

MEFRA

Mélanges
de
l'École
française
de Rome

2017

Antiquité

MEFRA

129-2

129-2 2017

Sommaire

VARIA

Luna Silens. <i>Sul silenzio di Angerona e Tacita Muta</i> , par Francesco MARCATTILI	339-347
<i>La devotio: per un'analisi storico-religiosa della (auto)consacrazione agli dèi inferi nella religione romana</i> , par Giorgio FERRI	349-371
<i>Fabio Píctor y el doble de Breno</i> , par Alberto PÉREZ RUBIO	373-398
Ulubrae: locus in Italia, in quo nutritus est Caesar Augustus (<i>Porph.</i> , ad Hor. Ep. I 11, 3), par Paolo GAROFALO	399-411
<i>Il monumento celebrativo della battaglia di Azio sul Palatino</i> , par Maria Antonietta TOMEI	413-424
Vicus Censori: <i>un quartier urbain sur l'île Tibérine</i> , par Hélène MOREAU	425-436
<i>Granai e spazi per lo stoccaggio e per il trattamento dei cereali nelle villae rusticae vesuviane</i> , par Vincenzo PELLEGRINO	437-473
<i>L'exploitation de la mer en Italie centrale tyrrhénienne (Étrurie et Latium): production et commerce durant l'Antiquité</i> , par Emmanuel BOTTE	475-521
<i>Une capitale méconnue: la ville d'Aléria (Corse) et sa parure urbaine</i> , par Arnaud COUTELAS et Franck ALLEGRI-SIMONETTI	523-567
<i>Le culte de Mars Auguste à Mustis et Simitthus (Tunisie)</i> , par Moheddine CHAOUALI	569-581
<i>Dougga: le portique de Gallien et la fondation de la colonie (261/265)</i> , par Louis MAURIN et Samir AOUNALLAH	583-611
<i>Les prodiges comme géographie sous Antonin le Pieux et Théodose. Sur une liste de l'Histoire Auguste (Vie d'Antonin 9, 1-5)</i> , par Romain LORIOU	613-634
<i>La Lucania tardoantica nella Tabula Peutingeriana alla luce delle fonti gromatiche</i> , par Stefano DEL LUNGO	635-662
Table des matières du tome 129	663-664

Mélanges de l'École française de Rome

ANTIQUITÉ

Directeur

Catherine VIRLOUVET
Directrice de l'École française de Rome

Rédaction

Stéphane BOURDIN
Directeur des études pour l'Antiquité

Directeur des publications

Richard FIGUIER

Comité de lecture

Jean-Michel DAVID
Université de Paris I

Peter GARNSEY
Cambridge University

Jean-Pierre GUILHEMBET
École normale supérieure, Lyon

Daniele MANACORDA
Università degli studi di Roma III

Marinella PASQUINUCI
Università degli studi di Pisa

Gilles SAURON
Université de Paris IV

École française de Rome
Piazza Navona 62
00186 ROMA

© École française de Rome – 2017
ISSN 0223-5102
ISBN 978-2-7283-1308-2

La *devotio*

Per un'analisi storico-religiosa della (auto)consacrazione agli dèi inferi nella religione romana

Giorgio FERRI*

G. Ferri, giorgioferri78@yahoo.it

Con il termine *devotio* si indica propriamente il rito della religione romana mediante il quale durante una battaglia il generale poteva votare se stesso o un legionario del proprio esercito agli dèi inferi (cosiddetta *devotio ducis*, strettamente collegata ai *Decii Mures*), oppure fare lo stesso con una città appena conquistata e privata delle sue divinità tutelari (*devotio hostium*). Destinatari del rito sono in entrambi i casi le divinità inferie, soprattutto i Mani e *Tellus*: nella *devotio* è infatti fortemente esaltato il legame con la terra. Il rito va distinto dalla *defixio*. Il termine con il tempo muterà di significato fino ad assumere la moderna valenza di « devozione ». In questo articolo vorrei apportare degli argomenti a favore della verosimiglianza di tale rito come tramandato dalle fonti, o almeno di alcune delle caratteristiche che lo compongono, piuttosto che considerarlo un mero espediente narrativo o una « costruzione » storiografica.

devotio, divinità inferie, *Decii Mures*, *defixio*, *carmen*

The term *devotio* strictly speaking indicates the Roman religious ritual whereby during a battle the general could sacrifice himself or a legionary of his army to the gods of the underworld (a so-called *devotio ducis*, closely linked to the *Decii Mures*). He could do the same with a city that had just been conquered and stripped of its tutelary deities (*devotio hostium*). In both cases, the recipients of the rite are the infernal deities, especially the Manes and *Tellus*: the connection with the earth is in fact strongly emphasized in the *devotio*. This rite is also to be distinguished from the *defixio*. The meaning of the term will change over time and finally acquire the modern meaning of « devotion ». In this article I should like to argue in favour of the plausibility of this rite as it is described in the sources, or at least of some of its characteristics, rather than to consider it a mere narrative device or a historiographical construct.

devotio, infernal gods, *Decii Mures*, *defixio*, *carmen*

Con il termine *devotio* si indica propriamente un rito della religione romana mediante il quale nel corso di una battaglia il generale poteva « votare » (vedremo in che senso e secondo quali modalità) se stesso o un legionario del proprio esercito agli dèi inferi, oppure fare lo stesso con una città appena conquistata e privata delle sue divinità tutelari¹. In

questo articolo vorrei apportare degli argomenti a favore della verosimiglianza di tale rito o quantomeno di alcune delle sue componenti, piuttosto che considerarlo come un mero espediente narrativo o una « costruzione » storiografica.

* Il presente lavoro costituisce un'estesa rielaborazione del mio *Consacrato alle potenze della Terra: la devotio*, in Bettini – Pucci 2015, p. 144-145. Ringrazio per le osservazioni, le correzioni, i consigli e il supporto Maurizio Bettini, Daniela Bonanno, Gian Franco Chiai, Gianluca De Sanctis, Paolo Garofalo, Richard Gordon, Enrico Montanari, Anna Pasqualini, Maik Patzelt, Francesca Prescendi, Jörg Rüpke e infine Alessia Terrinoni, alla quale « devoto » dedico questo articolo.

1. Per tutte le occorrenze del termine, cf. Winkler – Stüber 1957; Blomart 2013. Secondo Gustafsson 2015, la pratica religiosa che esamineremo sarebbe passata dall'indicazione mediante il verbo (*devovere*) al sostantivo (*devotio*) per il tramite della moderna storiografia, che avrebbe elevato e fissato in « categoria » il termine *devotio* (stesso discorso per *evocare/evocatio*, per cui vedi *infra*).

DEVOTIO DUCIS

Il tipo più celebre e meglio documentato è la cosiddetta *devotio ducis*². Tale rito sarebbe stato praticato in casi estremi, quando le sorti di una battaglia sembravano compromesse: allora il magistrato *cum imperio* (console, pretore o dittatore), o in alternativa un legionario da lui scelto, votava se stesso (*se devovere*) alle divinità principali dello stato e alle divinità infere seguendo un rituale antico e minuzioso³. Il *devotus* si lanciava poi tra le schiere nemiche con il fine preciso di trovarvi la morte e portare idealmente con sé i nemici, raddrizzando le sorti della battaglia.

Si riteneva che ciò avvenisse soprattutto grazie all'intervento divino sollecitato dal proprio sacrificio; non trascurabile tuttavia doveva essere anche l'effetto tattico-psicologico sia sulle schiere nemiche⁴, sia sull'esercito romano stesso, per un così estremo impegno in prima persona del generale⁵.

La *devotio ducis* è strettamente legata alla vicenda dei *Decii Mures*. Secondo la tradizione, infatti, tre membri omonimi di questa *gens* plebea l'avrebbero praticata in altrettante battaglie: Publio Decio Mure al Veseri (340 a.C.), suo figlio a Sentino (295 a.C.) e suo nipote ad Ascoli Satriano (279 a.C.)⁶.

2. Su tale categorizzazione dei due riti esplicitamente definiti nella tradizione quali *devotiones*, cf. Versnel 1976; Gustafsson 2015, la quale tratta anche di un rito apparentemente analogo, la cosiddetta *devotio Ibérica*, per la quale v. anche Greenland 2006.
3. Liv. 8.9.4-8; 10.11-14; 11.1 (*devotio ducis*); Macr. Sat. 3.9.9-13 (*devotio hostium*).
4. Cf. Rüpke 1990, p. 158: «Die Wirkung der *devotio* zeigt sich darin, daß die Feinde erst von Furcht, dann von den Römern geschlagen werden»; in generale per un'indagine circa le possibili conseguenze reali dell'impatto di un cavaliere armato lanciato contro un esercito schierato, cf. Re 2010.
5. Cf. Campbell 1984, p. 57-69; Rüpke 1990, p. 161: «Erst unter dieser Voraussetzung gewinnt sie [*scil. la devotio ducis*] als spektakuläre ultima ratio des Feldherrn ihren psychologisch-taktischen Wert». Tale coinvolgimento diretto del generale in battaglia si riaffercherà in seguito, ad esempio con Cesare: cf. Canfora 2002, p. 105-107.
6. Per tutte le fonti v. Rüpke 1990, p. 156, n. 22-26.

BATTAGLIA DEL VESERI

Il racconto più particolareggiato giuntoci è relativo alla prima delle tre *devotiones*⁷, celebrata in occasione della sanguinosa battaglia contro i Latini combattuta *ad Vesperim*⁸. Comandanti erano il patrizio T. Manlio Torquato e il plebeo P. Decio Mure, rispettivamente dell'ala destra e sinistra. Dopo una fase di equilibrio, le prime file cominciarono a cedere⁹. Appurato che le cose stavano volgendo al peggio, Decio, il quale aveva ricevuto degli auspici meno favorevoli del collega (l'aruspice mostrò al console la testa del fegato staccata *a familiari parte*)¹⁰, chiamò il pontefice massimo Marco Valerio, pregandolo di istruirlo sul rito mediante il quale si sarebbe dovuto sacrificare per la salvezza delle legioni e per la vittoria: «*Deorum*» *inquit* «*ope, M. Valeri, opus est; agedum, pontifex publicus populi Romani, praei uerba quibus me pro legionibus devoeam*»¹¹.

In precedenza infatti i consoli, mentre si trovavano accampati nei pressi di Capua, avevano avuto una visione nella quale un uomo di statura eccezionale affermava che la vittoria sarebbe giunta se il

7. Liv. 8.9-11. Le altre fonti sono: Cic. Div. 1.51; Sest. 48; Phil. 11.13; 13.27; Cato 75; Off. 3.16; Parad. 1.12; Plut. Par. min. 10; Val. Max. 1.7.3; Front. Strateg. 4.5.15; Plin. Nat. 22.9; Flor. 1.14.3; Oros. 3.9.3; Auct. vir. ill. 26.4; Zonar. 7.27. Non ci è purtroppo pervenuta la parte dei Fasti Consolari relativa all'anno 340 a.C.
8. Riguardo all'ubicazione, v. quanto affermato da Mustilli 1950, p. 218: «è molto probabile che la località *Veseri* fosse a nord di Minturno e che il nome sia da attribuire al massiccio di Roccamonfina; se si deve, poi, prestar fede alla notizia isolata dell'esistenza di un fiume *Veseri*, questo potrebbe essere identificato con l'*Ausente*, affluente di destra del Garigliano». Cf. anche Bloch – Guittard 1987, p. 105-106: per gli studiosi francesi Tito Livio o una delle sue fonti ha confuso *mons Vescinus* e *mons Vesuvius*. Il primo non è attestato, se non nella forma *mons Vescini* (in una miniatura del trattato di agrimensura di Igino, *De limitibus constituendis*, ed. Lachmann, 178, fig. 150), ma sono tramandate le espressioni *saltus Vescinus* (Liv. 10.21.8), *ager Vescinus* (Liv. 10.21.7; 31.2; Cic. Agr. 2.66; Luc. 2.424-425), *per Vescinos* (Liv. 10.20.1). Dal commento degli autori pare di poter arguire che il luogo sia lontano da Sinuessa, localizzata *in saltu Vescino* (Liv. 10.21.8: *in saltu Vescino Falernum contingente agrum, ubi Sinope dicitur Graeca urbs fuisse, Sinuessa deinde ab colonis Romanis appellata*).
9. Liv. 8.9.3.
10. Di conseguenza comunque dalla parte di buon auspicio, contrapposta alla *pars dextra* o *hostilis*: cf. Guittard 1986, p. 57-59; Pallottino 1997, p. 334.
11. Liv. 8.9.4. Per una messa a punto del concetto di «sacrificio» nel mondo romano, cf. Prescendi 2007.

comandante di una parte dell'esercito si fosse sacrificato agli dèi Mani e alla Madre Terra, offrendo a queste divinità sé medesimo assieme alle legioni nemiche¹². Gli aruspici confermarono la veridicità della visione con una consultazione delle viscere sacrificate per ordine dei consoli stessi¹³.

Un particolare interessante del racconto è che l'eventualità che uno dei due consoli dovesse sacrificarsi volontariamente fu comunicata a legati e tribuni per non spaventare l'esercito; ciò, assieme agli elementi della visione e della conferma successiva da parte dell'aruspicina, sembrerebbe implicare che la *devotio ducis*, lungi dall'essere un rito usuale, doveva essere al contrario di carattere eccezionale e non più praticata da lungo tempo, o addirittura solo prevista dai libri pontificali e mai attuata fino a quel momento, dato che la conosciamo esclusivamente in relazione al sacrificio dei *Decii Mures*, o perlomeno non ne abbiamo conservato altre testimonianze¹⁴.

Potremmo forse ravvisarne degli echi, o comunque un riferimento a pratiche analoghe, in altri momenti della storia romana, come nel caso di P. Postumius Tubertus, vincitore dei Sabini nel 503 a.C.; nel pieno della battaglia

per primo Postumio, che era al comando dell'ala sinistra, ansioso di cancellare la precedente sconfitta, respinse l'ala destra nemica, senza darsi alcun pen-

siero della propria vita a paragone della conquista della vittoria, ma, come colui che è fuori di sé e va incontro alla morte, si gettò nel folto dei nemici¹⁵.

Egli comunque non trovò la morte in questa occasione, anzi i suoi atti di valore gli fruttarono un'*ovatio*¹⁶. Andando ancor più indietro nel tempo, potremmo pensare pure alla vicenda di Orazio Coclite: egli salva da solo la città in un momento critico della guerra contro Porsenna, anche se non trova la morte per mano dei nemici¹⁷.

Torniamo alla narrazione. Constatata la necessità di compiere il rito, Decio Mure si apprestò a seguire le indicazioni del pontefice Marco Valerio¹⁸. Questi gli ordinò di indossare la *toga praetexta*, di coprirsi il capo (la *capitis velatio* è una caratteristica ricorrente di chi è incaricato della celebrazione del sacrificio)¹⁹, toccandosi il mento con una mano fatta uscire da sotto la toga (l'officiante afferra se stesso come vittima)²⁰ e, in piedi su un giavellotto, di pronunciare una formula precisa, nella quale si richiedeva ad una serie ben definita di divinità (Giano, Giove, Marte, Quirino, Bellona, Lari, dèi Novensili, dèi Indigeti, così come agli dèi Mani)²¹, di concedere la vittoria ai Romani e di seminare terrore, paura e morte tra i nemici; contempora-

- per primo Postumio, che era al comando dell'ala sinistra, ansioso di cancellare la precedente sconfitta, respinse l'ala destra nemica, senza darsi alcun pen-
12. Liv. 8.6.9-15. Cf. Liv. 8.10.7: il merito principale in quella guerra toccò ai consoli, *quorum alter* [ovviamente Publio Decio Mure] *omnes minas periculaque ab deis superis inferisque in se unum vertit*.
 13. In generale sul ruolo degli aruspici nel contesto della *devotio*, cf. Guittard 1986.
 14. Livio insiste sulla veridicità della *devotio* così come da lui riportata (Liv. 8.11.1), pur non citando la sua fonte, a margine della *devotio* dei *Decii*. In proposito sulla concezione del rito da parte dello storico vanno verosimilmente prese in considerazione anche la « *devotio* » di *Marcus Curtius* e la *devotio senum* in occasione dell'incendio gallico: cfr Rüpke 1990, p. 157; Sacco 2011, p. 139-148; *infra*, par. 6. Un ulteriore indizio circa l'esistenza di un rito siffatto è la possibilità che il *devotus* fosse un legionario – possibilità mai attestata nelle fonti come effettivamente avvenuta –, e cioè che si prevedesse un'indisponibilità o l'inopportunità di un sacrificio in prima persona da parte del generale (cf. *infra*, par. 3 e 5). Tale distinzione è forse paragonabile al diverso tipo di dedica degli *spolia opima* a seconda del rango del dedicatario: cf. Dumézil 1974, p. 178-180; Rüpke 1990, p. 218-223; Magdelain 1984; Maffi 1998; Flower 2000; Hartmann 2010, p. 454-461. Come si è già rilevato (*supra*, n. 1), contraria alla *devotio* liviana quale « fixed ritual » è anche Gustafsson 2015.

15. Dion. Hal. 5.46.4 (trad. F. Cantarelli); cf. Pasqualini 2013, p. 449.
16. Dion. Hal. 5.47.2, il quale traeva la notizia dagli Annali di Licinio Macro (fr. 9 Peter = 11 Chassignet).
17. Secondo Dumézil la *gens Horatia* sarebbe caratterizzata dalla funzione di combattere per Roma: « le Cocles de la guerre contre Porsenna, le « jeune Horace » de la guerre contre les Albains suffisent à prouver que l'office des hommes de ce nom était de se battre pour Rome » (Dumézil 1942, 89). Considerando più in generale le vicende della *gens*, tuttavia, Enrico Montanari ha messo in luce una ben più congruente funzione culturale « mediatrice » che si esplicherebbe nella « difesa del nuovo, e peculiarmente romano, sistema civico, contro i tentativi di riaffermazione di quel sistema regale-gentilizio che, pur rifiutato, continuerà a « minacciare », anche in età storica, la « res publica » romana » (Montanari 1976, 82).
18. Liv. 8.9.5-8; cf. Liv. 10.7.1-3.
19. Cf. ad es. Liv. 10.7.9-10; Ios. *Bell. Iud.* 7.128; Deubner 1905, 69-71; Freier 1963; Masselli 1999, p. 19-25; sull'origine dell'uso, Serv. *Ad Aen.* 3.407.
20. Cf. Deubner 1905, p. 71: « Wenn bei der Devotion der sich Devotierende unter der Toga hervor sein Kinn faßt, so findet das seine Erklärung darin, daß er bei diesem Akt zugleich Subjekt und Objekt ist, Weihender und Geweihter, Priester und Opfer »; Masselli 1999, p. 29-34. Il gesto di toccarsi il mento è anche tipico dei supplici, soprattutto nel mondo greco.
21. Su questo elenco cf. Dumézil 1974, p. 108-109.

neamente egli offriva in voto (*devovere*) le legioni e le truppe ausiliarie nemiche insieme a se stesso agli dèi Mani e alla Terra (*Tellus*)²².

Fermatasi la toga con il cinto Gabino (cioè indossata in modo da formare una sorta di cintura dopo averne fatto passare un lembo sotto il braccio destro)²³, egli saltò armato a cavallo e si lanciò a capofitto tra le file nemiche, destandovi il terrore e sconvolgendole. Il console trovò la morte trafitto da innumerevoli frecce²⁴, ma la vittoria arrise ai Romani i quali, grazie al gesto del loro comandante, avevano ripreso coraggio e ricominciato a combattere.

BATTAGLIA DI SENTINO

Più o meno avvenne lo stesso a Sentino nel 295 a.C.²⁵ Secondo il racconto di Livio, il console Publio

Decio Mure celebrò il medesimo rito per ristabilire la situazione dopo che l'ala sinistra dell'esercito romano aveva ceduto di fronte all'attacco menato dai carri da guerra dei Galli, che aveva disperso la cavalleria romana, inizialmente vittoriosa. Avendo compreso che nulla valeva a trattenere i soldati in fuga e in preda al terrore, Decio invoca il padre riconoscendo, almeno secondo le parole che Livio gli fa pronunciare²⁶, che il destino della *gens* (*familiare fatum*) era propriamente quello di offrirsi quali vittime espiatorie in occasione dei pericoli corsi dalla *res publica*²⁷.

Compiute le pratiche rituali con l'assistenza del pontefice Marco Livio, egli si lanciò tra le schiere galliche: i soldati romani riacquistarono coraggio e ricominciarono a combattere, mentre i Galli si ritrovarono come storditi²⁸ e tutto l'esercito nemico in preda alla furia e allo spavento²⁹. Riequilibrata le sorti della battaglia con la sua morte, la vittoria fu dei Romani.

Un particolare da sottolineare è che Decio, oltre a seguire l'esempio del padre, poté presumibilmente praticare le azioni rituali con maggior consapevolezza e perizia in quanto *pontifex* egli stesso, uno dei primi plebei ad essere creati tali dopo la *lex Ogulnia*³⁰.

22. Liv. 8.9.6-8: *Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares, Divi Novensiles, Di Indigetes, Divi, quorum est potestas nostrorum hostiumque, Dique Manes, vos precor veneror, veniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium vim victoriam prosperetis hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis. Sicut verbis nuncupavi, ita pro re publica [populi Romani] Quiritium, exercitu, legionibus, auxiliis populi Romani Quiritium, legiones auxiliaque hostium mecum Deis Manibus Tellurique devoveo.*

23. L'origine del cinto Gabino è spiegata da Servio, *Ad Aen.* 7.612; cf. Sacco 2011, p. 123-131. Per un'analisi dettagliata di tutti i gesti compiuti da Decio, cf. Rüpke 1990, p. 159; Masselli 1999, p. 25-29; Pasqualini 2013, p. 461-466.

24. Il corpo fu trovato il giorno dopo coperto da un cumulo di nemici e per l'appunto trafitto da numerosi dardi: Liv. 8.10.10.

25. Liv. 10.28-29. Altre fonti: Accius, *Aeneadae sive Decius*, frg. 11; Cic. *Rab. Post.* 2; *Dom.* 64; *Nat. deor.* 2.10; 3.15; Val. Max. 5.6.6; Front. *Strateg.* 1.8.3; Plin. *Nat.* 28.12; Flor. 1.17.7; Oros. 3.21.4; *Auct. vir. ill.* 27.3; Zonar. 8.1. La seconda *devotio* è l'unica per la quale possediamo la testimonianza di un contemporaneo, Duride di Samo, morto attorno al 280 a.C. (su tale autore si veda in generale Landucci Gattinoni 1997; Naas – Simon 2015), tramandata da Tzetze (*Ad Lyc.* 1378 = fgh 76, f 40b): γράφει τοιοῦτόν τι Δοῦρις, Διόδωρος καὶ Δίων ὅτι Σαμνητῶν Τυρρητῶν καὶ ἐτέρων ἔθνῶν πολεμοῦντων Ῥωμαίοις ὁ Δέκιος ὕπατος Ῥώμης συστρατηγὸς ὢν Τουρκουάτου οὕτως ἀπέδωκεν ἑαυτὸν εἰς σφάγην, καὶ ἀνηρέθησαν τῶν ἐναντίων ρ χιλιάδες αὐθήμερον; traduzione di M. A. Cavallaro (1979, p. 264): «un fatto simile' (*scil.* a quello relativo a Codro) 'narra(no) Duride, Diodoro e Dione: che, combattendo Sanniti' (Σαμνητῶν) 'Tirreni e altri popoli, il console dei Romani Decio, essendo συστρατηγὸς di Torquato, allo stesso modo' (*scil.* di Codro) 'si sacrificò, e nel medesimo giorno furono uccisi 100.000 dei nemici'». Sul passo in generale cf. Cavallaro 1979: la studiosa dimostra in modo convincente come l'erronea indicazione del collega di Decio (Torquato invece di

Q. Fabio) non possa comunque inficiare il riferimento alla battaglia di *Sentinum*, essendo tale imprecisione attribuibile senz'altro ad una confusione di Tzetze; cf. inoltre Landucci Gattinoni 1997, p. 159-162; Franco 2002; Sacco 2011, p. 84, n. 71. Inoltre nei *Fasti Consulares Capitolini* per l'anno 295 leggiamo: [Q. Fabius M. f. N. n. Maxi]-m(us) Rullfianus V] [P. Decius P. f. Q. n. Mus IIII s]e devovit (cf. Cavallaro 1979, p. 269-278). Contrario alla possibilità che Duride abbia menzionato nella sua opera la *devotio* è Briquel 2015: la fonte dello scolio di Tzetze sarebbe stata Diodoro Siculo o Cassio Dione; le uniche notizie certe riferibili a Duride sarebbero l'identità dei nemici di Roma e l'entità delle loro perdite.

26. Liv. 10.28.12-13: «*quid ultra moror*» inquit «*familiare fatum? Datum hoc nostro generi est ut luendis periculis publicis piacula simus. Iam ego mecum hostium legiones mactandas Telluri ac Dis Manibus dabo*».

27. Liv. 10.28.15. Cf. anche le parole di Decio nel frammento (8 Ribb.² = Non. p. 139, 2) dell'*Aeneadae sive Decius* di Accio: *patrio exemplo et me dicabo atque animam devoro hostibus (devoro per devovere)*. Cf. Guittard 1984; Montanari 2009, p. 169-173.

28. Liv. 10.29.2: *Galli et maxime globus circumstans consulis corpus uelut alienata mente uana in cassum iactare tela; torpere quidam et nec pugnae meminisse nec fugae*.

29. Liv. 10.29.4: *rapere ad se ac uocare Decium deuotam secum aciem furiarumque ac formidinis piena omnia ad hostes esse*.

30. Liv. 10.7; Broughton 1951, p. 172; Rüpke 2008, p. 653.

La «leggenda» dei *Decii* nasce probabilmente poco dopo questa *devotio*³¹, per taluni studiosi l'unica storica³². Due sono i fattori che avrebbero innescato il meccanismo mitopoietico: i grandiosi funerali del generale morto per la *res publica* con il trionfo di Quinto Fabio Massimo Rulliano e la testimonianza di Duride di Samo. Quanto al primo, le esequie di Decio furono grandiose: il collega vi pronunciò i tradizionali elogi³³ e ne evocò la memoria nuovamente in occasione del proprio trionfo³⁴. Relativamente al secondo, notevole è il fatto che Duride fosse un contemporaneo agli eventi di *Sentinum*; è inoltre possibile che egli abbia avuto un ruolo importante nello sviluppo della leggenda, giacché la sua narrazione era fortemente intessuta di elementi tragici e drammatici³⁵. I *Decii* stessi potrebbero aver sistematizzato e arricchito il racconto del «mito gentilizio» che li vide protagonisti.

BATTAGLIA DI AUSCULUM

Le prime due *devotiones* dei *Decii* sono ottimamente documentate e generalmente ritenute storiche o quantomeno verosimili; la terza invece, tramandata dal solo Cicerone³⁶, è quella più problematica dal punto di vista dell'effettiva storicità, probabilmente un calco delle prime due³⁷. Ciò anche solo per due semplici considerazioni:

ad *Ausculum* nel 279 a.C. i Romani subirono una sconfitta, di conseguenza la *devotio* non avrebbe sortito l'effetto sperato; proprio per questo, la palese contrarietà degli dèi manifestata dal rifiuto di propiziare la vittoria romana per il tramite del sacrificio del generale avrebbe reso difficile la trasmissione dell'evento, anche qualora esso avesse realmente avuto luogo³⁸.

Inoltre, se si dà credito ad una notizia dell'*Auctor de viris illustribus*³⁹, è possibile che Publio Decio Mure fosse vivo e vegeto ancora nel 265 a.C., quando avrebbe represso una rivolta di libertini scoppiata a *Volsinii* in qualità di *legatus* munito di *auctoritas*⁴⁰. Se così fosse, avremmo una conferma della mancata celebrazione di una *devotio* da parte di Decio, poiché se fosse sopravvissuto egli non avrebbe più potuto offrire alcun sacrificio⁴¹, con ciò rendendo impossibile il corretto svolgimento dei compiti religiosi connessi a qualsivoglia carica pubblica. Potremmo tutt'al più attribuirgli con Cassio Dione una più o meno reale volontà di sacrificarsi che però poi non andò ad effetto⁴².

CARATTERISTICHE PRINCIPALI DELLA DEVOTIO DUCIS

In base alle fonti in nostro possesso, la *devotio ducis* è riferibile a prima vista alla consueta pratica religiosa del *votum*⁴³, la solenne promessa di un

31. In proposito cf. Guittard 1988.

32. Ad Münzer 1901, col. 2279-2286; Deubner 1925, p. 67; Heurgon 1942, p. 268-270.

33. Liv. 10.29.20.

34. Liv. 10.30.9. M. A. Cavallaro (1979, p. 285) nota a ragione che non sappiamo a quale dei due consoli spettasse l'*auspicium* nel giorno della battaglia; nulla si può dire di certo, tranne assegnare un qualche tipo di preminenza a Fabio secondo le parole di Duride: Φαβίου ὑπατεύοντος (ap. Diod. Sic. 21.6.1).

35. Guittard 1988, p. 258-259; cf. *supra*, n. 25 Guittard 2015, p. 329.

36. Cic. *Tusc.* 1.37.89; *Fin.* 2.19.61.

37. Cf. in part. Stievano 1951, p. 3-13. Sulle fonti e la critica relative alle tre *devotiones* deciane, cf. Cavallaro 1979; Guittard 1988, p. 256; Rüpke 1990, p. 156-157; Sacco 2011, p. 84-102. Giustamente nota Wankenne 1988, p. 407, che «manque encore ici tout témoignage historique de l'échec éventuel d'une *devotio*»; assai dubbiosa e inverosimile è infatti l'identificazione del guerriero di Capestrano con il *signum* da seppellire in caso di sopravvivenza del legionario *devotus* (per cui cf. *infra*, par. 3 e 5): cf. a questo proposito Cavallaro 1979, p. 280-285; Sacco 2011, p. 106-109.

38. Stievano 1951, p. 11-12; Sacco 2011, p. 93; Guittard 2015, p. 338.

39. 36.1.2.

40. Stievano 1951, p. 12-13; Guittard 2015, p. 337.

41. Liv. 8.10.11-14; Cavallaro 1979, p. 284-285; cf. *infra*, par. 5.

42. C. Dio ap. Zonar. 8.5.2-3. Janssen 1981, p. 378, attribuisce la cattura di Decio al «Greek logical reasoning», il quale «had shown the way to a more efficient art of war»! È inoltre probabile che i versi di Ennio (*Ann.* 6. 208-210) riportati da Nonnio si riferissero alla *devotio* del generale, e che quindi il poeta seguisse tale tradizione, che avrebbe influenzato anche Cicerone, come già aveva ipotizzato Niebuhr: cf. Cavallaro 1979, p. 280, 293.

43. Cf. Wissowa 1905, 277: «eine besondere Gattung des *votum*» (seguito poi da quasi tutti gli studiosi successivi fino al Versnel: cf. ad es. Winkler – Stuijver 1957, p. 850). Questi tuttavia considerava in modo contraddittorio che la *devotio* di Cartagine (v. *infra*), sarebbe stata una *consecratio*: cf. la critica alla posizione di Wissowa in Versnel 1976, p. 371 s. Cf. Janssen 1981, p. 358, il quale ribalta il rapporto di dipendenza: «it should, however, be observed that the intermediary *se vovere* was probably modelled on *se devovere*, as it is attested only in reference to the Decian heroism».

dono alla divinità, solitamente un tempio, un culto o dei giochi, in cambio dell'esaudimento di una richiesta. La differenza principale consiste però nel fatto che la contropartita umana viene offerta senza attendere l'esaudimento da parte del dio, quasi forzandone l'intervento e giocando il tutto per tutto in una situazione di emergenza e ormai disperata: ciò sarebbe ben reso dall'espressione *veniam peto feroque*⁴⁴. Va notata inoltre la circostanza per la quale il celebrante è insieme offerente e vittima⁴⁵.

Henk Versnel è incline a considerare la *devotio ducis* piuttosto come un'auto-consecratio del generale, poiché al momento della pronuncia della formula rituale egli non ha alcun «potere» sull'esercito nemico, ma può solo «consacrare» se stesso; tale auto-consecratio si combinerebbe da un certo momento in poi con una vera e propria *devotio* dei nemici⁴⁶. Lo Janssen ha tuttavia opposto fondate obiezioni a questa posizione, tra le quali assai valida è senz'altro quella per cui il termine *consecratio* non è mai associato ai *Decii*⁴⁷. Meno condivisibile, anche se ingegnosa, l'ipotesi dello studioso secondo la quale il termine *devotio* costituirebbe un derivato di **devotatio*, non attestato, che egli spiega come «to try to render null and void the *vota* of one's opponents»⁴⁸ e dunque, in altre parole: «*devotio*, destroying the *vota* of the enemies, was tantamount to adding force to the *vota*, formulated by the consul-imperator while making a sacrifice to the supreme gods»⁴⁹.

Non si può escludere nemmeno però che, invece che privativo, il prefisso *de*-⁵⁰ potesse avere almeno in origine piuttosto un valore accrescitivo, come nell'arcaico *dēmagis*, dal significato appunto di «molto grande», «assai più»⁵¹: in questo caso si potrebbe pensare ad un «supremo» *se vovere* da usare solo in casi eccezionali o particolari. Ciò ovviamente senza trascurare l'ipotesi ben più corrente e diffusa che vede, come nel caso della *defixio*, il *de-* con valenza di «giù», «verso il basso», «sotto», indicando dunque la direzione spaziale che prende l'offerta, destinata agli dèi inferi⁵².

Vi sono in ogni caso fondate ragioni per dubitare che il rito fosse un abnorme relitto «magico»⁵³ risalente ad un'età «primitiva». Anzitutto, la procedura era annotata nei libri liturgici dei pontefici: come si è visto, è lo stesso pontefice massimo ad assistere Decio nella celebrazione. Alle fondate obiezioni circa l'effettiva presenza del pontefice massimo in battaglia e l'inconsistenza dei personaggi citati da Livio (Marco Valerio e Marco Livio), verosimilmente fittizi⁵⁴, si potrebbe osservare che probabilmente proprio l'inserimento «forzato» di questo sacerdote potrebbe rappresentare e «personificare» il ricorso e l'utilizzo di una formula presente e strettamente legata ai *libri pontificales*, tanto più che il secondo Decio, lo si è detto, era pontefice egli stesso. Quest'ultimo particolare rende una volta di più la seconda *devotio* la più verosimile e «autentica»: si potrebbe forse ipotizzare che la «tradizione familiare» si sia sommata alla carica di *pontifex* ai fini dell'inserimento del dato liturgico nella struttura del rito?

44. Dumézil 1974, p. 109. La traduzione proposta da F. Chapot e B. Laurot è «je sollicite et propose votre grâce» (Chapot – Laurot 2001, p. 304. Cf. l'analisi più dettagliata delle parole del *carmen* nel paragrafo seguente.

45. Cf. Wissowa 1905, p. 277; Versnel 1976, p. 367 s.; Sacco 2011, p. 9, 54-57, 78 s., 102. Cf. inoltre le considerazioni di Brelich 2006, p. 79: «il *caput velatum* e il *cinctus* Gabinus caratterizzavano la persona «devota» come sacrificante; nello stesso tempo essa era anche vittima; ma l'azione che compiva era ben differente da ogni rito sacrificale: era semplicemente il combattimento».

46. Versnel 1976, p. 407-408; cf. Rüpke 1990, p. 159-160. Sul rapporto tra *devotio* e sacrificio umano (e *ver sacrum* inteso come alternativa allo stesso), cf. Bouché-Leclercq 1892, p. 115-117; Sacco 2011, p. 49-57.

47. Cf. Janssen 1981, p. 359, n. 10: «Not even Florus I 17, 7: ... *Decius more patrio devotum dis minibus obtulit caput, sollemnemque familiae suae consecrationem in victoriae pretium rededit* is conclusive, as *consecration* does not refer to the *devotio Deciana* as such, but to the special mission the *Decii* obviously had received after their first *devotion* (cf. Liv. X 28, 13). August. *De Civ. Dei* V 18 explicitly adds *quodam modo*».

48. Janssen 1981, p. 371.

49. *Ibid.*, 374.

50. Esaustivo a tale riguardo Short 2013.

51. Cf. Non. 98: *valdē magis*; Lucil. 528; Paul. Fest. 62.18. Sarebbe inoltre interessante un confronto con il greco, che non è possibile approfondire in questa sede. Il verbo *devoveo* è formato più o meno come il greco ἀφοσίωω (ἀπό, όσίωω): la ἀφοσίωσις è un atto di espiazione, di purificazione, di liberazione da una sorte avversa (per questo il prefisso); il termine όσιος ha inoltre tutte le accezioni di «sacro», «consacrato», etc.

52. Cf. *infra*, par. 7; Wissowa 1905, col. 207; Versnel 1976, p. 375; De Sanctis 2014, p. 217-218.

53. In proposito, cf. *infra*, par. 7.

54. Marco Valerio viene in realtà chiamato con l'inconsueta dicitura *pontifex publicus populi Romani*. Cf. Rüpke 2008, p. 935, n. 1: «The originators of the Decius legend were possibly thinking of the plural consul and dictator M. Valerius Maximus Corvus» (dello stesso avviso Guittard 2015, p. 330). Quanto a Marco Livio, cf. Rüpke 2008, p. 935: «historicity questionable».

A ciò si aggiunga che a praticare il rito risultano nella tradizione soltanto i tre membri della *gens Decia*: lungi dall'essere una pratica magica, dunque, essa sarebbe stata allo stesso tempo un atto « qualificante » i membri della stessa famiglia (si veda oltre per la valenza di *Mus*)⁵⁵ e un mezzo tramite il quale i *Decii*, comandanti inesperti e plebei di nobiltà recente⁵⁶, avrebbero supplito alle carenze di tattiche militare con l'estrema dedizione allo Stato⁵⁷, acquisendo « meriti imperituri nei confronti della repubblica, giustificando così l'idea che anche un plebeo potesse validamente comandare gli eserciti di Roma »⁵⁸, e inoltre dimostrando che, alla luce del notevole particolare già evidenziato in precedenza (cioè che il Publio Decio Mure *devotus* a Sentino fu uno dei primi pontefici plebei), un plebeo potesse celebrare un rito così importante.

55. *Infra*, par. 5.

56. Essi giunsero a Roma dalla Campania (Heurgon 1942, p. 268 s.) e appaiono nei Fasti consolari a partire dal 340 a.C. Nel dibattito sull'accesso dei plebei al pontificato e all'augurato riportato in Livio (10.7-9), al parere avverso di Appio Claudio si contrappone quello favorevole proprio di Publio Decio Mure, figlio del console del 340: cf. Montanari 2009, p. 99-101. Probabilmente la spiegazione più accettabile dell'ostilità di Appio Claudio al plebiscito Ogulnio, più che nella difesa dei tradizionali privilegi del suo ordine (d'altra parte con la riforma della modalità del calcolo del censo, da lui molto probabilmente perorata durante la censura del 312-311, con l'introduzione del capitale immobiliare nel novero dei parametri da tenere in considerazione – prima si trattava solo della proprietà terriera e del bestiame –, con l'iscrizione divenuta possibile alla prima classe si spalancavano le porte della Curia anche alla *forensis factio* – il ceto mercantile –, una parte della plebe la quale, sebbene benestante, era al livello più basso della gerarchia dei valori sociali) « è che egli volesse combattere determinati personaggi non in quanto plebei, ma in quanto avversi alla sua politica, impedendo loro di acquistare prestigio e potere. Infatti, fra coloro che, fallita ogni opposizione, furono cooptati nei due grandi collegi sacerdotali, si trovavano vari esponenti di un gruppo a lui ostile: ad esempio Publio Decio Mure » (Cassola 1988, p. 468).

57. Cf. Montanari 2009, p. 171-172: anche se la terza *devotio* non fosse mai avvenuta, ciò « non toglie importanza alla rappresentazione storiografica che vedeva la *devotio* come compito « fatale » di tre generazioni di *Decii*: abbiamo notato come la tendenza alla tipizzazione dei comportamenti, alla loro iterazione ed alla proiezione di questi alle origini sia un *topos* frequente nella narrazione delle gesta gentilizie ».

58. Montanari 1993, p. 201. Ancora Giovenale (*Sat.* 3.8.254-258) sottolinea questo dato, vale a dire che i *Decii* nonostante fossero plebei si immolarono per tutti: *Plebeiae Deciorum animae, plebeia fuerunt nomina; pro totis legionibus hi tamen et pro omnibus auxiliis atque omni pube Latina sufficiunt dis infernis terraeque parenti; pluris enim Decii quam qui servantur ab illis.*

In accordo con queste considerazioni, è facilmente comprensibile come la *devotio* deciana sia diventata una sorta di *tòpos* letterario per sottolineare l'abnegazione del Romano nei confronti della *res publica*, il quale è capace per essa di compiere gesta di estremo coraggio e financo di andare incontro al supremo sacrificio.

UNA BELLA INVENZIONE LIVIANA?

Più in dettaglio, nel contesto della narrazione liviana, il rito compiuto da Decio è stato considerato di recente come il capofila di una serie ben definita di particolari voti durante una battaglia, da considerarsi quali « strategie narrative »⁵⁹. Livio dunque amplificherebbe ed esagererebbe la « forma » voto, adattandola alle sue esigenze narrative⁶⁰.

In effetti lo storico patavino è l'unico ad illustrare nel dettaglio la celebrazione della *devotio* e il suo impatto psicologico su entrambi gli schieramenti: ciò significherebbe che egli sta piegando ai suoi scopi la materia della narrazione, rendendo il rito il più straordinario possibile, ai fini di amplificarne l'impatto emozionale⁶¹. La conseguenza di ciò, come avviene nei riti che coinvolgono e agiscono su più livelli dello spettro emotivo, sarebbe la trasformazione di una « ritual community » in una « emotional community », cioè in una comunità che, reagendo ai diversi stimoli offerti dal rito (canti e preghiere, abiti, luci,

59. Il lavoro di riferimento a questo proposito è quello di Maik Patzelt, *Historicizing Emotional (Religious) Experience. A new attempt to get behind Livy's narrative of the first devotio Decii*, parte del lavoro *Das « Richtige » und das « Falsche » Beten*, nell'ambito del più ampio progetto *Lived ancient religion: questioning « cults » and « polis religion »* (2012-2017) del Max-Weber-Kolleg di Erfurt (referenti i Professori Jörg Rüpke e Richard Gordon), in preparazione. Devo al Prof. Richard Gordon dell'Università di Erfurt la segnalazione dell'articolo e alla cortesia dell'autore il permesso di citarlo in questa sede. Il concetto di « narrative strategy » riferito al modo di fare storia di Livio, ma in relazione ai prodigi, è già presente in Davies 2004, cap. 2-3.

60. Walsh 1961, p. 192 s. sui concetti di « dramatical climaxes » e di « combined description »; cf. inoltre Krasser 1996; Pausch 2011.

61. Altri esempi sarebbero il *votum* di Romolo per ristabilire la situazione durante una battaglia contro i Sabini, la dedica di un tempio a Giove da parte di Marco Attilio per motivare le sue truppe (Liv. 10.36) e il voto di Appio Claudio a Bellona (Liv. 10.19) che ridonò il coraggio al generale, il quale poté così non essere da meno del collega Volumnio in quanto a valore.

sostanze odorose, colori, elementi teatrali, etc.)⁶², per effetto delle emozioni consapevolmente suscitate stabilisce una stretta relazione tra se stessa e la divinità⁶³. L'adattamento e la drammatizzazione sarebbero particolarmente evidenti nel caso della *devotio*, in considerazione del fatto che nel mezzo della battaglia non vi sarebbe il tempo materiale di compiere tali atti rituali, e assisteremmo dunque ad una messinscena amplificata di un rito, ad una «fiction», la quale, pure se avesse avuto luogo, non avrebbe potuto con modalità così articolate e complesse.

Tutto ciò è senz'altro condivisibile, anche se solo in una certa misura. Più problematico è sostenere che Livio abbia inventato tutti i dettagli del rito, enfatizzando il più possibile gli elementi del «romano» e dello «straordinario». Quanto al primo, comparirebbero varie componenti che i suoi lettori avrebbero riconosciuto come tradizionalmente romane: l'atto di velarsi il capo durante il rito, il cinto Gabino, la lancia, e un *carmen* redatto in forma arcaizzante; quanto al secondo, si assisterebbe ad una trasformazione di Decio in un essere quasi sovrumano che desta terrore e costernazione nei nemici e che ridona allo stesso tempo coraggio alle sue truppe.

L'elemento straordinario sarebbe stato inoltre funzionale a contrastare la tendenza ad orientalizzare i culti⁶⁴, la tendenza cioè che ne rendeva l'esperienza più impressionante e perciò più attraente, rendendola inoltre più «eccessiva»⁶⁵ (senza però valicare una certa soglia di *furor*): i «vantaggi» emozionali di una pratica religiosa sarebbero aumentati di pari passo con il loro *status* esotico e forestiero (o supposto tale). Livio dunque creerebbe il rito più «romano» e «straordinario» di sempre ad un preciso scopo: invece di attaccare le pratiche straniere, bollandole come emozionalmente eccessive, egli ribalterebbe la prospettiva, tentando di adattare dei rituali da lui considerati come genuinamente romani alla tendenza reli-

giosa corrente dell'orientalizzazione. Il rituale da lui creato sarebbe più «competitivo» dei nuovi, liberando addirittura dalla paura della morte, senza peraltro poter essere tacciato di *superstitio*.

In definitiva, egli tenterebbe di sostituire il *trend* dell'«orientalizzazione» con quello della «romanizzazione» (da intendere anche come «arcaizzazione», in quanto, come egli afferma esplicitamente, questa tipologia di rituali era ormai dimenticata nella sua epoca e quindi, da un certo punto di vista, era anch'essa estranea): la *devotio* sarebbe un romanissimo «sacrifice spectaculaire»⁶⁶.

Contro l'ipotesi di una radicale e totale invenzione liviana, fatta salva la considerazione che un episodio come quello dei *Decii*, all'epoca in cui vive ed opera lo storico, quella augustea, doveva aver certamente assunto un innegabile carattere topico e simbolico, che ben si prestava ad una ricostruzione e ad un ampliamento di carattere più puramente narrativo e se vogliamo «romanzesco», si potrebbe considerare semplicemente il *carmen* recitato da Decio⁶⁷.

Fortunatamente possediamo un altro esempio di *carmen devotionis*, quello riportato da Macrobio assieme al *carmen evocationis*. Ci soffermeremo più in dettaglio su di esso nel paragrafo seguente, dedicato appunto a questo secondo tipo di *devotio* (*hostium*). Qui sarà utile limitarsi ad alcune considerazioni circa la lingua del testo macrobiano a confronto con quello liviano.

Anzitutto, a differenza di Livio, Macrobio cita la sua fonte: Sammonico Sereno, il quale avrebbe attinto da un Furio, verosimilmente Lucio Furio Filo, amico di Scipione Emiliano e dunque fonte di prima mano quanto alla conoscenza dei riti in questione, praticati entrambi dall'illustre membro della *gens Cornelia* a Cartagine nel 146 a.C.⁶⁸ Ebbene, nel caso della prima *evocatio* di cui abbiamo notizia, quella della Giunone Regina di Veio, Livio fa pronunciare a Camillo una preghiera alquanto

62. In proposito cf. da ultimi, con ulteriore bibliografia, Huet 2015, p. 144-154; Raja – Rüpke 2015, p. 13-14.

63. Belayche 2003; Chaniotis 2010; Chaniotis 2013. Sul concetto di «emotional community», v. in particolare Rosenwein 2006.

64. Estienne 2006; Versluys 2013.

65. Cf. ad es. Sen. *ap. August. Civ. Dei*, 6.10; *Ep.* 95.47; *Vit. beat.* 26.7. Livio collega la *superstitio* ad uno stato mentale di emozioni selvagge non necessarie: cf. Davies 2004, p. 83 s.

66. Guittard 1984, p. 595; cf. Feldherr 1998, p. 85 s. Per altri esempi di «spettacolarizzazione» in Livio, cf. Hickson Hahn 2004, p. 57-76.

67. Contro la considerazione della *devotio* deciana in Livio quale mero «literarisches Konstrukt» si veda l'approfondita analisi di Rüpke 1990, p. 157-161.

68. Cf. Ferri 2010, p. 97.

breve, quasi un riassunto della preghiera di evocazione tramandata da Macrobio⁶⁹.

Alla luce di quanto detto in precedenza, questo particolare appare assai strano e singolare: perché Livio non ha voluto qui «inventare» un altro rito, come avrebbe fatto poi con Decio Mure? Tale mancanza sarebbe ancor più rimarchevole considerando che l'evento storico (la presa di Veio e la conseguente *evocatio* di Giunone Regina) era assai più importante della battaglia del Veseri e della *devotio* deciana, e più antico (396 a.C.)⁷⁰.

Altra notazione funzionale è che in tale evenienza, a differenza che per la *devotio*, non si poneva il problema di «trovare il tempo» di celebrare il rito, considerato che Camillo effettua la sua richiesta alla divinità tutelare prima di sferrare l'ultimo assalto alla città assediata, potendo quindi agire con calma⁷¹: più che una breve preghiera dunque, un rito ben più articolato e costruito sarebbe stato ben più efficace in questa circostanza, sia da un punto di vista effettivo e realistico che da uno più puramente narrativo ed emozionale, secondo l'impostazione citata poc'anzi.

Certo questo non è un argomento decisivo, e si potrebbe ribattere che Livio non avesse a disposizione una fonte dettagliata come nel caso della *devotio* o, se anche così fosse stato, che nel caso dell'*evocatio* non abbia ritenuto opportuno inserire il testo completo per ragioni a noi sconosciute. Comunque, se alla base di un testo come quello della *devotio* di Decio vi fosse un'*inventio* pura e semplice, egli non avrebbe certo faticato a produrre un testo analogo, tanto più comodo e narrativamente utile nel caso dell'*evocatio* che in quello della *devotio* per le ragioni che abbiamo appena avanzato: se tali preghiere fossero solo un espediente narrativo retorico e in certa misura propagandistico ci aspetteremmo un trattamento analogo in due casi in cui la recitazione esatta di un *carmen* riveste un ruolo così importante, a maggior ragione poiché i due riti (*evocatio* e *devotio*) presentano uno stretto

69. Liv. 5.21.1-3: *Tum dictator auspicato egressus, cum edixisset ut arma milites caperent, «Tuo ductu», inquit, «Pythice Apollo, tuoque numine instinctus pergo ad delendam urbem Veios, tibi que hinc decimam partem praedae voveo. Te simul, Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat»*; cf. Macr. Sat. 3.9.7-8.

70. Sulla cronologia di tali eventi, cf. Ferri 2010, p. 59-61.

71. Cf. *Ibid.*, p. 10.

collegamento tra loro, in quanto celebrati assieme e dalla stessa persona a Cartagine (*d. hostium*) e aventi strette affinità formulari e linguistiche nel caso della *d. ducis*.

Tale trama comune risalta anche dall'oggetto della richiesta agli dèi nei testi liviano e macrobiano. Nel primo, si invocano gli dèi per infondere ai nemici *terror*, *formido* e *mors*⁷², mentre nel secondo la richiesta è di suscitare *metus*, *formido*, *oblivio* (*carmen evocationis*) e *fuga*, *formido* e *terror* (*carmen devotionis*)⁷³.

Leo Peppe considera d'altronde la formulazione della *devotio* di Decio Mure, pure se non esente da imprecisioni ed ammodernamenti⁷⁴, come la più antica tra le tre dei *carmina* considerati (*carmen devotionis* recitato da Decio in Livio; *carmen evocationis* e *devotionis* recitati da Scipione Emiliano in Macrobio)⁷⁵. Più in generale la lingua usata da Livio nella descrizione della *devotio* del 340 a.C. e degli eventi appena precedenti, vale a dire il sogno dei consoli prima e l'immediata consultazione degli aruspici poi, è intessuta di arcaismi, tanto nelle formule quanto nei termini⁷⁶ – uno su tutti l'uso del verbo *auerruncare* («stornare», «allontanare»)⁷⁷ –, ma anche di termini tecnici relativi all'aruspicina, come quando l'aruspice mostra a Decio durante la battaglia la testa del fegato staccata nella parte familiare (*caput iocineris a familiari parte caesum*)⁷⁸.

Dovremmo pensare semplicemente ad una «coloritura» arcaica oppure al resoconto fedele dello svolgimento dei fatti? Nella seconda direzione ci porta il *dicitur* usato da Livio parlando del responso dell'aruspice: più che ad una diceria o a delle voci, il riferimento sembra alla fonte dalla quale lo storico ha tratto verosimilmente questi particolari. Come ha ben notato il Guittard, nella

72. Liv. 8.9.8.

73. La struttura ternaria della richiesta torna anche nel *carmen evocationis*: *metus*, *formido*, *oblivio*. Anna Pasqualini (Pasqualini 2013, p. 471-472), ha acutamente rilevato un'ulteriore analogia «sequenziale» nella menzione delle città *devotae* in Macrobio (Sat. 3.9.13) e in Livio (5.54.1: discorso di Camillo dopo l'incendio gallico).

74. Cf. Norden 1939, p. 47, n. 3; Peppe 1990, p. 338.

75. Per la dicotomia *res publica p. R. Q. lexercitus* e *legiones* e per la presenza nel primo di *Quirites* dopo *populus Romanus*, che un secolo dopo non comparirà più: Peppe 1990, p. 342-343. Cf. in generale sulla formula Catalano 1974.

76. Guittard 1986, p. 50-51.

77. Liv. 8.6.11.

78. Liv. 8.9.1.

narrazione della battaglia del Veseri si avverte il ricorso a fonti di duplice natura: annalistica da una parte, tecnica dall'altra, visto l'impiego frequente di termini tecnici propri dell'aruspicina⁷⁹.

Contro un'invenzione del testo vi sarebbe anche la grafia e l'ordine in cui sono menzionati i gruppi dei *Divi Novensiles* e dei *Di Indigetes*. In proposito assai pregnanti sono le osservazioni di Georges Dumézil:

La mention conjointe des *dii Nouensiles* et des *dii Indigetes* n'appelle pas de suspicion. Si l'on révoquait en doute tout ce qui n'est attesté à Rome qu'une fois, combien de détails disparaîtraient, que d'autres raisons engagent à conserver et que tous les auteurs, y compris Latte, conservent en effet! Quant à l'ordre où ils paraissent ici, il donne plutôt confiance. Si le vrai sens de cette classification des dieux n'est pas encore éclairci, il est du moins certain, comme dit Latte, que Tite-Live et ses contemporains, et de grands érudits, faisaient l'à-peu-près, le calembour *indigetes* = *indigenae*, et reconnaissaient dans l'autre terme une combinaison, linguistiquement bien improbable, de *nouus* et de *insidere*. Si donc Tite-Live ou les annalistes ses prédécesseurs avaient inventé ou retouché la formule de la *deuotio*, comment n'auraient-ils pas commencé par les « dieux indigènes » et mis en second les « dieux naturalisés »? L'ordre de la formule de la *deuotio* se justifie au contraire, quel que soit le sens de *nouensiles*, si les *indigetes* étaient des dieux subordonnés, comme le suggère la parenté de leur nom avec *indigitamenta* [...]. De cela, Tite-Live n'avait pas conscience, et pourtant, il présente les dieux dans l'ordre où cette ancienne doctrine les appelait, et qui contredit la sienne: n'est-ce pas parce qu'il respecte, jusque dans ce détail, une liste qu'il copie?⁸⁰

Sull'effettiva recitazione di un *carmen* da parte dei *Decii* potremmo anche considerare le parole di Plinio il quale, per sottolineare l'importanza centrale della preghiera nella religione romana, adduce due esempi, il primo dei quali si riferisce

alle parole pronunciate dai *Decii* padre e figlio: *Durat immenso exemplo Deciorum patris filiique, quo se devovere, carmen*⁸¹.

Egli dunque non parla né genericamente di un sacrificio, né accenna ad un rito più o meno generico, ma utilizza il termine tecnico *carmen*, segno dunque che nella tradizione non vi dovevano essere dubbi sul fatto che quei generali avessero pronunciato una preghiera stabilita e che questa di conseguenza non fosse frutto di una più o meno sofisticata *vis* creativa di Livio, tanto più che Plinio scrive troppo poco tempo dopo (verosimilmente nel 76 d.C.)⁸² per supporre un qualche tipo di oblio circa la paternità di un'eventuale invenzione *a fundamentis* o quantomeno di una rielaborazione più o meno radicale da parte dello storico patavino. A maggior ragione inoltre, si può aggiungere che, almeno ad un livello più squisitamente letterario, ben nota e individuabile era la creazione di imitazioni nel campo degli incantamenti, in questo caso d'amore (spesso definiti *carmina* anch'essi), sia da parte di Catullo e di un contemporaneo di Livio, Virgilio, sia, più lontano nel tempo e nello spazio, da parte di Teocrito in Grecia⁸³. Inoltre Plinio attingeva spesso direttamente agli *Annales maximi*, dunque ai resoconti ufficiali degli eventi più notevoli di ciascun anno scritti dai magistrati in carica⁸⁴.

Al di là del dato narrativo ed euristico comunque, un dato ulteriore da non trascurare è che è certamente corretto mettere a confronto e prendere in considerazione i diversi *vota* effettuati durante una battaglia al fine di evidenziarne l'impatto psicologico sull'esercito, ma nel caso dei primi due *Decii* le nostre fonti sono concordi nell'affermare (compreso verosimilmente il contemporaneo alla seconda, Duride di Samo)⁸⁵ che, a margine della presenza o meno di un rito articolato come quello descritto da Livio, il generale si sia immolato realmente.

La differenza rispetto agli altri *vota* considerati quali strumenti psicologici o strategie narrative è dunque assai grande: il generale non poteva avere

79. Guittard 1986, p. 60-61. Tale ricorso ad una fonte «altra» rispetto a quelle annalistiche canoniche potrebbe essere adombrato anche dal particolare del sogno dei consoli a Capua, costituendo questo particolare un *unicum* nell'opera di Livio: Guittard 1986, p. 50.

80. Dumézil 1974, p. 109-110; cf. *ibid.*, p. 156.

81. *Nat.* 28.12; cf. *Ibid.* 22.9 (*devotio pro victoria* di Publio Decio Mure padre); Cavallaro 1979, p. 278, n. 6, che ipotizza essere stato Varrone la fonte di Plinio.

82. *Nat.* 28.12; cf. Capitani – Garofalo 1986, p. 23.

83. *Nat.* 28.19. Sulla presenza della magia nella poesia latina, cf. Tupet 1976.

84. Capitani – Garofalo 1986, p. 23, n. 15.

85. *Supra*, n. 25; Guittard 2015, p. 334.

la certezza assoluta che il rito e il suo sacrificio avrebbero sortito gli effetti sperati; in ogni caso la spinta maggiore a compiere un gesto così estremo doveva essere la *devotio* agli dèi ctonii: come ben ha notato il Bouché-Leclercq infatti, la « consegna » della contropartita agli dèi (se stessi!) prima della realizzazione di quanto richiesto, rende la *devotio* un « acte de foi en leur loyauté »⁸⁶.

L'intervento divino sollecitato dal generale va visto dunque come qualcosa di più di una semplice « pressione » psicologica sul suo esercito, pressione che comunque egli non avrebbe potuto verificare né usare a proprio vantaggio (anche « propagandistico »)⁸⁷ perché per ottenere quanto richiesto la *conditio sine qua non* era che egli *doveva* morire, e anzi la morte era la conferma più importante dell'accettazione degli dèi a compiere quanto richiesto:

Dans cette procédure extraordinaire, violente et hâtive qu'est la *deuotio*, où l'orant ne veut pas douter que les dieux ne l'exaucent, où, surtout, il n'attend d'autre signe de leur acceptation que, dans peu d'instants, sa propre mort, payant en quelque sort le prix d'avance dans une transaction qui ne peut pas, qui ne doit pas être un marché de dupes, il ne dit pas seulement: « Je demande votre acceptation, votre faveur », mais bien: « Je demande et j'importe, j'obtiens déjà, j'en suis sûr, votre acceptation, votre faveur »⁸⁸.

Più proprio mi sembra comunque il senso dato al *ferre* dell'espressione *veniam peto feroque* da R. Bloch e Ch. Guittard i quali, basandosi sul fatto che *fero* e *peto* si trovano qui associati e che *petere* non può significare altro che « reclamare », « sollecitare », « domandare », così come in espressioni tecniche e giuridiche quali *ferre legem*, *ferre rogationem*, *ferre ad plebem ut*, individuano nel verbo così come compare nel *carmen* liviano il senso di « sottoporre all'approvazione degli dèi », senso

de nature à concilier les exigences de la sémantique et de la mentalité religieuse. Dans cette séquence de verbes de la prière, il paraît difficile d'admettre que l'orant énonce une certitude de succès et déclare

qu'il « obtient » la faveur divine. *Veniam peto feroque ut ...* signifie donc: « je demande cette grâce et la soumets à votre agrément, savoir que... ». Dans cette expression qui unit deux verbes de la langue juridique (*ferre*, *petere*) et un substantif appartenant aux vieux fonds religieux (*uenia*), se manifestent les deux mouvements de l'attitude religieuse et surtout la fusion des deux caractères fondamentaux de la prière chez les Romains, juridique et religieux⁸⁹.

Ciò detto, resta il fatto che il dialogo più importante è tra il generale e la divinità, non tra lo stesso e l'esercito. Nella battaglia di Sentino Decio Mure appare « trasformato » e più grande del normale per effetto della recitazione del *carmen* e dell'avvenuto patto con gli dèi: « la trasfigurazione del *devotus* è la conseguenza, e al tempo stesso la prova, del fatto che la preghiera ha assolto alla sua funzione conativa, e la transazione è in atto »⁹⁰. Il sacrificio supremo *unus pro omnibus*⁹¹ poteva essere sostenuto solo da una ferma e salda convinzione (potremmo parlare di « fede », ma con i dovuti distinguo) in un effetto soprannaturale finalizzato alla salvezza della *res publica*, nell'ottica dunque di una « religione dello stato »⁹², più che costituito da un « segnale », per quanto forte, ai propri soldati.

Riguardo al sacrificio per la *res publica*, un ulteriore indizio in favore del fatto che Livio abbia attinto ad una fonte ben informata in proposito è la menzione della possibilità di immolare al posto del generale un *civis* scelto tra i legionari⁹³. Non possediamo alcuna testimonianza storica circa l'effettivo ricorso a questa alternativa, ma lo storico si sente in dovere di riportarla comunque: tale dettaglio, dall'impatto narrativo del tutto insignificante, soprattutto in un passaggio in cui rifulgono il coraggio e la *virtus* non di un soldato qualunque, bensì del generale stesso, è ben più comprensibile se lo consideriamo come derivato da una fonte pontificale o religiosa e riportato per amore di completezza da Livio per esaurire i particolari tecnici del rito, nel caso specifico di un'indisponibilità o di un'inopportunità di un sacrificio in prima persona da parte del generale.

86. Bouché-Leclercq 1892, p. 113.

87. Tale dimensione « propagandistica » riacquista comunque la sua piena verosimiglianza in Livio nella costruzione di un « cittadino modello », paladino e incarnazione dei valori fondanti della *res publica*: cf. Sacco 2011, p. 10.

88. Dumézil 1974, p. 109.

89. Bloch – Guittard 1987, p. 107.

90. De Sanctis 2012, 94.

91. Cic. *Sest.* 20.46.

92. Cf. ad es. Pettazzoni 1952, p. 17-18.

93. Cf. *infra*, par. 5.

In tale evenienza potremmo pensare a rigore che la «pressione psicologica» sull'esercito ne sarebbe risultata drasticamente diminuita (un semplice legionario al posto del generale!) ma non nell'ottica dell'impostazione romana, per cui anche il semplice *civis* può ergersi ad esempio supremo e spingersi fino all'estremo sacrificio per il bene dello Stato. Da un punto di vista moderno dunque la differenza d'impatto psicologico-emotivo tra il sacrificio del comandante e quello di un soldato è radicale; molto meno per un Romano, per il quale l'intervento divino (e il conseguente «contagio» del *devotus*) e il fine ultimo (la salvezza della *res publica*), si configuravano come elementi sufficienti a produrre l'effetto desiderato a prescindere dall'agente rituale.

DEVOTIO HOSTIUM

Nel secondo tipo di *devotio* (cosiddetta *devotio hostium*), il rito aveva luogo dopo la conquista di una città nemica, solitamente dopo la celebrazione di un'*evocatio* (*iam numinibus evocatis*)⁹⁴: alla distruzione «religiosa» della città ne seguiva dunque l'annientamento fisico⁹⁵.

Relativamente a tale legame *evocatio-devotio*⁹⁶, tuttavia, va detto *en passant* che non è corretto affermare che ad un'*evocatio* seguisse immancabilmente e necessariamente una *devotio*, reale, giuridica o simbolica⁹⁷, o, viceversa, che ogni *devotio* fosse sempre preceduta da un'*evocatio*⁹⁸. Possiamo affermare ciò alla luce del fatto che, da una parte, una città privata dei suoi dèi non sempre veniva distrutta⁹⁹, dall'altra per la presenza nelle fonti di casi di abbandono volontario di una città da parte dei propri dèi prima della conquista¹⁰⁰. Inoltre

diversi sono i destinatari: da una lato la divinità tutelare della città, dall'altro gli dèi inferi¹⁰¹.

Si veda finalmente l'affermazione del Rüpke:

In das Umfeld dieser Angriffsrituale [*scil. l'evocatio*] gehört auch die *devotio* feindlicher Heere und Städte, die nach dem Sieg durch *consecratio* des feindlichen Gebietes eingelöst wurde. Da diese *devotio* aber kein Interesse an den feindlichen *sacra* zeigt, steht sie in keinem konzeptuellen Zusammenhang mit der *evocatio*¹⁰².

Stando alla nostra fonte principale, Macrobio¹⁰³, questa variante del rito, considerata

101. Köves-Zulauf 1972, p. 89, n. 91.

102. Rüpke 1990, p. 164.

103. Si riporta per completezza il passo contenente sia il *carmen evocationis* che il *carmen devotionis* (*Sat.* 3.9.1-15): [1] «*Excessere omnes adytis arisque relictis / di, quibus imperium hoc steterat*» [*Aen.* 2.351-352] *et de vetustissimo Romanorum more et de occultissimis sacris vox prolata est.* [2] *Constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium, eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos, quod aut aliter urbem capi posse non crederent, aut etiam, si posse, nefas aestimarent deos habere captivos.* [3] *Nam propterea ipsi Romani et deum, in cuius tutela urbs Roma est, et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt.* [4] *Sed dei quidem nomen non nullis antiquorum, licet inter se dissidentium, libris insitum et ideo vetusta persequentibus, quicquid de hoc putatur, innotuit. Alii enim Iovem crediderunt alii Lunam, sunt qui Angeronam, quae digito ad os admoto silentium denuntiat, alii autem quorum fides mihi videtur firmior, Opem Consivam esse dixerunt.* [5] *Ipsius vero urbis nomen etiam doctissimis ignotatum est, caventibus Romanis, ne quod saepe adversus urbes hostium fecisse se noverant, idem ipsi quoque hostili evocatione paterentur, si tutelae suae nomen divulgaretur.* [6] *Sed videndum ne quod non nulli male aestimaverunt nos quoque confundat opinantes uno carmine et evocari ex urbe aliqua deos, et ipsam devotam fieri civitatem. Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii vetustissimo libro repperisse professus est.* [7] *Est autem carmen huius modi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: «Si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populi que tutelam recepisti, precor veneror que veniam que a vobis peto, ut vos populum civitatemque Carthaginensem deseratis, loca templa sacra urbemque relinquantis, [8] absque his abeat, eique populo civitati metum formidinem oblivionem iniciatis, proditi que Romam ad me meosque veniatis, nostra que vobis templa sacra urbs acceptior probatiorque sit, mihi que populo Romano militibusque meis propitii sitis, ut sciamus intellegamusque. Si ita feceritis, voveo vobis templa ludosque facturum».* [9] *In eadem verba hostias fieri oportet auctoritatemque videri extorum, ut ea promittant futura. Urbes vero exercitusque sic devoventur iam numinibus evocatis, sed dictatores imperatoresque soli possunt devovere his verbis:* [10] «*Dis pater, Veiovis, Manes, sive quo alio nomine fas est nominare, ut omnes illam urbem Carthaginem exercitumque quem ego me sentio dicere fuga formidine terrore*

94. *Macr. Sat.* 3.9.9.

95. Cf. Winkler – Stuibler 1957; Rüpke 1990, p. 156-161; Graf 2005, p. 262-265.

96. Sull'*evocatio*, cf. in generale Ferri 2010, parte prima; in particolare sul rapporto *evocatio-devotio*, *ibid.* p. 110-112.

97. Versnel 1976, p. 381; Peppe 1990, p. 342, n. 128; Blomart 1997, p. 101.

98. Le Gall, 1976 p. 524; corretta dunque la posizione di Köves-Zulauf 1972, p. 89, del quale non si condivide tuttavia il carattere «magico» attribuito alla *devotio* (presente anche nell'analisi Masselli 1999, per il quale la *devotio* sarebbe un'operazione magica pur compiuta all'interno della *religio* di Stato).

99. Come accadde nel caso di Veio: cf. Ferri 2010, p. 81.

100. Cf. Schwenn 1920-1921, p. 312; Guittard 1989, p. 1243; Burkert 2005, p. 273.

più antica dell'altra¹⁰⁴, fu praticata con frequenza, e nei confronti di città molto importanti quali Veio, Cartagine e Corinto:

Mi risulta che nei tempi antichi furono maledette le seguenti città: Stonios†, Fregelle, Gabi, Veio, Fidene, entro i confini d'Italia; inoltre Cartagine e Corinto, e molti altri eserciti e città nemiche in Gallia, in Spagna, in Africa, in Mauretania e in altre regioni, di cui parlano gli antichi annali¹⁰⁵.

Rispetto al primo tipo di *devotio* l'oggetto della richiesta risulta più ampio: fuga, paura e terrore sono invocati contro la città, i campi, l'esercito e in generale tutti i civili nemici; parallelamente si richiede la salvezza per il generale e l'esercito romani¹⁰⁶. L'officiante è sempre il magistrato dotato di *imperium*: particolare estremamente interessante è che questi mette in diretta relazione le disgrazie invocate contro il nemico con la salvezza sua, dell'esercito e del popolo romano. I nemici (città, esercito, popolo) sono infatti definiti *vicarii*, cioè sostituti del generale, dell'esercito e del popolo romani:

compleatis quique adversum legiones exercitumque nostrum arma telaque ferent, uti vos eum exercitum eos hostes eosque homines urbes agrosque eorum et qui in his locis regionibusque agris urbibusque habitant abducatis, lumine supero privetis exercitumque hostium urbes agrosque eorum quos me sentio dicere, uti vos eas urbes agrosque capita aetatesque eorum devotas consecratasque habeatis ollis legibus quibus quandoque sunt maxime hostes devoti. [11] Eosque ego vicarios pro me fide magistratuque meo pro populo Romano exercitibus legionibusque nostris do devoeo, ut me meamque fidem imperiumque legiones exercitumque nostrum qui in his rebus gerundis sunt bene salvos siritis esse. Si haec ita faxitis ut ego sciam sentiam intellegamque, tunc quisquis votum hoc faxit ubiubi faxit recte factum esto ovibus atris tribus: < te, > Tellus mater, teque, Iuppiter, obtestor». [12] Cum Tellurem dicit, manibus terram tangit; cum Iovem dicit, manus ad caelum tollit; cum votum recipere dicit, manibus pectus tangit. [13] In antiquitatibus autem haec oppida inveni devota: Stonios†, Fregellas, Gavios, Veios, Fidenas; haec intra Italiam, praeterea Carthaginem et Corinthum, sed et multos exercitus oppidaque hostium Gallorum Hispanorum Afrorum Maurorum aliarumque gentium quas prisci loquuntur annales. [14] Hinc est ergo quod propter huius modi evocationem numinum discessionemque ait Vergilius: «excessere omnes adytis arisque relictis di», et ut tutelares designaret, adiecit «quibus imperium hoc steterat». [15] Utque praeter evocationem etiam vim devotionis ostenderet, in qua praecipue Iuppiter, ut diximus, invocatur, ait: «... feres omnia Iuppiter Argos / transtulit». [Aen. 2.326-327].

104. Versnel 1976, p. 409.

105. Macr. Sat. 3.9.13 (trad. di N. Marinone).

106. *Ibid.* 3.9.11.

Io li do e li consacro in voto come sostituti per me, per la mia persona e la mia carica, per il popolo romano, per il nostro esercito e le nostre legioni, affinché lasciate sani e salvi me, la mia persona e il mio comando, le nostre legioni e il nostro esercito impegnati in questa impresa¹⁰⁷.

Se la richiesta verrà esaudita si sacrificheranno tre pecore nere¹⁰⁸. Quanto agli dèi, preponderante è la presenza di divinità ctonie quali Dite, Veiove, i Mani e la Terra (*Tellus*); l'eccezione è costituita da Giove, che fa la sua comparsa principalmente, è da presumere, in quanto supremo garante dei patti.

Riprendendo l'analisi del *carmen* tramandatoci da Macrobio¹⁰⁹, quanto alla lingua si può affermare che, nonostante possibili ammodernamenti e adeguamenti linguistici, esso sembra comunque derivare da un testo antico. Confrontandolo infatti con la preghiera di Scipione a Lilibeo nel 204 a.C.¹¹⁰, si può notare un'innegabile somiglianza; a questo proposito sarà interessante riflettere su quanto fededeigno sia Livio nel riportare il testo, e ciò non solo per pronunciarsi sul *carmen* contenuto nei *Saturnalia*, ma anche sulla preghiera di Decio nello stesso Livio¹¹¹.

Nonostante una qualche elaborazione liviana, la preghiera non sembra allontanarsi troppo dalla versione originale di fine III-prima metà del II sec. a.C., per considerazioni linguistiche (uso del raro *verrucare*), ma soprattutto di contenuto, vale a dire per la presenza del sintagma *populus plebesque*, il cui immediato e unico precedente ricorre nei *carmina Marciana* consultati otto anni prima (212 a.C.)¹¹². A proposito di questo sintagma, cinque argomenti sembrano dimostrare la sua effettiva antichità:

1. la recezione a livello formulare è assai probabilmente del III sec. a.C., in conseguenza dell'*exaequatio* degli ordini¹¹³;

107. Macr. Sat. 3.9.11.

108. *Ibid.*

109. Cf. paragrafo precedente.

110. Liv. 29.27.4: *quaeque populus Carthaginensis in civitatem nostram facere molitus est, ea ut mihi populoque Romano in civitatem Carthaginensem exempla edendi facultatem detis.*

111. A questo proposito seguono le riflessioni di Peppe 1990, p. 331 s.

112. Liv. 25.12.10; Peppe 1990, p. 332. Sui *Carmina Marciana* esaustivo Guittard 2007, p. 275-287.

113. Cf. Richard 1978, p. 124 s.

2. tale recezione comporta di norma il comprensibile ammodernamento, ma solo sul fronte interno, non su quello delle relazioni esterne (come nelle formule di *evocatio* e *devotio*);
3. in Livio il sintagma appare solo nelle due occorrenze sopra menzionate, preghiera di Lilibeo e *carmina Marciana*, ma anche nell'altra fondamentale testimonianza a proposito della seconda, ancora in Macrobio¹¹⁴;
4. l'uso liviano del sintagma si colloca pertanto in un preciso contesto religioso e politico, perché i due momenti storici relativi (212 e 204 a.C.) esigevano la massima protezione divina così come la massima unità dei cittadini romani;
5. *populus plebesque* è formula che si pone incontestabilmente come *difficilior* rispetto al semplice lemma *populus* e il fatto che appaia in due circostanze così simili e ravvicinate sembra rafforzarne l'attendibilità storica¹¹⁵.

Tornando dunque ai *carmina* riportati da Macrobio, nonostante una certa diversità tra le due formule (in modo particolare nell'individuazione dei destinatari: « sintetica » nell'*evocatio*, « pedissequa » ed « analitica » nella *devotio*)¹¹⁶, l'autore stesso riferisce di averli tratti da una fonte comune¹¹⁷; d'altra parte esse vennero usate nella medesima occasione, vale a dire l'assedio e la distruzione di Cartagine nel 146 a.C. A margine dunque delle possibili cause che portarono alla modifica e all'adattamento di esse in direzioni diverse, già nei formulari pontificali o da chi le adattò al caso concreto di Cartagine¹¹⁸, vi sono altre differenze, quali ad esempio la mancata menzione della *fides* del *magistratus* nell'*evocatio*, che compare invece nella *devotio* e – garanzia di risalezza di quest'ultima – anche nella convocazione per la *lustratio* in Varrone¹¹⁹.

114. *Sat.* 1.17.28.

115. A ciò si aggiunga l'ulteriore argomento secondo cui i due eventi attinenti alla sfera religiosa corrispondono pienamente all'immagine « che intendevano dare di sé sia la *gens Cornelia* in generale sia P. Cornelio Scipione Africano in particolare: una immagine calata in una dimensione di capacità oracolistiche e superumane » (Peppe 1990, p. 333).

116. Peppe 1990, p. 335. Per un'analisi dettagliata del *carmen evocationis*, cf. Ferri 2010, p. 95-105.

117. Cf. *supra* su Sammonico Sereno e Lucio Furio Filo.

118. Sulle differenze interne tra i vari *carmina*, cf. Peppe 1990, p. 336.

119. *L. L.* 6.86.

Alla luce di queste considerazioni, la formula della *devotio* sembra essere più antica di quella dell'*evocatio*, comunque non anteriore al 249 a.C. se si accetta la considerazione di Georg Wissowa circa un'impossibilità dell'invocazione a *Dis pater* prima dell'introduzione del suo culto a Roma in quell'anno¹²⁰. Nella forma in cui ci è giunta essa risalirebbe pertanto all'avanzato III sec. a.C., mentre quella dell'*evocatio* sarebbe di poco successiva e collocabile « con la sua terminologia razionalistica e più moderna »¹²¹ tra gli inizi del II sec. a.C. ed il 146 a.C., in un periodo di grande espansione. Di conseguenza « non è affatto incredibile che effettivamente Macrobio riporti proprio le due formule pronunciate da Scipione a Cartagine, sia pure morfologicamente ammodernate »¹²².

In conclusione, in base alle considerazioni precedenti, anche l'analisi linguistica del testo liviano, incrociata e confrontata con quello di Macrobio, sembrerebbe confermare che esso non può essere datato al I sec. a.C.-I sec. d.C., ma è da ritenersi più antico, corroborando l'idea che Livio abbia attinto ad una fonte precedente, anche se non meglio identificabile.

IL LEGAME CON LA TERRA

Nella *devotio* è esaltato il legame con la terra. Se consideriamo il racconto della prima *devotio ducis*, nella visione avuta dai due consoli l'essere sovrumano li esorta a sacrificare ai Mani e alla Terra e, anche se vengono invocati altri dèi, è solo ai primi che il console si offre in voto assieme all'esercito nemico, allo scopo di inghiottire quest'ultimo nelle viscere della terra, negli inferi¹²³.

In proposito, vi sono da sottolineare altri particolari, quali: il giavellotto poggiato al suolo sul quale Decio pronuncia la formula (esso non sarebbe mai dovuto cadere nelle mani del nemico, pena la celebrazione del sacrificio a Marte di una pecora, di un maiale e di un toro)¹²⁴, così come le

120. Wissowa 1905, p. 279.

121. Peppe 1990, p. 336-337.

122. *Ibid.*, 337. Cf. Eisenhut 1964, col. 1501: « Warscheinlich aber ist die Sache alt, die Formel jung ».

123. Cf. Rüpke 1990, p. 158: « Die Devotion erfolgt für oder an die Di Manes und Tellus, das heißt an die Unterweltsgötter ».

124. *Liv.* 8.10.14. Cf. Sacco 2011, p. 135. Il giavellotto potrebbe adombrare un riferimento a Marte, ma in nessun caso parlerei di « feticcio »: cf. Deubner 1905, p. 71-77; cf. Masselli 1999, p. 34-35; Sacco 2011, p. 135.

azioni espiatorie nell'eventualità che il *devotus* fosse sopravvissuto, eventualità non auspicabile giacché la sua morte costituiva una condizione e allo stesso tempo un segno dell'intervento attivo e favorevole degli dèi inferi: nel caso del magistrato questi non avrebbe potuto più offrire alcun sacrificio, potendo solo dedicare le sue armi a Vulcano o ad un altro dio a sua scelta. Tale dedica poteva essere effettuata anche dal legionario, con l'aggiunta della necessità di sotterrare a sette piedi di profondità o più una sua immagine di circa due metri e di immolare una vittima. Da quel momento in poi era proibito al magistrato calpestare il suolo soprastante¹²⁵.

Il seppellimento è avvertito a Roma come il tramite più diretto nei confronti degli dèi Mani e di *Tellus*: in questo caso si provvederebbe a seppellire un sostituto funzionale¹²⁶ di un individuo ancora vivo sulla scia degli altri esempi di sepolture rituali, quali ad esempio la coppia di Greci e di Galli (nel 228, 216 e 113 a.C.), la procedura riservata alla Vestale venuta meno al suo voto di castità¹²⁷, o anche il lancio dei fantocci di giunco in occasione del misterioso rito degli Argei del 15 maggio¹²⁸.

Il *signum* di grandezza naturale rappresenta e insieme prende il posto del legionario sopravvissuto, e le

divinità, destinatarie del *signum*, non possono essere se non quelle cui, fin da principio, il *deuotus* stesso doveva intendersi destinato: vale a dire, gli dei Mani e *Tellus*. Come per le due coppie e come per le Vestali, alla procedura del seppellimento viene fatto seguire, ancora una volta, un sacrificio espiatorio (*piaculum caedi*)¹²⁹.

Il particolare del seppellimento inoltre, sulla scia dei paralleli già evocati, depone non solo a favore della « romanità » dei riti che ne prevedono uno, *devotio ducis* inclusa dunque, come ha ben notato il Frascchetti¹³⁰, ma anche dell'antichità degli stessi: come testimonia Plinio, un filone storiogra-

fico particolare tendeva a riportarlo alle origini stesse della città¹³¹.

Suggestiva è anche l'ipotesi prospettata dal De Sanctis¹³². Egli prende le mosse da una notizia di Olimpiodoro di Tebe¹³³, il quale metteva in relazione il disseppellimento in Tracia di tre statue d'argento raffiguranti dei barbari con le mani legate dietro la schiena e le invasioni immediatamente successive di Goti, Unni e Sarmati: il *signum* sepolto avrebbe inteso consacrare le popolazioni in questione agli dèi inferi, col proposito di eliminarle o tenerle lontane dai propri confini. Tale concezione sarebbe stata alla base del seppellimento delle coppie di Galli e di Greci nel Foro Boario e della *devotio hostium*.

Il riferimento alla terra traspare anche in senso traslato nel *cognomen* del console. *Mus* significa infatti « topo », « sorcio », animale della terra ma anche veicolo di malattie: la rovina che il console Decio apporta al nemico è infatti resa da Livio con il termine *pestis*, dall'altro ovvio significato di « pestilenza », « epidemia »¹³⁴. Considerato che a

131. Plin. *Nat.* 28.12. Cf. *infra* a proposito di *Marcus Curtius*.

132. De Sanctis 2014, p. 215-218.

133. Olimpiodoro di Tebe, *fr.* 27, p. 190-193 ed. Blockley 1983.

134. Cf. Pettazzoni 1952, p. 37-43; Montanari 2009, p. 101-102.

Un caso comparabile è quello relativo alla peste inviata ai Greci da Apollo Σμινθεύς. L'epiclesis deriva da σμίνθος, arcaico nome cretese-anatolico del sorcio: cf. Pettazzoni 1952, p. 42; Bernheim – Adams Zener 1978, p. 11-14. Contrario a questa posizione è Trinquier 2008, p. 181-182, il quale intende la connessione tra il dio e il topo piuttosto in funzione della protezione del dio contro il flagello della proliferazione di questo tipo di animali. Il topo è considerato veicolo di peste anche nell'Antico Testamento: *Sam.* 1.6.4, 5, 11, 18. Sull'epiteto, cf. inoltre Chiai 2013, p. 235-237, a partire dal passo di Macrobio (*Sat.* 1.17.48), il quale afferma: Σμινθεύς *cognominatur*, ὅτι ζέων θεῖ, *qui fervens currit*. Notevole nel contesto del rapporto tra divinità e pestilenza è infine l'invocazione ad Ares nella Parodo dell'*Edipo re* di Sofocle, il cui nucleo è rappresentato da lamentazioni per gli orrori della peste: egli è qui devastatore e dio dell'uccisione, il quale ἄχαλκος ἀσπίδων, cioè non armato dei bronzei scudi, φλέγει, brucia, con allusione alla febbre che consuma i malati, e contro di lui si invoca Zeus per venire a distruggerlo (v. 179-202): Ὡν πόλις ἀνάριθμος ὀλλυται / νηλέα δὲ γένεθλα πρὸς πέδῳ / θαναταφόρα κείται ἀνοικτως / ἐν δ' ἄλοχοι πολιαί τ' ἐπιματέρες / ἀκτὰν παρὰ βόμιον ἄλλοθεν ἄλλαι / λυγρῶν πόνων ἰκετῆρες ἐπιστενάχουσι. / Παιὰν δὲ λάμπει στονόεσσά τε γῆρυς ὀμαυλος / ὦν ὕπερ, ὃ χρυσέα θύγατερ Διός, εὐῶπα πέμψον ἄλκάν. / Ἄρεά τε τὸν μαλερόν, ὃς / νῦν ἄχαλκος ἀσπίδων / φλέγει με περιβόατος ἀντιάζων, / παλίσσουτον δράμημα νοτίσαι πάτρας / ἄπουρον, εἴτ' ἐς μέγαν / θάλαμον Ἀμφιτρίτας, / εἴτ' ἐς τὸν ἀπόξενον ὄρμων / Θρηῆκιον κλύδωνα / τελεῖν γάρ, εἴ τι νῦξ ἀφῆ, / τοῦτ' ἐπ' ἡμᾶρ ἔρχεται / τόν, ὃ <τᾶν> πυρφόρων / ἀστραπᾶν κράτη νέμων, / ὃ Ζεῦ πάτερ, ὑπὸ σῶ φθίσον κεραυνῷ.

125. Liv. 8.10.11-14. Sul confronto tra la *devotio ducis* e la pratica del φαρμακός, cf. Rüpke 1990, p. 161; Sacco 2011, p. 109-113.

126. Cf. Piganiol 1923, p. 126; Capdeville 1971, p. 290-291.

127. Sull'argomento si veda in generale Frascchetti 1981.

128. In proposito si vedano: Palmer 1970, p. 84-100; Maddoli 1971; Porte 1986; Sabbatucci 1988, p. 101-103, 168-170; Radke 1990; Frascchetti 1990, p. 132 s.; Storch Marino 1991-1994; Coarelli 1993; Coarelli 2014, p. 1-15.

129. Frascchetti 1981, p. 74.

130. Frascchetti 1981; cf. Coarelli 1992, p. 296.

Roma il *cognomen* veniva conferito per vari motivi, tra i quali un'azione particolarmente emblematica e significativa compiuta da un membro di una *gens*, è probabile che nel caso di *Mus* esso dipenda proprio dalla *devotio*, e che Decio Mure abbia agito da metaforico flagello pestilenziale nei confronti dell'esercito nemico, fungendo contemporaneamente, si è detto a ragione¹³⁵, da *piaculum* e «psico-pompo» delle anime dei nemici nel mondo degli inferi, stabilendo nel contempo una «tradizione familiare», una «vocazione» alla quale si sarebbero richiamati i discendenti in quanto comportamento qualificante e «tipico» della *gens* di appartenenza¹³⁶.

Ultimo particolare importante, stavolta nel contesto della *devotio hostium*, è il fatto che il generale invochi la madre Terra e Giove a testimoni del rito appena conclusosi. Le due divinità agiscono qui nella stessa sfera di competenza, ma da due sedi diverse, quasi si invocassero la terra e il cielo: nel nominare la Terra infatti il generale tocca la terra con le mani, quando nomina Giove invece alza le mani al cielo (e al momento di impegnarsi nel voto, si tocca il petto).

IL CASO DI *MARCUS CURTIUS*: UN'ALTRA *DEVOTIO*?

Si è accostata talora la *devotio* al sacrificio di *Marcus Curtius*¹³⁷. Il *iuvenis bello egregius* si sarebbe gettato nella voragine apertasi al centro del Foro nel 362 a.C., poi detta *Lacus Curtius*¹³⁸, per richiudere la quale gli indo-

vini avevano indicato che fosse necessario consacrarvi l'elemento principale sul quale si poggiava la potenza di Roma: compreso che si trattava delle armi e del valore, egli vi si gettò armato a cavallo dopo essersi votato e offerto quale *postilio* (vittima umana espressamente richiesta)¹³⁹ ai Mani¹⁴⁰, cioè gli spiriti dei defunti divinizzati in quanto collettività, espressione che poi passò a designare anche il soggiorno dei morti e, infine, anche gli dèi inferi¹⁴¹.

Che l'offerta fosse proprio quanto richiesto dagli dèi verrebbe confermato dal fatto che la terra si richiude e torna alla sua compattezza originaria: segno evidente, analogamente a quanto avviene con la *devotio ducis*, che le divinità accettano il sacrificio nel momento stesso in cui questo si compie; l'origine sovranaturale di questa fossa, il suo aspetto quasi animato e vorace, il collegamento diretto che essa istituisce con il mondo infero ne fanno una sorta di *mundus*¹⁴².

Vi è senza dubbio una somiglianza generale tra tale episodio e la *devotio*: un cittadino romano sacrifica consapevolmente se stesso per il bene comune della *res publica*, e il verbo usato da Livio è il medesimo: *se devovere*. Mancano tuttavia tutti i particolari tecnici – di fondamentale importanza nella religione romana –, quali ad esempio: la specifica richiesta agli dèi, la recitazione di una formula, la presenza del pontefice, il contesto bellico, l'abbigliamento rituale.

135. Sacco 2011, p. 102. Cf. Steier 1930, col. 2403-2404. Stübler 1964, p. 182, istituisce piuttosto un paragone con il fulmine: «Decius erfüllt sozusagen die Aufgabe eines Blitzableiters». Nell'ottica della sua teoria che vede nella **devotio* un rendere nulli i *vota* altrui, Janssen 1981, p. 379-380, connette il *cognomen Mus* allo squittio dei topi, una delle possibili cause di disturbo del silenzio necessario alla celebrazione dei sacrifici (*occentus*).

136. Sull'argomento cf. in generale Montanari 1976; Montanari 1988, p. 61-87; Montanari 2005. Non si può escludere tuttavia che la spiegazione del *cognomen* sia attribuibile ad una caratteristica fisica del primo dei *Decii* a fregiarsene: come nel caso di *Crassus*, *Macerinus*, *Capito*, *Calvus*, *Vulso*, *Mento*, *Helva*, *Tubertus*, così come *Paetus*, *Nasica*, *Labeo*, *Luscis*, *Flaccus*, etc., forse egli poteva presentare una qualche sorta di "faccia di topo"? Sull'uso dei *cognomina* nella *nobilitas* repubblicana, cf. Montanari 2009, cap. 7.

137. Liv. 7.6.1-6; Sacco 2011, p. 144-148; De Sanctis 2014. Sull'episodio v. anche la dettagliata analisi di Basanoff 1949.

138. Le fonti a parlare dell'evento sono: Varr. *L. L.* 5.148; Liv. 6.6.1-6; Dion. Hal. 16.11.1-5; Val. Max. 5.6.2; cf. Giuliani 1996, p. 168-169; Frascchetti 1981, p. 74.

139. Cf. Arn. *Adv. nat.* 4.31; Cic. *Har.* 10.20. Il significato può essere anche quello di «rivendicazione» (di un sacrificio da parte di una divinità trascurata) e quindi «espiazione» (Cic. *Har.* 31).

140. Anche nella versione di Varrone (*L. L.* 5.148), compaiono gli dèi Mani: *In Foro Lacum Curtium a Curtio dictum constat, et de eo triceps historia: nam et Procilius non idem prodidit quod Piso, nec quod is Cornelius secutus. A Procilio relatum in eo loco dehisse terram et id ex s.c. ad aruspices relatum esse; responsum deum Manium postilionem postulare, id est ciuem fortissimum eo demitti. Tum quendam Curtium uirum fortem armatum ascendisse in equum et a Concordia uersum cum equo eum praecipitatum; eo facto locum coisse atque eius corpus divinitus humasse ac reliquisse genti suae monumentum. Ibid.* 149-150 sulle altre due versioni relative all'origine del *Lacus Curtius*.

141. Cf. Dumézil 1974, p. 370-371; Janssen 1981, p. 359-360. Secondo Coarelli 1992, p. 273, il *lacus Curtius* parteciperebbe della natura funeraria dei culti di quel luogo: «La palude del Velabro dovette essere intesa, in un periodo particolarmente arcaico, come la dimora dei morti, e il limite di essa come il luogo di passaggio nell'aldilà. Tutti i culti ad essa collegati presentano infatti questo evidente carattere funerario (quello di Acca Larentia, quello di Saturno e [...] il *lacus Curtius*, i *Doliola* e i *busta Gallica*, ma anche il *Lupercal*)». Inoltre, secondo una tradizione antica (Coarelli 1992, p. 294), fisicamente esso costituirebbe l'estremo residuo dell'antica palude.

142. De Sanctis 2014, p. 211.

Secondo il Coarelli la vicenda di *Marcus Curtius* inoltre potrebbe adombrare la celebrazione di riti di seppellimento nel Foro in Età Arcaica. I ritrovamenti di Giacomo Boni presso il cosiddetto *equus Domitiani*, cioè presso i *Doliola*¹⁴³ (due scheletri immersi nell'argilla, senza corredo: una giovinetta, con accanto un feto, e un giovane, a giudicare dalla posizione delle braccia probabilmente legati), potrebbero suggerire la presenza di un rituale siffatto nella Roma arcaica¹⁴⁴. In effetti, vi è una tradizione che attesta il già menzionato seppellimento della coppia di Galli e della coppia di Greci nel Foro, piuttosto che nel Foro Boario¹⁴⁵: tale doppia tradizione potrebbe alludere ad un reale spostamento; entrambi i luoghi in ogni caso sono in stretta relazione con il Velabro, luogo dallo spiccato carattere ctonio¹⁴⁶.

Non è impossibile dunque che nel suicidio rituale di *Marcus Curtius* si possa cogliere il residuo di un sacrificio umano agli dèi Mani. I vasi trovati nel podio dell'*equus Domitiani* costituirebbero il "corredo" delle persone sacrificate nelle immediate vicinanze:

i *Doliola*, in definitiva, come il sepolcro di Acca Larentia, come il *lacus Curtius*, non sarebbero altro che il monumento commemorativo, l'*heroon* collettivo legato alla celebrazione (avvenuta certamente in caso di eccezionale crisi della comunità) di sacrifici umani offerti alle divinità inferie del vicino Velabro¹⁴⁷.

DEVOTIO-DEFIXIO

Più di uno studioso ha istituito un paragone tra *devotio* e *defixio*¹⁴⁸. La parola *defixio* deriva da *defigo*, propriamente «fisso», «inchiodo giù»; nel linguaggio degli incantesimi *defigere* vale per «rendere vittima di (legare con) malie, consacrare alle divinità infernali (cioè, alla rovina) mediante l'operazione magica della *defixio*»¹⁴⁹. Tale maledizione o fattura era destinata ad una persona odiata, quale un rivale in amore, un avversario nei processi, un concorrente negli affari, un antagonista sportivo o in qualsiasi altro campo (ma anche calunniatori e ladri), ed era spesso contestuale ad una richiesta d'intervento di una o più divinità, di natura ctonia o malefica¹⁵⁰.

Il rito veniva eseguito servendosi di un animale o di un particolare oggetto, che veniva poi sotterrato, quale ad esempio una lamina di piombo, su cui si scriveva il nome del malcapitato, assieme tutte le disgrazie che gli si auguravano – soprattutto malattie e morte –, talora assieme ad una statuetta di piombo o di cera trafitta da spilloni¹⁵¹. Nel caso della lamina, essa veniva poi trafitta con chiodi (*defigere* per «piantare», «conficcare») a rappresentare in forma simbolica lo scopo di tale atto, cioè quello di danneggiare il destinatario fisicamente e moralmente; ma «il termine originario *katadein* o

143. Cf. Coarelli 1995, p. 20-21; contrario a questa posizione De Sanctis 2014, p. 210.

144. Coarelli 1992, p. 294-298.

145. Zonar. 8.19.9; Tz. *Ad Lyc.* 602 (Foro); Liv. 22.57.6; Oros. 4.13 (Foro Boario). A proposito dei Galli, Coarelli 1992, p. 297, nota inoltre che la *clades Gallica* sembra rivestire una funzione importante nei miti dei culti che gravitano attorno a questa zona: nei *Doliola* sarebbero stati nascosti i *sacra* di Vesta prima della presa della città; *Aius Locutius* avrebbe parlato nella stessa occasione per avvertire di rinforzare le mura; i *Doliola* sono collegati da Varrone con i *busta Gallica*, spiegati come il luogo di seppellimento dei Galli morti per una pestilenza durante l'occupazione della città.

146. Varrone (*L. L.* 6.24), parlando dei riti connessi ai *Larentalia*, afferma che in questo luogo, più precisamente *ad sepulcrum Accae*, dei sacerdoti non meglio specificati offrivano dei sacrifici *diis Manibus servilibus: hoc sacrificium fit in Velabro, qua in Novam Viam exitur, ut aiunt quidam ad sepulcrum Accae, ut quod ibi prope faciunt diis Manibus servilibus sacerdotes*.

147. Coarelli 1992, p. 298. Varrone (*L. L.* 5.157) collega esplicitamente i *Doliola* alla presenza di resti umani inumati: *locus qui vocatur Doliola ad cluacam Maximam, ubi non licere despuere, a doliolis sub terra. Eorum duae traditae historiae quod alii inesse aiunt ossa cadaverum, alii Numae Pompilii religiosa quaedam post mortem eius infossa*; cf. Serv. *Ad Aen.* 6.238.

148. Ad es. Bouché-Leclercq 1892, p. 114-117; Graf 2005, p. 263: «Die beiden Devotiones [*scil. ducis e hostium*] sind in der Grundstruktur untereinander und besonders mit den Strafflüchen verwandt. Auch wenn das für Flüche typische Formular mit seinem Wunsch, den Verfluchten zu schädigen oder zu vernichten, fehlt und die liturgische Form diejenige der Dedikation ist, ist das Resultat dasselbe wie bei Flüchen und Defixionen». Cf. Deubner 1905, p. 79-80; Sacco 2011, p. 82-83. Per uno studio etimologico dei termini, cf. Cano 1982; Poccetti 1991.

149. Capitani – Garofalo, p. 25, n. 19.1; cf. *ThLL* s.v. *defigo*, col. 342.31 s.; Tac. *Ann.* 2.69.

150. In particolare sulle strategie di persuasione e costrizione di tali divinità ad esaudire quanto richiesto, cf. Kropp 2009.

151. Sulla *defixio*, cf. in generale Audollent 1967; Guarducci 1978; Poccetti 1991; Gager 1992; Ogden 1999; Curbera 1999; Graf 2005; Belayche 2007, p. 287-289; Bevilacqua 2015. Da menzionare anche tre tesi di dottorato apparse recentemente: E. Eidinow, *Oracles, curses and risk among the Ancient Greeks*, Oxford 2007; A. Kropp, *Magische Sprachverwendung in vulgärlateinischen Fluchtafeln (defixiones)*, Tübingen, 2008; C. Sánchez Natalias, *El contenido de las defixiones en el Occidente del Imperio Romano* (Zaragoza e Verona, non pubblicata). In particolare sulle bambole (*figurines d'envoûtement, voodoo dolls, Rachepuppen*), cf. Faraone 1991, p. 165 s.; Ogden 2002, cap. 12.

katadesmeuein – legare sotto – oltre a contenere in sé l'antico concetto rituale del vincolo, esprimeva il significato di immobilizzare la vittima stabilendo il rapporto diretto con le divinità del mondo sotterraneo¹⁵². La lamina era poi infilata in un foro praticato sul terreno, oppure in una tomba, nel santuario di una divinità ctonia, in una fonte termale, una sorgente, un pozzo, una cisterna o l'alveo di un fiume, oppure ancora le fondamenta di un edificio e fianco le crepe di una roccia: tutti luoghi considerati comunicanti con il mondo sotterraneo¹⁵³.

L'effetto della *defixio* era riferito già dagli autori antichi al potere della parola. Nel ventottesimo libro della sua *Naturalis historia*, nella parte dedicate al valore religioso della parola¹⁵⁴, Plinio tratta una di seguito all'altra la preghiera (*precatio*), le formule rituali (*carmina*) e le temutissime maledizioni (*defigi dirae deprecationes*)¹⁵⁵. Tra gli esempi degli effetti delle seconde vi è proprio la *devotio* dei *Decii*¹⁵⁶.

Quanto alle somiglianze con la *devotio*, a parte il prefisso *de-*, vi è l'elemento di «rovina» augurato al destinatario, la dedica alle divinità ctonie e il seppellimento dell'oggetto, che a queste veniva pertanto materialmente «consegnato».

Le differenze tra *devotio* e *defixio* sono però decisive¹⁵⁷: la *devotio* è un rito pubblico, giuridico e religioso, eseguito con l'assistenza del pontefice o comunque richiedente competenze pontificali, rivolto alle divinità principali dello stato oltre che a quelle inferi, il cui oggetto può essere solo il magistrato *cum imperio*, il legionario scelto o la città nemica, e destinato alla salvezza del *res publica*. Nel caso della *defixio* invece, la vittima è all'oscuro del maleficio, effettuato in segreto (spesso di notte), e per uno scopo evidentemente negativo e privato, tutte ragioni per cui la pratica era severamente punita¹⁵⁸; inoltre differente è il rapporto con la

divinità: «These practices call on divine powers, even those of the traditional pantheon, not as partners in a contract, but as auxiliaries in, or agents for, an action»¹⁵⁹. Ben diversa è pure la «sorte» dell'agente rituale: il *defigens* non subirà alcun danno, mentre il *devovens* nel caso della *d. ducis* è in un certo senso «costretto» a morire¹⁶⁰. Quanto all'origine dei due riti, infine, la *devotio* è un rituale propriamente romano, di cui non esistono paralleli stringenti nel mondo greco-orientale¹⁶¹, mentre la *defixio* è attestata prima in Grecia.

CONCLUSIONI

Non possediamo molte testimonianze relative alla *devotio*. Come si è però avuto modo di vedere, le poche che abbiamo sono riferibili ad eventi assai importanti della storia romana. Per tutte le considerazioni dispiegate nei paragrafi precedenti,

mena»; per la bibliografia generale sul tema, cf. Brillet – Moreau 2000; Calvo Martínez 2001, p. 7-60. Sul tema cf. inoltre Phillips 1991; Poccetti 1991; Graf 1997a; Graf 1997b; Kippenberg 1997; Beard – North – Price 1998, cap. 5; Mirecki – Meyer 2001; Mirecki – Meyer 2002; Rives 2006; Frankfurter – Versnel 2010. Il testo di riferimento per completezza e profondità sull'argomento (per un punto della situazione si veda soprattutto l'introduzione dei curatori), anche in merito alle *defixiones*, è attualmente Gordon – Simón 2010.

159. Belayche 2007, p. 288; cf. Poccetti 1991, p. 190-191: «Se, dunque, la religione non si prefigge di forzare la mano al soprannaturale, la magia, invece, opera sul soprannaturale [...] per coartarlo e avvinerlo. Così che, mentre l'invocazione religiosa si risolve nella preghiera, l'invocazione magica, che sia maledizione, scongiuro o esorcismo, è una costrizione. La preghiera e il sacrificio religioso si configurano come richiesta e tentativo di propiziarsi il favore degli dei, con esposizione dei buoni motivi per l'invocante e per l'invocato, le formule incantatorie, a scopo benefico o malefico, sono un comando a dei, demoni o a forze sconosciute: *imperiosa carmina* vengono da definite da Lucano le formule che accompagnano un incantesimo. Il potere di tale comando è dato dalla conoscenza della parola e dalla capacità di usarla, ma è dato anche dalla conoscenza del nome o dei nomi di ciò che si vuole esorcizzare o delle entità soprannaturali a cui si comanda di eseguire l'azione magica».

160. Cf. Audollent 1903, p. 37 s.; Masselli 1999, p. 16, n. 31. Nel caso della *d. hostium* sono i nemici a fungere da *vicarii* e ad essere sacrificati agli dèi inferi al posto dell'*imperator*, dell'esercito e del popolo romano.

161. Si può forse citare il rito ebraico dell'*herem*, per cui si rimanda a Batsch 2005 (ringrazio Francesca Prescendi della segnalazione). Un parallelo della *devotio*, ma solo a livello «narrativo», potrebbe essere ravvisato nella vicenda della morte di Patroclo: la sua comparsa, travestito accuratamente da Achille, crea scompiglio e atterrisce i Troiani, e la sua morte è il motore del ritrovato vigore degli Achei e di Achille in particolare.

152. Bevilacqua 2015, p. 140.

153. Sull'aspetto performativo della *defixio*, cf. Kropp 2010.

154. *Nat.* 28.10-29. Köves-Zulauf 1978, p. 264-265.

155. *Nat.* 28.19: *defigi quidem diris precationibus nemo non metuūt*; ciò anche se in realtà Plinio puntualizza all'inizio (*ibid.* 28.10) che i più saggi individualmente rifiutano la credenza nel reale valore di formule e incantesimi: *sed viritim sapientissimi cuiusque respuit fides*.

156. *Supra*, par. 3.

157. Audollent 1967, p. XXXVI s.

158. Sulla distinzione religione-magia, sempre illuminanti le pagine di Brelich 1976, p. 103-106. La validità della dicotomia è stata difesa da Versnel 1991. Gordon 2013, p. 107, definisce il termine magia quale «a polythetic one, which can be applied to a great number of vaguely related pheno-

entrambe le versioni del rito hanno in apparenza tutte le carte in regola per essere considerate riti autentici o quantomeno assai verosimili.

Nel caso della *devotio ducis*, a margine del problema del *carmen*, che pure appare di origine antica, la tradizione è concorde nel collegarla al sacrificio reale ed effettivo del generale. Le testimonianze più attendibili in nostro possesso sono relative alla *devotio* del 295 a.C. (tra cui con grande probabilità anche il contemporaneo Duride)¹⁶². Ciononostante, se non vogliamo considerare le prime due *devotiones* una la reduplicazione dell'altra, e se la valenza e l'origine del *cognomen Mus* hanno a che vedere con un tipo di sacrificio che in qualche modo avrebbe «contagiato» l'esercito nemico; considerato inoltre che Publio Decio Mure padre già se ne fregiava, e anzi probabilmente fu il primo a compierlo, per le ulteriori considerazioni circa il «comportamento qualificante» che si tramandava nella *gens* d'appartenenza e che condizionava i comportamenti dei suoi membri, è plausibile che il rito sia stato praticato già al Veseri nel 340 a.C.

Quanto alla *devotio hostium*, il collegamento funzionale con l'*evocatio*, rito ben più studiato e indagato¹⁶³, assieme all'elenco fornito da parte di Macrobio dei casi in cui essa fu praticata, le conferiscono un'attendibilità ancora maggiore.

Per portare a conclusione la storia successiva dell'argomento qui trattato, si può notare come con il tempo il termine *devotio* mutò considerevolmente di significato. Dal riferimento alle pratiche rituali considerate in precedenza, nella prima età imperiale esso aveva ormai assunto la valenza di «any prayer or ritual that consigned some person or thing to the gods of the underworld for destruction»¹⁶⁴, come risulta chiaramente dal celebre caso della morte di Germanico (19 d.C.), il presunto assassino del quale, Gneo Calpurnio Pisone, fu accusato di avergli somministrato del *venenum* e si rinvennero a supporto di ciò resti umani dissotterati, *carmina* e *devotiones*¹⁶⁵.

Lo slittamento ulteriore di significato, fino a coincidere con quello attuale di «devozione»,

162. Cf. *supra*, n. 25.

163. In generale, con tutta la bibliografia precedente, cf. Ferri 2010.

164. Rives 2006, p. 57.

165. Tac. *Ann.* 2.69.3; 3.12.2 (*devotiones* e *venenum*); cf. Suet. *Cal.* 3.3; C. Dio, 57.18.9; Tupet 1980; Versnel 1980; Graf 2005, p. 265; Rives 2006, p. 55-58.

si attua proprio in quel periodo: la prima *devotio pro salute principis*, dovuta ad un Sesto Pacuvio Tauro, risale al 27 a.C., ovviamente nei confronti di Augusto¹⁶⁶.

La *devotio* «classica» dei *Decii* continuò però ad essere considerata a lungo quale esempio positivo di sacrificio per un bene più grande. Ad essa si riferirà ancora Agostino nel *De civitate Dei*, nel capitolo del quinto libro, il diciottesimo, il cui titolo recita: «I cristiani debbono essere alieni dal vantarsi se hanno fatto qualche cosa per amore della patria eterna, poiché i Romani hanno compiuto tante imprese per la gloria umana e per la città terrena»¹⁶⁷.

Rivolgendosi ai martiri cristiani egli afferma:

I *Decii* con determinate parole si offrirono in certo senso ad essere uccisi [*scil.* come vittime] affinché, placatasi con la loro morte l'ira degli dèi, l'esercito romano riuscisse a liberarsi. Dunque i santi martiri non dovranno insuperbire, come se abbiano fatto un'azione sublime per far parte della patria celeste, dove la felicità è vera ed eterna, se hanno combattuto fino allo spargimento del sangue, perché con la fede della carità e con la carità della fede amavano, come è stato loro comandato, non solo i propri fratelli, per i quali il loro sangue era versato, ma anche i nemici, dai quali esso era versato¹⁶⁸.

Anche nei cristiani permane dunque l'ammirazione per i *Decii*, i quali non esitarono ad immolarsi per un bene superiore e il cui sacrificio costituisce in ogni tempo un esempio di abnegazione e coraggio: *ingens hortamen ad omnia pro re publica audenda*¹⁶⁹.

166. C. Dio 53.20; Olivier 1944; Versnel 1980, p. 571; cf. Bouché-Leclercq 1892, p. 119; Wissowa 1905, p. 280; Rüpke 1990, p. 160-161.

167. *Civ. Dei* 5.18: *Quam alieni a iactantia esse debeant Christiani, si aliquid fecerint pro dilectione patriae aeternae, cum tanta Romani gesserint pro humana gloria et civitate terrena.*

168. *Civ. Dei* 5.18.2: *Si se occidendos certis verbis quodam modo consecrantes Decii devoverunt, ut illis cadentibus et iram deorum sanguine suo placantibus Romanus liberaretur exercitus: nullo modo superbient sancti martyres, tamquam dignum aliquid pro illius patriae participatione fecerint, ubi aeterna est et vera felicitas, si usque ad sui sanguinis effusionem non solum suos fratres, pro quibus fundebatur, verum et ipsos inimicos, a quibus fundebatur, sicut eis praeceptum est, diligentes caritatis fide et fidei caritate certarunt?* Cf. Lact. *Div. inst.* 3.12.22. Un racconto delle vicende dei *Decii* è ancora in Petrarca, *De vir. ill., De Publio Decio*. Le vicende del primo Decio sono state infine magnificamente rappresentate da Peter Paul Rubens in un ciclo di otto dipinti databili al 1616-17 e conservati a Vienna presso la Collezione Liechtenstein: cf. in proposito Baumstark 1985.

169. Liv. 10.29.6.

Bibliografia

Le abbreviazioni sono quelle dell'*Année Philologique*, ad eccezione delle seguenti:

EFL = *Estudios de Filología Latina*, Granada, 1980-1984.

KP = *Der kleine Pauly*, ed. K. Ziegler, W. Sontheimer, Stoccarda, 1964-1975.

LTUR = *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, ed. E. M. Steinby, 1-6, Roma, 1993-2000.

PAwB = *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge*, Stoccarda, 1999-.

RRE = *Religion in the Roman Empire*, Tubinga 2015-.

ThCRA = *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, 1-8, Los Angeles, 2004-2012.

TLL = *Thesaurus Linguae Latinae*, Lipsia 1900-.

Audollent 1903 = A. Audollent, «Devotio» ou «Defixio», in *Mélanges Boissier*, Parigi, 1903, p. 37-43.

Audollent 1967 = A. Audollent, *Defixionum tabellae. Quotquot innotuerunt tam in Graecis orientis quam in totius occidentis partibus praeter Atticas in corpore inscriptionum Atticarum editas*, Francoforte, 1967 (1ª ed. Parigi 1904).

Basanoff 1949 = V. Basanoff, *La devotio de M. Curtius*, in *Latomus*, 8, 1949, p. 31-36.

Batsch 2005 = C. Batsch, *Le herem de guerre dans le judaïsme du deuxième Temple*, in S. Georgoudi, R. Koch Pietre, F. Schmidt (a cura di), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 2005 (*Bibliothèque des Hautes Études en Sciences Religieuses* 124), p. 101-111.

Baumstark 1985 = R. Baumstark, *Peter Paul Rubens. The Decius Mus Cycle*, Tokyo, 1985.

Beard – North – Price 1998 = M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, vol. 1: *A History*, Cambridge, 1998.

Belayche 2003 = N. Belayche, *En quête de marqueurs des communautés «religieuses» gréco-romaines*, in Ead., S. C. Mimouni (a cura di), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition*, Turnhout, 2003, p. 9-20.

Belayche 2007 = N. Belayche, *Religious actors in daily life: practices and related beliefs*, in J. Rüpke (a cura di), *A companion to Roman religion*, Malden (MA), 2007, p. 275-291.

Bernheim – Adams Zener 1978 = F. Bernheim, A. Adams Zener, *The Sminthian Apollo and the Epidemic among the Achaeans at Troy*, in *TAPhA*, 108, 1978, p. 11-14.

Bettini – Pucci 2015 = M. Bettini, G. Pucci (a cura di), *Terrantica. Volti, miti e immagini delle Terra nel mondo antico. Roma, Anfiteatro Flavio, 23 aprile-11 ottobre 2015*, Milano, 2015.

Bevilacqua 2015 = G. Bevilacqua, *Sotterranei del maleficio: le Tabellae defixionum*, in Bettini – Pucci 2015, p. 136-143.

Bloch – Guittard 1987 = Tite-Live. *Histoire romaine. Tome VIII. Livre VIII. Texte établi, traduit et commenté par R. Bloch et Ch. Guittard*, Parigi, 1987.

Blomart 1997 = A. Blomart, *Die evocatio und der Transfer «fremder» Götter von der Peripherie nach Rom*, in H. Cancik, J. Rüpke (a cura di), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion*, Tubinga, 1997, p. 99-111.

Blomart 2013 = A. Blomart, *Religion ou magie? Les textes oubliés sur l'evocatio et la devotio romaines*, in E. Suárez de la Torre, A. Pérez Jiménez (a cura di), *Mito y magia en Grecia y Roma*, Saragozza, 2013, p. 283-298.

Bonnet – Bricault 2013 = C. Bonnet, L. Bricault (a cura di), *Pantheé: Religious transformations in the Graeco-Roman Empire*, Leida-Boston, 2013 (*Religions in the Graeco-Roman world* 177).

Bouché-Leclercq 1892 = A. Bouché-Leclercq, *Devotio*, in Ch. Daremberg, E. Saglio (a cura di), *Dictionnaire des Antiquités*, 2.1, Parigi, 1892, p. 113-119.

Brelich 1976 = A. Brelich, *Tre note*, in P. Xella (a cura di), *Magia. Studi di storia delle religioni in memoria di R. Garosi*, Roma, 1976, p. 103-110.

Brelich 2006 = A. Brelich, *Presupposti del sacrificio umano*, Roma, 2006 (ristampa delle dispense universitarie dell'a.a. 1966-67).

Brillet – Moreau 2000 = P. Brillet, A. Moreau, *Bibliographie générale*, vol. 4, in A. Moreau, J.-Cl. Turpin (a cura di), *La magie. Actes du colloque international de Montpellier (25-27 mars 1999)*, Montpellier, 2000.

Briquel 2015 = D. Briquel, *Un événement capital de l'histoire de Rome, la bataille de Sentinum: le témoignage de Douris et ses limites*, in Naas – Simon 2015, p. 291-301.

Broughton 1951 = T.R.S. Broughton, *The magistrates of the Roman Republic*, vol. 1, New York, 1951.

Burkert 2005 = W. Burkert, *Profanation. Rituelle Massnahmen gegen Kulte und Götter*, in *ThCRA*, 3, 2005, p. 271-281.

Calvo Martínez 2001 = J.L. Calvo Martínez, *Cien años de investigación sobre la magia antigua*, in *MHNH*, 1, 2001, p. 7-60.

Campbell 1984 = J.B. Campbell, *The emperor and the Roman army: 31 bc-ad 235*, Oxford, 1984.

Canfora 2002 = L. Canfora, *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*, Roma-Bari, 2002 (1ª ed. 1999).

Capitani – Garofalo 1986 = U. Capitani, I. Garofalo, Traduzioni e note a Gaio Plinio Secondo, *Storia naturale*, IV, *Medicina e farmacologia. Libri 28-32*, Torino, 1986.

Cano 1982 = S. Cano, *Defixio y devotio*, in *EFL*, 2, 1982, p. 3-12.

Capdeville 1971 = G. Capdeville, *Substitution des victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome*, in *MEFRA*, 83-2, 1971, p. 282-323.

Cassola 1988 = F. Cassola, *Lo scontro fra patrizi e plebei e la formazione della «nobilitas»*, in A. Momigliano, A. Schiavone (a cura di), *Storia di Roma*, I, *Roma in Italia*, Torino, 1988, p. 451-481.

Catalano 1974 = P. Catalano, *Populus Romanus Quirites*, Torino, 1974.

Cavallaro 1979 = M. Cavallaro, *Duride, i «Fasti Cap.» e la tradizione storiografica sulle «deuotiones» dei Decii*, in *ASAA*, 54, n.s. 38, 1979, p. 261-316.

Chapot – Laurot 2001 = F. Chapot, B. Laurot (a cura di), *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, 2001.

Chiai 2013 = G.F. Chiai, *Die Ortsgebundenheit des Göttlichen bei Macrobius*, in A. Fürst et al. (a cura di), *Monoteistische Denkfiguren in der Spätantike*, Tübingen, 2013, p. 215-242.

- Chaniotis 2010 = A. Chaniotis, *Dynamic in emotion and dynamic rituals. Do emotions change ritual norms?*, in U. Hüsken, C. Brosius (a cura di), *Ritual matters, dynamic dimensions in practice*, Londra, 2010, p. 208-233.
- Chaniotis 2013 = A. Chaniotis, *Staging and feeling the presence of god: emotion and theatricality in religious celebrations in the Roman East*, in Bonnet – Bricault 2013, p. 169-189.
- Coarelli 1992 = F. Coarelli, *Il Foro romano. Periodo arcaico*, Roma, 1992 (1ª ed. 1983).
- Coarelli 1993 = F. Coarelli, *Argei, Sacraria*, in *LTUR*, 1, 1993, p. 120-125.
- Coarelli 1995 = F. Coarelli, *Doliola*, in *LTUR*, 2, 1995, p. 20-21.
- Coarelli 2014 = F. Coarelli, *Collis. Il Quirinale e il Viminale nell'Antichità*, Roma, 2014.
- Curbera 1999 = J. B. Curbera, *Defixiones*, in M. I. Gulletta (a cura di), *Sicilia Epigraphica. Atti del Convegno di Studi*, Pisa, 1999, p. 159-195.
- Davies 20014 = J.P. Davies, *Rome's religious history. Livy, Tacitus and Ammianus on their gods*, Cambridge, 2004.
- De Sanctis 2012 = G. De Sanctis, *La religione a Roma*, Roma, 2012.
- De Sanctis 2014 = G. De Sanctis, *In effossa terra. Sacrifici di fondazione, sepolture rituali e vie di accesso per l'aldilà*, in *SMSR*, 80.1, 2014, 198-225.
- Deubner 1905 = L. Deubner, *Die Devotion der Decier*, in *ARW*, 8, 1905, p. 66-81.
- Dumézil 1942 = G. Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Parigi, 1942.
- Dumézil 1974 = G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Parigi, 1974.
- Eisenhut 1964 = W. Eisenhut, *Devotio*, in *KP*, 1, 1964, col. 1501.
- Estienne 2006 = S. Estienne, *Images et culte: pratiques «romaines»/influences «orientales»?* in C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (a cura di), *Religions orientales-culti misterici. Neue Perspektiven-nouvelles perspectives-prospettive nuove*, Stoccarda, 2006, p. 147-158.
- Faraone 1991 = C.A. Faraone, *Binding and burying the forces of evil. The defensive use of «voodoo dolls» in ancient Greece*, in *ClAnt* 10.2, 1991, p. 165-205, 207-220.
- Feldherr 1998 = A. Feldherr, *Spectacle and Society in Livy's History*, Londra, 1998.
- Ferri 2010 = G. Ferri, *Il significato e la concezione della divinità tutelare cittadina nella religione romana*, Stoccarda, 2010 (*PAwB* 32).
- Flower 2000 = H. Flower, *The tradition of Spolia Opimia: M. Claudius Marcellus and Augustus*, in *ClAnt*, 19.1, 2000, p. 34-64.
- Franco 2002 = C. Franco, *Duride di Samo e la battaglia di Sentino*, in D. Poli (a cura di), *La battaglia di Sentino, scontro fra nazioni e incontro in una nazione. Atti del convegno di studi, Camerino-Sassoferrato, 10-13 giugno 1998*, Roma, 2002 (*Quaderni linguistici e filologici* 14), p. 47-62.
- Frankfurter – Versnel 2010 = D. Frankfurter, H. S. Versnel (a cura di), *The Brill Guide to the study of magic*, Leida, 2010.
- Fraschetti 1981 = A. Fraschetti, *Le sepolture rituali del Foro Boario*, in *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, 1981, p. 51-115.
- Fraschetti 1990 = A. Fraschetti, *Roma e il principe*, Roma-Bari, 1990.
- Freier 1963 = H. Freier, *Caput velare*, Tubinga, 1963.
- Gager 1992 = J.G. Gager, *Curse-Tablets and Binding Spells from the Ancient World*, Oxford-New York, 1992.
- Giuliani 1996 = C. F. Giuliani, *Lacus Curtius*, in *LTUR*, 3, 1996, p. 168-169.
- Gordon – Simón 2010 = R L. Gordon, F.M. Simón (a cura di), *Magical practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza, 30 Sept.-1 Oct. 2005*, Leida-Boston, 2010.
- Gordon 2013 = R. Gordon, *Cosmology, Astrology, and magic: Discourse, schemes, power, and literacy*, in Bonnet – Bricault 2013, p. 85-111.
- Graf 1997a = F. Graf, *Magic in the ancient world*, Cambridge (MA), 1997.
- Graf 1997b = F. Graf, *How to cope with a difficult life. A view of ancient magic*, in Schäfer – Kippenberg 1997, p. 93-114.
- Graf 2005 = F. Graf, *Fluch und Verwünschung*, in *ThCRA*, 3, 2005, p. 247-271.
- Greenland 2006 = F. Greenland, 2006. *Devotio Iberica and the manipulation of ancient history to suit Spain's mythic nationalist past*, in *G&R* 53.2, 2006, p. 235-251.
- Guarducci 1978 = M. Guarducci, *Epigrafia Greca*, 4, Roma, 1978.
- Guittard 1984 = C. Guittard, *Tite-Live, Accius et le rituel de la «devotio»*, in *CRAI* 1984, p. 581-600.
- Guittard 1986 = C. Guittard, *Haruspicine et «devotio»: «caput iocineris a familiari parte caesum» (Tite-Live, VIII, 9, 1)*, in *Caesarodonum*, suppl. 56, 1986, p. 49-67.
- Guittard 1988 = C. Guittard, *Naissance et développement d'une légende: les «Decii»*, in D. Porte, J.-P. Néraudau (a cura di), *Hommages à H. Le Bonniec. Res Sacrae*, Bruxelles, 1988, p. 256-266.
- Guittard 1989 = C. Guittard, *Rome et Véies, les trois oracles concernant le prodige du lac d'Albe*, *Atti del II Congresso Internazionale Etrusco, Firenze 1985*, Roma, 1989, 3, p. 1237-1246.
- Guittard 2015 = C. Guittard, *Naissance et développement d'une légende: les «Decii»*, in Naas – Simon 2015, p. 256-266.
- Gustafsson 2015 = G. Gustafsson, *Verbs, nouns, temporality and typology: Narrations of ritualised warfare in Roman Antiquity*, in B.-C. Otto, S. Rau, J. Rüpke (a cura di), *History and religion. Narrating a religious past*, Berlin-Boston, 2015, p. 355-370.
- Hartmann 2010 = A. Hartmann, *Zwischen Relikt und Reliquie. Objektbezogene Erinnerungspraktiken in antiken Gesellschaften*, Berlino, 2010 (*Studien zur Alten Geschichte* 11).
- Heurgon 1942 = J. Heurgon, *Recherches sur l'histoire, la religion et la civilisation de Capoue preromaine*, Parigi, 1942.
- Hickson Hahn 2004 = F. Hickson Hahn, *Ut diis immortalibus honos habeatur. Livy's representation of gratitude to the gods*, in A. Barchiesi, J. Rüpke, S. Stephens (a cura di) *Rituals in ink. A conference on religion and literary production in ancient Rome held at Stanford University in February 2002*, Stoccarda, 2004, p. 57-76.
- Huet 2015 = V. Huet, *Watching Rituals*, in R. Raja, J. Rüpke (a cura di), *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Pondicherry, 2015, p. 144-154.

- Janssen 1981 = L.F. Janssen, *Some Unexplored Aspects of the devotio Deciana*, in *Mnemosyne*, 34, 1981, p. 357-381.
- Kippenberg 1997 = H. G. Kippenberg, *Magic in Roman civic discourse: why rituals could be illegal*, in Schäfer – Kippenberg 1997, p. 37-63.
- Köves-Zulauf 1972 = T. Köves-Zulauf, *Reden und Schweigen. Römische Religion bei Plinius Maior*, Monaco di Baviera, 1972.
- Köves-Zulauf 1972 1978 = T. Köves-Zulauf, *Plinius d. Ä. Und die römische Religion*, in *ANRW* 2.16.1, 1978, 187-288.
- Krasser 1996 = H. Krasser, *Sine fine lecturias. Zu Leseszenen und literarischen Wahrnehmungsgewohnheiten zwischen Cicero und Gellius*, Tübingen, 1996.
- Kropp 2009 = A. Kropp, *Drohen, verleumden, klagen oder: Wie man Götter und Dämonen zu bösen Taten verleitet*, in A. Chanotis, A. Kropp, C. Steinhoff (a cura di), *Überzeugungsstrategien*, Berlino-Heidelberg, 2009, p. 133-146.
- Kropp 2010 = A. Kropp, *How does magical language work? The spells and formulae of the Latin Defixionum Tabellae*, in Gordon – Simón 2010, p. 357-380.
- Landucci Gattinoni 1997 = F. Landucci Gattinoni, *Duride di Samo*, Roma, 1997.
- Le Gall 1976 = J. Le Gall, *Evocatio*, in *Mélanges offerts à J. Heurgon. L'Italie préromaine et la Rome républicaine*, Roma, 1976, p. 519-524.
- Maddoli 1971 = G. Maddoli, *Il rito degli Argei e le origini del culto di Hera a Roma*, in *PP*, 26, fasc. 138, 1971, p. 153-166.
- Maffi 1998 = A. Maffi, *Opima spolia*, in M. Humbert, Y. Thomas (a cura di), *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne. Hommage à la mémoire de André Magdelain*, Parigi, 1998, 285-304.
- Magdelain 1961 = A. Magdelain, *Quirinus et le droit (« spolia opima », « ius fetiale », « ius Quiritium »)*, in *MEFRA*, 96-1, 1984, p. 195-237.
- Masselli 1999 = G. M. Masselli, *La leggenda dei «Decii»: un percorso fra storia, religione e magia*, in *Aufidus*, 39, 1999, p. 7-37.
- Mirecki – Meyer 2001 = P. Mirecki, M. W. Meyer (a cura di), *Ancient magic and ritual power*, Leida-Boston, 2001.
- Mirecki – Meyer 2002 = P. Mirecki, M. W. Meyer (a cura di), *Magic and Ritual in the Ancient World*, Leida-Boston, 2002.
- Montanari 1976 = E. Montanari, *Roma: momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma, 1976.
- Montanari 1988 = E. Montanari, *Identità culturale e conflitti religiosi nella Roma repubblicana*, Roma, 1988.
- Montanari 1993 = E. Montanari, *Devotio*, in G. Filoramo (ed.), *Dizionario delle religioni*, Torino, 1993, p. 201-202.
- Montanari 2005 = E. Montanari, *L'uso dei cognomina nella nobilitas repubblicana*, in *SMSR*, 71 (n.s. 29.1), 2005, p. 37-62.
- Montanari 2009 = E. Montanari, *Fumosae imagines. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana*, Roma, 2009 (*Mos maiorum. Studi sulla tradizione romana* 2).
- Münzer 1901 = F. Münzer, *Decius*, in *RE*, 4.2, 1901, col. 2279-2286.
- Mustilli 1950 = D. Mustilli, *Veseri*, in *Enciclopedia Italiana* 35, Roma, 1950, p. 218 (1ª ed. 1937)
- Naas – Simon 2015 = V. Naas, N. Simon, *De Samos à Rome: personnalité et influence de Douris*, Nanterre, 2015.
- Norden 1939 = E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund, 1939.
- Ogden 1999 = D. Ogden, *Binding spells: curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman worlds*, in B. Ankarloo, S. Clark (a cura di), *The Athlone history of witchcraft and magic in Europe*, Londra, 1999, p. 1-90.
- Ogden 2002 = D. Ogden, *Magic, witchcraft, and ghosts in the Greek and Roman worlds: a source book*, New York, 2002.
- Olivier 1944 = F. Olivier, *Un acte de dévotion à Auguste l'an 27 av. J.-C.*, in *Mélanges Ch. Gilliard*, Lausanne, 1944, 24-37.
- Pallottino 1997 = M. Pallottino, *Etruscologia*, Milano, 1997. (1ª ed. 1942)
- Palmer 1970 = R.E.A. Palmer, *The archaic community of the Romans*, Cambridge, 1970.
- Pasqualini 2013 = A. Pasqualini, *Nuovi spunti sulla storia e sulle istituzioni di Gabii*, in *Ead., Latium vetus et adiectum: ricerche di storia, religione e antiquaria*, Tivoli, 2013, p. 443-473.
- Pausch 2011 = D. Pausch, *Livius und der Leser. Narrative Strukturen in ab urbe condita*, Monaco di Baviera, 2011.
- Peppe 1990 = L. Peppe, *La nozione di populus e le sue valenze. Con un'indagine sulla terminologia pubblicistica nelle formule della evocatio e della devotio*, in W. Eder (a cura di), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik, Akten eines Symposiums, 12-15 Juli 1988, Freie Universität Berlin*, Stoccarda, 1990, p. 312-343.
- Pettazzoni 1952 = R. Pettazzoni, *Italia religiosa*, Bari, 1952.
- Phillips 1991 = C.R. Phillips. *Nullum crimen sine lege: socioreligious sanctions on magic*, in C. Faraone, D. Obink (a cura di), *Magika Hiera: ancient Greek magic and religion*, New York, 1991, p. 260-276.
- Piganiol 1923 = A. Piganiol, *Recherches sur les jeux romains*, Strasburgo-Parigi, 1923.
- Poccetti 1991 = P. Poccetti, *Forma e tradizioni dell'inno magico nel mondo classico*, in Aa. Vv., *L'inno tra rituale e letteratura nel mondo antico. Atti di un colloquio. Napoli, 21-24 ottobre 1991*, *AION*, Roma, 1991, p. 193-204.
- Porte 1986 = D. Porte, *La noyade rituelle des hommes de jonc*, in R. Altheim-Stiehl, M. Rosenbach (a cura di), *Beiträge zur altitalischen Geistesgeschichte. Festschrift Gerard Radke zum 18. Februar 1984*, Münster, 1986, p. 193-211.
- Prescendi 2007 = F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrificie. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stoccarda, 2007 (*PAwB* 19).
- Radke 1990 = G. Radke, *Gibt es Antworten auf die «Argeerfrage»?», in *Latomus*, 49.1, 1990, p. 5-19.*
- Raja – Rüpke 2015 = R. Raja, J. Rüpke, *Appropriating religion: methodological issues in testing the 'lived ancient religion' approach*, in *RRE*, 1, 2015, p. 11-19.
- Re 2010 = C. Re, *Consular suicide. The practicalities of devotio*, in *Ancient Warfare*, 4.5, 2010, p. 18-21.
- Richard 1978 = J.-C. Richard, *Les origines de la plèbe romaine*, Roma, 1978.

- Rives 2006 = J. Rives, *Magic, Religion, and law: the case of the Lex Cornelia de sicariis et veneficiis*, in C. Ando, J. Rüpke (a cura di), *Religion and law in classical and Christian Rome*, Stoccarda, 2006, p. 47-67.
- Rosenwein 2006 = H.B. Rosenwein, *Emotional communities in the Early Middle Ages*, Ithaca, 2006.
- Rüpke 1990 = J. Rüpke, *Domus militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stoccarda, 1990.
- Rüpke 2008 = J. Rüpke, *Fasti Sacerdotum. A prosopography of Pagan, Jewish, and Christian religious officials in the city of Rome, 300 BC to AD 499*, Oxford, 2008.
- Sacco 2011 = L. Sacco, *Devotio. Aspetti storico-religiosi di un rito militare romano*, Roma, 2011.
- Sabbatucci 1988 = D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Milano, 1988.
- Schäfer – Kippenberg 1997 = P. Schäfer, H.G. Kippenberg (a cura di), *Envisioning magic: a Princeton Seminar and Symposium*, Leida, 1997 (*Studies in the history of religions* 75).
- Schwenn 1920-1921 = F. Schwenn, *Der Krieg in der griechischen Religion*, in *ARW*, 20, 1920-1921, p. 299-322.
- Short 2013 = W. Short, *Latin Dē: A view from cognitive semantics*, in *CLAnt*, 32.2, 2013, p. 378-405.
- Steier 1930 = A. Steier, *Maus*, in *RE*, 14.2, 1930, col. 2396-2407.
- Stievano 1951 = G. Stievano, *La supposta devotio di P. Decio Mure nel 279 a.C.*, in *Epigraphica*, 13, 1951, p. 3-13.
- Stübler 1964 = G. Stübler, *Die Religiosität des Livius*, Amsterdam, 1964.
- Storchi Marino 1994 = A. Storchi Marino, *Il rituale degli Argei tra annalistica e annuaria*, in *AIIS* 12, 1991-1994, p. 263-308.
- Trinquier 2008 = J. Trinquier, *La hantise de l'invasion pestilentielle: le rôle de la faune des marais dans l'étiologie des maladies épidémiques d'après les sources latines*, in I. Boehm, P. Luccioni (a cura di), *Le médecin initié par l'animal. Animaux et médecine dans l'Antiquité grecque et latine. Actes du colloque international tenu à la Maison de l'Orient et de la Méditerranée-Jean Pouilloux, les 26 et 27 octobre 2006*, Lione, 2008 (*Collection de la Maison de l'Orient méditerranéen ancien. Série littéraire et philosophique* 39.1), p. 149-195.
- Tupet 1976 = A.-M. Tupet, *La magie dans la poésie latine*, Parigi, 1976.
- Tupet 1980 = A.-M. Tupet, *Les pratiques magiques à la mort de Germanicus*, in *Mélanges de littérature et d'épigraphie latines, d'histoire romaine et d'archéologie: Hommage à la mémoire de P. Wuilleumier*, Parigi, 1980, p. 345-352.
- Versnel 1976 = H.S. Versnel, *Two types of Roman Devotio*, in *Mnemosyne*, 29, 1976, p. 365-410.
- Versnel 1980 = H.S. Versnel, *Destruction, «devotion» and despair in a situation of anomy: the mourning of Germanicus in triple perspective*, in *Perennitas. Studi in onore di A. Brelich*, Roma, 1980, p. 541-618.
- Versnel 1991 = H.S. Versnel, *Some reflections on the relationship magic-religion*, in *Numen*, 38.2, 1991, p. 177-197.
- Versluys 2013 = M.J. Versluys, *Orientalising Roman Gods*, in *Bonnet – Bricault 2013*, p. 235-260.
- Walsh 1961 = P.G. Walsh, *Livy, his historical aims and methods*, Cambridge, 1961.
- Wankenne 1988 = J. Wankenne, *Compte rendu à R. Bloch et Ch. Guittard, Tite-Live. Histoire romaine. Tome VIII. Livre VIII. Texte établi, traduit et commenté*, in *AC*, 57, 1988, p. 406-408.
- Winkler – Stüber 1957 = K. Winkler, A. Stüber, *Devotio*, in *RLAC*, 3, 1957, p. 849-862.
- Wissowa 1905 = G. Wissowa, *Devotio*, in *RE*, 5.1, 1905, col. 277-280.

