXVIII, 1, 14-29. A Roma fu colpita soprattutto l'aristocrazia senatoria, anche per reati di magia.

gici, 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)⁸⁸, con Costanzo II la legislazione si fa molto più severa: nelle sue leggi è vietata ogni forma di divinazione (*sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*)⁸⁹, senza distinzioni tra quella pubblica e quella privata, e si proibisce l'evocazione dei morti⁹⁰. Neppure le persone investite di cariche ufficiali e quelle al seguito dell'imperatore saranno più esenti dalla tortura nel caso ricorrano a 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*⁹¹. Ed è proprio sotto Costanzo II, a partire dal 357, che la repressione tocca il culmine⁹².

88. C. Th. IX, 16, 1 (del 319), Costantino a Massimo, prefetto dell'Urbe: *Nullus aruspex limen alterius accedat nec ob alteram causam, sed huiusmodi hominum quamvis vetus amicitia repellatur, concremando illo aruspice, qui ad domum alienam accesserit et illo, qui eum suasionibus vel praemiis evocaverit, post ademptionem bonorum in insulam detrudendo: superstitioni enim suae servire cupientes poterunt publice ritum proprium exercere. Accusatorem autem huius criminis non delatorem esse, sed dignum magis praemio arbitramur*; IX, 16, 2 (stesso anno), Costantino al popolo: *Aruspices et sacerdotes et eos, qui huic ritui adsolent ministrare, ad privatam domum prohibebimus accedere [...] Qui vero id vobis existimatis conducere, adite aras publicas adque delubra et consuetudinis vestrae celebrate sollemnia: nec enim prohibebimus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari*.

89. C. Th. IX, 16, 4 (anno 357 o fine 356), Costanzo al popolo: *Nemo aruspicem consulat aut mathematicum, nemo hariolum. Augurum et vatium prava confessio conticescat. Chaldaei ac magi et ceteri, quos maleficos ob facinorum magnitudinem vulgus appellat, nec ad banc partem aliquid moliantur. Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Etenim supplicium capitis feret gladio ultore prostratus, quicumque iussis obsequium denegaverit. Cfr. la raccolta di fonti giuridiche di P. O. CUNEO (a cura di), *La legislazione di Costantino II, Costanzo II e Costante (337-361)*, Milano 1997, p. 308.*

90. C. Th. IX, 16, 5 (anno 357), Costanzo al popolo: *Multi magicis artibus ausi elementa turbare vitas insontium labefactare non dubitant et manibus accitis audent ventilare, ut quisque suos conficiat malis artibus inimicos. Hos, quoniam naturae peregrini sunt, feralis pestis absumat* (CUNEO, a cura di, *La legislazione*, cit., p. 309).

91. C. Th. IX, 16, 6 (anno 358), Costanzo a Tauro, prefetto del pretorio: *Etsi excepta tormentis sunt corpora honoribus praeditorum, praeter illa videlicet crimina, quae legibus demonstrantur, etsi omnes magi, in quacumque sint parte terrarum, humani generis inimici credendi sunt, tamen quoniam qui in comitatu nostro sunt ipsam pulsant propemodum maiestatem, si quis magus vel magicis contaminibus adsuetus, qui maleficus vulgi consuetudine nuncupatur, aut haruspex aut hariolus ut certe augur vel etiam mathematicus aut narrandis somniis occultans artem aliquam divinandi aut certe aliquid horum simile exercens in comitatu meo vel Caesaris fuerit deprehensus, praesidio dignitatis cruciatus in tormenta non fugiat. Si convictus [ad] proprium facinus detegentibus repugnaverit pernegando, sit eculleo deditus unguibusque sulcantis latera perferat poenas proprio dignas facinore* (CUNEO, a cura di, *La legislazione*, cit., pp. 365 s.).

92. Cfr. D. GRODZYSKI, *Per bocca dell'imperatore (Roma, IV secolo)*, in AA.VV., *Divinazione e razionalità. I procedimenti mentali e gli influssi della scienza divinatoria*, Torino 1982, pp. 291-321. Cfr. anche L. DESANTI, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas. Indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990. Cfr. anche C. SANTI, *La divinazione romana in età postcostantiniana e la distruzione dei libri Sibyllini*, in A. SAGGIORO (a cura di), *Diritto romano e identità cristiana. Definizioni storico-religiose e confronti interdisciplinari*, Roma 2005, pp. 201-13.

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 Massimino lo uccide con l'inganno perché ha paura di essere tradito (o forse di diventare egli stesso vittima dei suoi malefici): *dum supe- resset, 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 contro la magia, come quella delle *XII Tavole* che condanna 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»⁹³. 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 (*sicari*) 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»⁹⁴. 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 eredità⁹⁵.

Seguono poi diversi editti, sia dell'età repubblicana sia di quella imperiale, che proibiscono la divinazione dei *mathematici* e ne stabiliscono la cacciata da Roma⁹⁶. Si faceva comunque, allora, una distinzione di base tra magia innocua (consentita) e magia malefica (proibita), e la repressione riguardava le forme nocive dei malefici⁹⁷.

93. GRAF, *La magia*, cit., pp. 39 ss. Sul danno magico alle messi cfr. anche E. TODISCO, *Donne pericolose nel territorio della civitas*, in A. BUONOPANE, F. CENERINI (a cura di), *Donna e vita cittadina nella documentazione epigrafica. Atti del II Seminario sulla condizione femminile nella documentazione epigrafica*, Verona, 25-27 marzo 2004, Faenza 2005, pp. 491-501.

94. GRAF, *La magia*, cit., pp. 44 ss.

95. Cfr. MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, cit., pp. 109 ss.

96. F. CRAMER, *Astrology in Roman Law and Politics*, Philadelphia 1959, pp. 237 s.; DESANTI, *Sileat omnibus perpetuo*, cit., pp. 43-59 e *passim*.

97. Da rettificare, al riguardo, quanto affermato in AGUS, *Le pratiche divinatorie*, cit., p. 29, in relazione alla repressione «fin dalla più antica legislazione romana [...] di tutte le attività magiche» (corsivo nostro).

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»⁹⁸. Ciò spiega perché molti imperatori o comunque uomini di potere che combattevano la stregoneria e la divinazione personalmente vi ricorressero⁹⁹. 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 si servì della 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 Olbia¹⁰⁰.

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»¹⁰¹. Se Costantino ubbidisce agli indovini è «perché aveva provato la verità della loro predizione; se li condanna, è per una ragione politica: "Egli teme – 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"»¹⁰².

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 a un oracolo, a un astrologo, a un indovino qualsiasi potesse diventare un mezzo per conoscere il destino dell'imperatore, alimentando pericolose ambizioni, congiure, speranze di accedere al trono imperiale¹⁰³. Tentare di conoscere la data di morte dell'imperatore o il nome del suo successore si configura come un crimine di lesa maestà¹⁰⁴. L'accusa

98. GRODZYNSKI, *Per bocca dell'imperatore*, cit., pp. 291 s.

99. Tiberio, che pure consultava un indovino e aveva fra i suoi intimi un astrologo (TAC. *Ann.* VI, 20-22), perseguì come reato la consultazione degli indovini (ivi, II, 30); vi ricorrevano Agrippa, Augusto, Nerone, Costantino ecc. (cfr. E. RIESS, *Astrologie*, in *RE*, vol. II, coll. 1802-28). Cfr. CRAMER, *Astrology in Roman Law*, cit. e DESANTI, *Sileat omnibus perpetuo*, cit., pp. 121 ss.

100. Cfr. MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, cit., pp. 130 ss. e 190; A. MASTINO, P. RUGGERI, *Claudia Augusti liberta Acte, la liberta amata da Nerone ad Olbia*, «Latomus», LIV, 1995, pp. 513 ss. Per 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, pp. 792-815.

101. GRODZYNSKI, *Per bocca dell'imperatore*, cit., p. 302, che si riferisce alle leggi di Costantino in *C. Tb.* IX, 16, 1-2 e XVI, 10, 1.

102. Ivi, p. 302, nota 4. Il riferimento è a ZOSIMO, II, 29, 1-4.

103. Ivi, p. 307.

104. A. A. BARB, *La sopravvivenza delle arti magiche*, in A. MOMIGLIANO (a cura di), *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo*, Torino 1975, pp. 124 s., che riferisce di un processo celebrato ad Antiochia nel 371 e concluso 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 esser un giovane di nome Teodoro (AMM. MARC. XXIX, 1, 28-33).

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'imperatore¹⁰⁵.

La condanna di certe pratiche magiche e in particolare di quelle divinatorie si basa su motivazioni (ragioni politiche e ragioni di Stato) che mantengono nel tempo una loro continuità, fra gli imperatori cristiani come fra i loro predecessori pagani¹⁰⁶.

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. 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 Otto¹⁰⁷) 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 numinoso¹⁰⁸.

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 Sardus* 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.

105. AMM. MARC. XXIX, 2, 27: *In chartis cuiusdam municipis clari scrutari ex negotio iussis genitura Valentis cuiusdam inventa est repellensque calumnias is, cuius intererat, cum obiectaretur ei, quam ob rem constellationem principis collegisset, fratrem suum fuisse Valentem dudumque obisse documentorum plena fide monstrare pollicitus inexpectato veritatis indicio laniatis lacertibus trucidatus est.*

106. GRODZYNSKI, *Per bocca dell'imperatore*, cit., p. 331.

107. R. OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione col razionale*, Milano 1984 (ed. or. München 1917).

108. Su origine e destinazione umane del numinoso, su posizioni critiche nei confronti di Rudolf Otto, cfr. ad esempio DE MARTINO, *Storia e metastoria*, cit., in particolare pp. 75-96 (*Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni*). Cfr. anche la citata *Postface* di MANCINI a DE MARTINO, *Le monde magique*, cit.

Analogamente, un altro suo amico (più fortunato dell'amico sardo), Festino di Trento, governatore proconsolare dell'Asia, dopo essere ricorso a una vecchiaia per guarire la figlia, la fece poi uccidere, in applicazione della legge, perché colpevole di guarire le febbri con un *carmen*¹⁰⁹.

Le preoccupazioni imperiali per l'intreccio di interessi che si sviluppavano dietro i processi di magia è forse documentata dalla costituzione di Valentiniano, Valente, Graziano datata a *Carnuntum* nel 375 e 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 accusa¹¹⁰.

6

Lo sfondo sociale dell'opposizione alla magia nel passaggio tra paganesimo e cristianesimo

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 curata da Arnaldo 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 acccondiscendenza alla volontà dell'imperatore di turno) e antica aristocrazia senatoria (che tende a mantenere le tradizioni religiose politeistiche)¹¹¹, 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, un modo per combattere e annientare quel ceto da parte dei nuovi gruppi dirigenti.

Poco prima che Massimino fosse chiamato alla prefettura del pretorio, scrive Ammiano, *scopae florere sunt visae, quibus nobilitatis curia mundabatur*: la fioritura delle scope è interpretata come presagio dell'innalzamento ai più alti gra-

109. AMM. MARC. XXIX, 2, 26: *Anum quandam simplicem intervallatis febribus mederi leni carne consuetam, occidit ut noxiam, postquam filiam suam ipso conscio curavit ascita.*

110. Per questa costituzione di Valentiniano cfr. F. PERGAMI (a cura di), *La legislazione di Valentiniano e Valente (364-375)*, Milano 1993, p. 647. Per la Sardegna, MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, cit., p. 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*, cit., vol. II, pp. 188 s.). Un approfondimento è ora in E. CAPPALÀ, *La documentazione giuridica sulla Sardegna romana*, tesi di laurea, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Sassari, relatorio proff. Attilio MASTINO e Cristina RINOLFI, a.a. 2005-2006, pp. 101 ss.

111. A. H. M. JONES, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, in MOMIGLIANO (a cura di), *Il conflitto*, cit., pp. 21-43.

di di persone di spregevolissima condizione (*despiciatissimae sortis*)¹¹². Nell'ottica del siriano di 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*¹¹³), del quale evidenzia l'origine umile (*obscurissime natus*), il *mediocre studium* e il volgare livello professionale di avvocato (*defensionemque causarum ignobilem*)¹¹⁴.

Egli manifesta verso gli *homines novi*, la nuova aristocrazia imperiale, un atteggiamento di rifiuto, rilevandone l'incultura e l'efferatezza attraverso l'analisi delle epurazioni, fondate in larga misura su accuse di stregoneria, durante i regni di Costanzo II, Valentiniano e Valente¹¹⁵.

Si tratta di 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 «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 interno¹¹⁶. Qui l'opposizione pagana alla politica religiosa degli imperatori che favorirono il cristianesimo fu determinata, anche se destinata alla 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 Ambrogio¹¹⁷.

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 Marcellino, come Giuliano, restava fedele alla tradizione religiosa pagana di Roma¹¹⁸.

7

La vittoria cristiana e l'ombra lunga del negromante

Fra Simmaco e Ambrogio prevale il vescovo di Milano, e quanto accade alla fine del IV secolo con Teodosio sancisce la vittoria del cristianesimo.

112. AMM. MARC. XXVIII, 1, 41-42: *In id tempus aut non multo prius scopae florere sunt visae, quibus nobilitatis curia mundabatur, idque portendebat extollendos quosdam despiciatissimae sortis ad gradus potestatum excelsos.*

113. AMM. MARC. XXIX, 3, 2.

114. AMM. MARC. XXVIII, 1, 5.

115. P. BROWN, *Religione e società nell'età di Sant'Agostino*, Torino 1975, pp. 114 s. Numerosi i passi di Ammiano su tali processi: XVI, 8, 1 ss.; XIX, 12, 3 ss.; XXVIII, 1, 1 ss.; XXIX, 1, 5 ss. ecc.

116. JONES, *Lo sfondo sociale*, cit., p. 37.

117. H. BLOCH, A. H. M. JONES, *La rinascita pagana in Occidente alla fine del secolo IV*, in M. MIGLIANO (a cura di), *Il conflitto*, cit., pp. 199-224; BROWN, *Religione e società*, cit., pp. 154 ss.; da ultimo, A. FRASCHETTI, *La conversione. Da Roma pagana a Roma cristiana*, Roma-Bari 1999, pp. 287 ss.

118. Su Ammiano e questi aspetti della sua opera cfr. ad esempio G. VIANSINA, *Introduzione*, in AMMIANO MARCELLINO, *Storie*, vol. I, Milano 2001, pp. VII-CXCVII, con annessa bibliografia. Per un primo approccio a Giuliano cfr. I. TANTILLO, *L'imperatore Giuliano*, Roma-Bari 2001 (con ulteriori indicazioni bibliografiche).

La legislazione contro la magia 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 linea giurisprudenziale, condannava la sola magia malefica, che costituiva potenziale pericolo per il potere, e autorizzava invece le forme ritenute utili, ad esempio, alla medicina o all'agricoltura¹¹⁹.

Dopo Teodosio si consolida definitivamente l'impostazione data nel 358 da Costanzo II, in base alla quale la magia, la divinazione e 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»¹²⁰. Con le leggi di questo imperatore cristiano anche le più innocenti forme di magia vengono represses 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»¹²¹. Un giovane di Antiochia che alle terme era stato visto avvicinare le dita dell'una e dell'altra mano alternativamente al marmo e 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 stomaco¹²². 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 sin dai primi apologisti (Giustino, Taziano, Clemente, Origene). Il divieto si sostanzia ormai non più soltanto di ragioni politiche, ma anche teologiche. E come dietro ogni divinità politeistica (*omnes dii gentium daemonia*, diceva Agostino¹²³), 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»¹²⁴.

119. C. Th. IX, 16, 3. GRODZYNSKI, *Per bocca dell'imperatore*, cit., p. 305. Per età più antiche cfr. GRAF, *La magia*, cit., pp. 40 ss.

120. C. Th. IX, 16, 6 (5 luglio 358).

121. AMM. MARC. XIX, 12, 14-15. Cfr. BARB, *La sopravvivenza delle arti magiche*, cit., p. 116 e GRODZYNSKI, *Per bocca dell'imperatore*, cit., pp. 306 s.

122. AMM. MARC. XXIX, 2, 28: *Visus adulescens in balneis admoveere marmoribus manus utriusque digitos alternatim et pectori septemque vocales litteras numerasse ad stomachi remedium prodesse id arbitratratus in iudicium tractus percussus est gladio post tormenta.*

123. AUGUST. *Enarr. in Ps.* XCV, 5-6 (PL XXXVII, coll. 1231-2). Sulla demonizzazione degli dei del politeismo cfr. C. PASCAL, *Dei e diavoli nel paganesimo morente*, Genova 1988; F. BOLGIANI, *Dei, astri e demoni negli scritti cristiani dei primi secoli*, in E. CORSINI, E. COSTA (a cura di), *L'autunno del diavolo. Atti del Convegno "Diabolos, Dialogos, Daimon"*, Torino 17-21 ottobre 1988, vol. I, Milano 1990, pp. 217-47; N. COHN, *I demoni dentro*, Milano 1994, pp. 37 s.; G. PAGELS, *Satana e i suoi angeli. La demonizzazione di ebrei, pagani ed eretici nei primi secoli del cristianesimo*, Milano 1996.

124. GRODZYNSKI, *Per bocca dell'imperatore*, cit., pp. 315 e 317; BARB, *La sopravvivenza delle arti magiche*, cit., pp. 118 ss.; P. BROWN, *Magia, demoni e ascesa del cristianesimo dalla tarda antichità al Medioevo*, in M. DOUGLAS (a cura di), *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell'analisi di storici e antropologi*, Torino 1980, pp. 51-81. Sulla demonizzazione di magia e politeismo cfr. R. LAVATORI, *Antologia diabolica. Raccolta di testi sul diavolo nel primo millennio cristiano*, Torino 2007, pp. 172-95 *passim*.

Come in altre parti dell'impero cristiano¹²⁵, però, anche in Sardegna¹²⁶ continuano pratiche magiche di antica e diffusa tradizione nel mondo antico, delle quali abbiamo vari esempi.

È il caso delle maledizioni contro i violatori di tombe: formule magiche, di larga diffusione nel mondo antico¹²⁷, assimilabili in qualche misura al *maleficium*, che auguravano gravi disgrazie a ogni possibile oltraggiatore. Così, per chi violerà la tomba di *Lellus* si reclama la stessa sorte di Giuda (suicida e circondato dal disprezzo di tutti) e la lebbra (che da tutti isola): si augura dunque la morte sociale e la morte fisica, *habeat partem cum [Iuda et lebra?] Gezi qui istum locum boluerit biolare*¹²⁸. Un testo analogo, in un'epigrafe recentemente rinvenuta a Santu Iorgi di Cabras¹²⁹: *si [quis] (h)anc sepultu[ram] ebertere bolu[erit] (h)abeat parte(m) c[um] Iuda et lebra[m] G(iezi)*.

Nella prima metà del VI secolo si parla di un *maleficus* in una lettera di Ferrando a Fulgenzio di Ruspe sul tema, appunto, *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 civile¹³⁰. Non ci è pervenuta la lettera fulgenziana di cui Ferrando parla, né c'è traccia della questione nella risposta di Fulgenzio a Ferrando (FIG. 30); resta però la certezza che il ricorso ai *maleficia* non era affatto scomparso neanche nella Sardegna cristiana.

125. Cfr. ad esempio BARB, *La sopravvivenza delle arti magiche*, cit.

126. Sulla cristianizzazione della Sardegna cfr. R. TURTAS, *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al Duemila*, Roma 1999 e vari contributi in SPANU (a cura di), *Insulae Christi*, cit. e in *La Sardegna paleocristiana*, cit.

127. Cfr. ad esempio MAZZA, *Le formule di maledizione*, cit., pp. 19-30.

128. *CIL X*, 1276* (ora in D. MUREDDU, D. SALVI, G. STEFANI, *Sancti innumerabiles. Scavi nella Cagliari del Seicento: testimonianze e verifiche*, Oristano 1988, pp. 76 e 112, nota 83).

129. 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 Medievale (Cuglieri, 27-28 giugno 1987)*, Oristano 1990, pp. 211-4; MASTINO, *La Sardegna cristiana*, cit., pp. 263-307. Cfr. ancora per la Sardegna, ma probabilmente falsa, *CIL X*, 1449*, per la sepoltura di *Peon Geta senex: si quis ipsam vexaverit ultor erit Deus Israel in saeculum*: un'espressione che potrebbe portarci a un ambito ebraico (cfr. ora P. RUGGERI, D. SANNA, *L'epigrafia paleocristiana della Sardegna: Theodor Mommsen e la condanna delle falsae*, «Sacer, Bollettino della Associazione storica sassarese», V, 1998, pp. 70 s.). 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, pp. 516 s., n. 6: *hic requiiscit[---]rie homo bon[us]... et qui hunc lo[um] --- habe[at] parte(m) cum [---]*.

130. FULG. *Epist. XIII, Ferrandus Fulgentio, quaestiones quinque proponens* (PL LXV, col. 394): *Rogo etiam, ut librum de Regula verae fidei relegendum nobis jubeas destinare, et epistolam ad Joannem Tharsensem episcopum, ubi de malefico quotami iudici non tradendo memini plenissime disputandum*. Cfr. MASTINO, *Storia della Sardegna antica*, cit., pp. 436 s.; AGUS, *Le pratiche divinatorie*, cit., pp. 33 s.; A. ISOLA, Introduzione, traduzione e note, in Fulgenzio di Ruspe, *Le lettere*, Roma 1999, pp. 264-5; A. PIRAS, *Iohannes Tharrensensis episcopus. Un vescovo di Tharros nell'epistolario fulgenziano*, in *Studi in onore del Cardinale Mario Francesco Pompedda*, Cagliari 2002, pp. 209-12; 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, pp. 208 ss.

FIGURA 30

La chiesa di San Saturnio a *Carales*, fondata da Fulgenzio di Ruspe.



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), 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 cristiani¹³¹.

Non solo: la pratica magica non è estranea neppure ai rappresentanti del clero, il chierico Paolo è stato *in maleficiis deprehensus*¹³². Paolo, come il collaborato-

131. GREG. *Epist.* IX, 205 (anno 599): *Contra idolorum namque cultores vel aruspicum atque sortilorum fraternitatem vestram vehementius pastorali hortamur 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, pp. 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, pp. 237-55, in particolare pp. 248 ss.

132. GREG. *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 praevideamus in poenitentiam dari, quatenus et secundum apostolicam sententiam ex carnis terrena adflictione salvus fiat, et terrenas peccatorum sordes, quas pravis contraxisset fertur operibus, la-*

re di Massimino, era un *homo Sardus* che compiva malefici, erede di una tradizione magica che continua non solo fra i laici, ma addirittura fra uomini di Chiesa (e la tradizione successiva non è certo avara di esempi sulla figura del prete-mago).

Nonostante il 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 maledizioni¹³³.

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 agonia¹³⁴. I ladri di greggi a Fonni consideravano lo stesso sant'Antonio come protettore e alleato nelle proprie ruberie¹³⁵. 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)¹³⁶.

Siamo in presenza di quella che è stata definita una «mobilitazione magica del pantheon cattolico»¹³⁷, 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 malefici), 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 esistenziali¹³⁸.

Il sant'Antonio della trezena e 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 *Marsuas* citato dall'*ostrakon* 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).

Sembra di scorgere, incombente nel tempo, l'ombra lunga del negromante sardo di Ammiano.

crimabiliter possit adsiduitate diluere. Eis vero, qui ab ecclesiastica communione suspensi sunt, nullus religiosus secundum canonum praecepta iungatur. Cfr. per un commento PINNA, *La configurazione*, cit., pp. 252 ss.

133. Cfr. per un sintetico quadro su questi sincretismi nell'isola T. PINNA, *Aspetti dell'acculturazione religiosa in Sardegna*, in AA.VV., *Studi in onore di Massimo Pittau*, vol. II, Sassari 1995, pp. 197-211.

134. A. BRESCIANI, *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati colli antichissimi popoli orientali*, Napoli 1850, pp. 193-6; riferito anche da E. DOMENECH, *Pastori e banditi*, Cagliari 1930, pp. 57-9 (ed. or. Paris 1867).

135. P. MANTEGAZZA, *Profili e paesaggi della Sardegna*, Milano 1899, p. 91.

136. DOMENECH, *Pastori e banditi*, cit., p. 53.

137. 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 (a cura di), *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli 1997, pp. 183-92.

138. Sui meccanismi di "ricezione selettiva" e di "reinterpretazione" dei simboli religiosi ad opera dei diversi gruppi sociali cfr. BOURDIEU, *Genèse et structure*, cit.

