LA CITTÀ MURATA: ASPETTI RELIGIOSI

DOMINIQUE BRIQUEL

PER gli Etruschi, il muro che circondava la città aveva non soltanto una funzione di difesa, ma anche un aspetto religioso, che non si deve sottovalutare, anche se lo percepiamo attraverso i suoi riflessi nel mondo romano piuttosto che per le città etrusche vere e proprie, per le quali i dati ci mancano. La tradizione affermava in modo unanime che, quando Romolo aveva fondato Roma, aveva seguito il rituale etrusco, che a lui era stato insegnato da specialisti venuti dall'Etruria: come dice Plutarco, ἐκ Τυρρηνίας μεταπεμψάμενος ἄνδρας ἱεροῖς τισι θεσμοῖς καὶ γράμμασιν ὑφηγουμένους ἕκαστα καὶ διδάσκοντας ὥσπερ ἐν τελετῇ, «avevano fatto venire dalla Tirrenia uomini per guidarli e insegnare loro ogni dettaglio sui riti e sulle formule da compiere, come per una cerimonia religiosa».[1] Abbiamo citato l'autore di Cheronea, ma anche Varrone, Livio, Macrobio accennano agli Etruschi in tale contesto[2] e invece il silenzio di Dionigi di Alicarnasso si spiega per la sua volontà, messa in rilievo nel classico lavoro di D. Musti, di staccare i Romani, in quanto Greci, dall'Etruria concepita come abitata da un popolo autoctono dell'Italia, cioè barbaro.[3]

Possiamo utilizzare la descrizione più antica che ne possediamo, quella di Catone, per ricordare quel famoso rito:

> I fondatori di una città mettevano sotto il giogo un toro a destra e una vacca a sinistra. Portando la toga secondo l'uso gabino, cioè con la testa coperta dalla toga, tenevano l'aratro in modo da far cadere la terra verso l'interno. Tracciando così il solco, disegnavano il tracciato delle mura, sollevando l'aratro là dove erano ubicate le porte.[4]

Adottato dai Romani, il rito fu probabilmente alterato. Questo può essere il caso per il *cinctus Gabinus*, che probabilmente non esisteva presso gli Etruschi. Almeno è lecito pensarlo se si prende in considerazione il noto bronzo dell''aratore di Arezzo', se ammettiamo, secondo una felice ipotesi, che si tratta non di un qualunque contadino, ma del fondatore di una città, intento a tracciare il *primigenius sulcus*.[5] Egli indossa non la toga, ma un mantello che sembra fatto con la pelle di un animale, probabilmente offerto in sacrificio – come quello che riveste un aruspice in un altro famoso bronzo, conservato nel Museo Gregoriano Etrusco.[6] Invece, un punto saliente del rito di fondazione adoperato dai Romani, che occupa un posto centrale nel racconto tradizionale della fondazione di Roma, come la presa

[1] PLUT., *Rom.* 11, 1.

[2] VARR., *ling. Lat.* 5, 143; LIV. 1, 44, 4; MACR., *Sat.* 5, 19, 13 (seguendo, probabilmente, Granio Liciniano).

[3] DION. HAL., *ant.* 1, 88. Vedi D. MUSTI, *Tendenze nella storiografia greca e romana su Roma arcaica: studi su Livio e Dionigi di Alicarnasso*, Roma, 1970. L'assenza di riferimento agli Etruschi da parte di Catone (*orig.*, fr. 18 Peter = 1, 18 Chassignet = SERV., *Aen.* 5, 755; cfr. ISID., *etym.* 15, 2, 3); OV., *fast.* 819-826; FEST. 271 L (s.v. *primigenius sulcus*); DEUT.-SERV., *Aen.* 4, 212; LYD., *mens.* 4, 73, non ha invece carattere polemico e deve intendersi come mera conseguenza della brevità della presentazione.

[4] CATO, fr. 18 Peter = 1, 18 Chassignet: *conditores enim ciuitatis taurum in dexteram, uaccam intrinsecus iungebant, et incincti ritu Gabino, id est togae parte caput uelati, parte succincti, tenebant stiuam incuruam, ut glebae omnes instrinsecus caderent, et ita sulco ducto loca murorum designabant, aratrum suspendentes circa loca portarum.*

[5] Da ultimo, P. CARAFA, in *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*, Catalogo della mostra (Roma), Milano, 2000, p. 272; cfr. C. SANTORI, *Arezzo antica*, Cortona, 1997, pp. 109-112.

[6] Vedi F. RONCALLI, *Die Tracht des Haruspex als frühgeschichtliches Relikt in historischer Zeit*, in *Die Aufnahme fremder Kultureinflüsse in Etrurien und das Problem des Retardierens in der etruskischen Kunst*, Atti del Convegno (Mannheim, 1980), Mainz, 1981 («Schriften des Deutschen Archäologen-Verbandes», 5), pp. 124-132, in part. pp. 127-128.

di auspici iniziale – che conduce alla separazione dei due fratelli, finora rimasti associati, e alla loro lotta omicida – deve essere esistito nella prassi etrusca, benché non ne abbiamo testimonianze dirette. Certo l'osservazione degli uccelli da parte degli Etruschi ha lasciato poche tracce nella tradizione scritta – si ricorderà soltanto che la perizia di Tanaquilla nell'interpretare il segno dato dall'aquila, che sollevò il copricapo di suo marito nella scena dell'arrivo sul Gianicolo viene rapportata da Livio alla sua competenza in materia di *Etrusca disciplina*, oppure che l'aruspice Arrunte immaginato da Lucano nella *Farsalia* sa trarre il significato del volo degli uccelli come quello dei fulmini, del fegato delle vittime o dei vari fenomeni interpretati come prodigi, che sono settori più classici dell'attività degli aruspici in età romana.[1] Ovviamente tale pratica, meno originale rispetto agli usi romani, non ha suscitato l'interesse dei Romani, come è stato il caso dell'epatoscopia, l'osservazione dei fulmini o la scienza dei prodigi, che non esistevano presso di loro. E documenti archeologici confermano l'esistenza di tali forme divinatorie in Etruria: basti citare il Vel Saties della tomba François, che sta osservando l'uccello che il piccolo Arnza si prepara a rilasciare, o l'esistenza del lituo presso gli Etruschi, come dimostra il modello in bronzo scoperto in una tomba ceretana degli inizi del VI secolo a.C.[2] Appare assai probabile che, anche presso gli Etruschi, il rito di fondazione prevedesse la consultazione degli dei, attraverso l'osservazione degli uccelli. Ne esisterebbe anzi un forte indizio se si ammette l'esistenza, sull'acropoli di Marzabotto, di una struttura che sarebbe stata un *auguraculum*.[3] Si deve però riconoscere che non possediamo, per l'Etruria, l'evidenza fornita dalla ricchissima tradizione letteraria per Roma o da un dato archeologico così chiaro, come il *templum in terris* di Banzia.[4]

Ad ogni modo, la fondazione rituale delle città era un punto importante della dottrina religiosa degli Etruschi e ne avevano codificato le regole nella loro letteratura sacra, in quei *libri* che erano caratteristica essenziale della loro scienza religiosa e in particolare nei *rituales libri*: nel lemma di Festo che ne descrive il contenuto, questo punto è messo in rilievo, con distinzione dello statuto delle mura e delle porte, e anche, all'interno della città, delle aree sacre.[5] E se la letteratura classica non ci fa conoscere direttamente i dati propriamente etruschi – tranne certi punti limitati, che vengono segnalati come tali nelle nostre fonti –, possiamo prestare fede alla ripetuta affermazione del debito di Roma verso l'Etruria su questo punto e, in linea generale, considerare che quel che sappiamo della fondazione di Roma, o delle altre città latine e romane, ci consente di riflettere sul significato religioso che aveva la citta murata già presso gli Etruschi, per esempio quando fu fondata una città coloniale come Marzabotto, così simile alle numerose colonie romane che conosciamo per tempi più recenti. Partiremo dunque qui da ciò che conosciamo attraverso le fonti classiche, latine e greche, anche se di solito si riferiscono alla città romana, e non a quella etrusca.

Torneremo sulla questione della presa di auspici iniziale e sul senso che deve esserle attribuito. Ma si tratta soltanto di un rito preliminare, la cui finalità è di permettere la creazione

[1] LIV. 1, 38, 8; LUCAN. 1, 588-589.

[2] Vedi G. COLONNA, in *Civiltà degli Etruschi*, Catalogo della mostra (Firenze), Milano, 1985, p. 251.

[3] Su questo piccolo edificio (Y), sul punto più alto dell'acropoli, scoperto negli scavi del 1856, ma poi distrutto, vedi D. VITALI, in *Santuari d'Etruria*, Catalogo della mostra (Arezzo), Milano, 1985, pp. 88-91, e ora D. VITALI, A. M. BRIZZOLARA, E. LIPPOLIS, *L'acropoli della città etrusca di Marzabotto*, Bologna, 2001; A. GOTTARELLI, Auguraculum, sedes inaugurationis e limitatio *rituale della città fondata. Elementi di analogia tra la forma urbana della città etrusca di Marzabotto e il* templum *augurale di Bantia*, «Ocnus», XI, 2003, pp. 135-149.

[4] Sull'*auguraculum* di Banzia, M. TORELLI, *Un* templum *augurale di età repubblicana a Bantia*, «RendLinc», XXIV, 1966, pp. 293-315; J. LINDERSKI, *The Augural Law*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II, 16, 3, Berlin-New York, 1986, pp. 2146-2312.

[5] FEST. 528 L.: *rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus praescribtum est, quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo iure portae, quomodo tribus, curiae, centuriae distribuantur, exercitus constituantur, ordinentur, ceteraque eiusmodi ad bellum et pacem pertinentia.*

di uno spazio delimitato, che corrisponderà a quello della zona compresa all'interno della cinta muraria, o più esattamente del *pomerium*. Siamo quindi di fronte al fondamentale concetto di *pomerium*, il cui significato è necessario precisare. Evidentemente, la parola è latina, e l'etimologia è sicuramente quella che davano già Varrone e Livio, da *post murum*, indicante così un limite che stava dietro il muro.[1] Stranamente esisteva una spiegazione inversa, che lo spiegava come stante davanti al muro: Festo, riferendosi all'antica forma *posimirium* conservata dal diritto pontificale, sosteneva che era in realtà un *promurium*, cioè stava davanti al muro.[2] Ma la discussione non è in realtà molto importante, dato che esisteva, davanti e dietro le mura, una doppia linea, indicata da cippi,[3] che delimitava una zona considerata come zona pomeriale: perciò Varrone e Gellio consideravano che il *pomerium* non era una linea, bensì una zona, nel cui mezzo stava il muro della città.[4] Ma questo non significa che il senso originale del *pomerium* sia quello di una zona attorno alla città, non di una linea. All'opinione di Varrone e di Gellio, che lo consideravano come una zona, ripresa da moderni, come il Linderski, si oppone quella di altri studiosi, come il Magdelain e ora A. Carandini, per i quali la parola *pomerium* indicava originariamente una linea, tracciata dietro la cinta muraria, che era stata adoperata secondariamente per designare uno spazio,[5] fino al limite degli auspici urbani la cui linea passava davanti le mura ed era materializzata da cippi.[6]

Ad ogni modo esiste uno stretto legame tra il *pomerium* e la cinta muraria della città. Il *sulcus primigenius* prefigura, fino nel dettaglio della distinzione tra la fossa e la terra che l'aratura rituale ne estrae, la struttura del primitivo muro di difesa, con il fossato e l'*agger* che stava dietro di esso: lo precisa esplicitamente Varrone.[7] E la terribile sorte di Remo mette in gioco l'efficacia, già in quel momento nel quale il muro della città esiste soltanto sotto la forma embrionale del *sulcus primigenius*, della futura cinta muraria di Roma. Certo, l'inviolabilità del limite pomeriale, il divieto di valicarlo con le armi per penetrare nell'interno dell'Urbe, riguarda non la cinta stessa – che Remo attraversa –, ma la parte più interna della città, dietro di essa. Ma c'è da tenere conto dei bisogni della difesa: interviene un necessario pragmatismo, che consente ai cittadini di proteggere in un modo efficace la loro città, portando le armi laddove esse potevano essere utili, cioè sullo stesso muro. Anche l'esistenza di una zona *non aedificandi*, priva di ogni costruzione, sia dietro, sia davanti, alla quale alludeva Livio (che però si rammaricava che, al suo tempo, questa regola non fosse più rispettata[8]), sta in ovvia relazione con la funzione militare del concetto di *pomerium*: si

[1] VARR., *ling. Lat.* 5, 143: *qui quod erat post murum, postmoerium dictum eiusque auspicia urbana finiuntur*; LIV. 1, 44, 4: *pomerium, uerbi uim solam intuentes, postmoerium interpretantur esse*; cfr. PLUT., *Rom.* 11, 4: πωμήριον, οἷον ὄπισθεν τεῖχος ἢ μετὰ τεῖχος.

[2] PAUL.-FEST. 248 L.: *posimirium pontificale pomerium, ubi pontifices auspicabantur. Dictum autem pomoerium quasi promurium, id est proximum muro.*

[3] Questo punto viene precisato da Varrone (*ling. Lat.* 5, 143); LIV. 1, 44, 4; TAC., *ann.* 12, 24.

[4] LIV. 1, 44, 4-5: *est autem magis circamoerium, locus, quem in condendis urbibus quondam Etrusci, qua murum ducturi erant, certis circa terminis inaugurato consecrabant, ut neque interiore parte aedificia moenibus continuarentur, quae nunc uolgo etiam coniungunt, et extrinsecus puri aliquid ab humano cultu pateret soli. (5) Hoc spatium, quod neque habitari neque arari fas erat, non magis quod post murum esset quam quod murus post id, pomerium Romani appellarunt*; GELL. 13, 14, 1: *pomerium quid esset augures populi Romani qui libros de auspiciis scripserunt, istius modi sententia definierunt: pomerium est locus intra agrum effatum per totius urbis circuitum pone muros regionibus certis determinatus, qui finem facit urbani auspicii*; cfr. *Agrimensores*, p. 17 Lachmann: *spatium sub certa mensura demensum.*

[5] Vedi rispettivamente J. LINDERSKI, *The Augural Law*, cit. (p. 122, nota 4), e A. MAGDELAIN, *L'*auguraculum *de l'Arx à Rome*, «REL», XLVII, 1969, pp. 253-269; IDEM, *Le pomerium archaïque et le mundus*, «REL», LIV, 1976, pp. 71-109; IDEM, *L'inauguration de l'Urbs et l'imperium*, «MEFRA», LXXXIX, 1977, pp. 11-29; A. CARANDINI, in *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*, cit. (nota 5), pp. 121-124.

[6] VARR., *ling. Lat.* 5, 143: *eiusque auspicia urbana finiuntur <cippis>. Cippi pomeri stant et circum Ariciam (?) et circum Romam.*

[7] VARR., *ling. Lat.*, *loc. cit.*: *terram unde exsculpserant «fossam» uocabant et introrsus iactam «murum».*

[8] LIV. 1, 44, 4-5.

poteva così predisporre uno spazio libero sia davanti, per non consentire al nemico nessuna possibilità di proteggersi o di nascondersi, sia dietro, per lasciare alle proprie truppe lo spazio necessario alla manovra.[1]

Lo stesso legame tra muro e *pomerium* spiega il particolare trattamento delle porte nell'aratura sacra che ne definisce, nell'atto di fondazione, la collocazione sul suolo della futura città: il *sulcus primigenius* viene interrotto laddove sorgeranno le porte, il che conduce certi autori ad una pericolosa etimologia del nome della porta, che, secondo loro, sarebbe legato al verbo latino *portare*, dato che, per indicare le porte, il fondatore doveva sollevare l'aratro:[2] mentre il muro stesso è considerato santo (cioè, secondo il senso esatto del concetto di *sanctitas*, non sacro, ma protetto da una legge garantita da una *sanctio* rituale[3]), le porte godono di un semplice *ius*, cioè di uno statuto senza carattere religioso.

Questo è spiegabile, ancora una volta, in base ad aspetti pratici. Come precisa Plutarco, esiste per le porte un rischio di impurezza, che non si fa sentire nello stesso modo per il resto della cinta della città: attraverso le porte devono passare cose impure, e lo scrittore greco allude specialmente al trasporto dei cadaveri,[4] che vengono portati via dal suolo della città per essere sepolti al di fuori di essa, secondo la norma, percettibile già in età protostorica, della rigorosa separazione tra mondo dei vivi e mondo dei morti.[5]

Ma questi particolari mostrano che un concetto religioso come quello di *pomerium*, che possiamo con sicurezza, con gli autori antichi, riferire agli Etruschi benché sia conosciuto soltanto in riferimento a dati romani, non si confonde con la realtà materiale delle mura. Il carattere discontinuo del *sulcus primigenius*, con l'interruzione dovuta alla presenza delle porte, non è accettabile per il *pomerium*, che deve delimitare uno spazio – quello della città – e affidare ad esso uno statuto particolare. Perciò non ci sembra possibile concepirlo altrimenti che come una linea, e una linea retrostante alle mura – autorizzando così la loro difesa. Su questo punto, le conseguenze che il Magdelain ha pensato di potere trarre dalla limitazione dell'*imperium militiae* di un magistrato, quando varcava il confine pomeriale, sembrano pienamente da accettare: l'*imperium* militare aveva come funzione essenziale quella di assicurare la difesa della città contro i nemici, difesa che implicava, ovviamente, di potere approfittare delle possibilità militari offerte dalla cinta muraria. In realtà, la finalità del *pomerium* non era di tipo militare, ma religiosa: la sua funzione era di delimitare uno spazio, quello della città, che era uno spazio di carattere particolare, diverso delle altre parti del territorio. Godeva dell'*inauguratio*, e dunque era in un rapporto di tipo speciale con gli dei che, attraverso la presa di auspici iniziale, non soltanto ne avevano autorizzato la delimitazione sul suolo della terra, ma avevano concesso ad esso la loro protezione, questa specie di forza garantita dall'appoggio degli dei, che esprime l'apparentamento della parola *inauguratio*, come del nome degli auguri, con il verbo *augere*, che significa 'aumentare', e

[1] Si ricorderà il caso delle iscrizioni osche *eituns* di Pompei (VETTER, *HdbItDial* 22-28), che sembrano esemplificare la funzione militare della zona priva di costruzioni retrostante alle mura, con l'indicazione dei settori di raggruppamento delle truppe alle quali era affidata la difesa delle diverse parti della cinta muraria.

[2] DON., *schol.* TER., *Andr.* 4, 2, 22: *porta autem ab aratro portando dicta est, quod eo loco coloniae conditor et deductor, subiunctis vacca et tauro, aratrum, quo urbem designat, suspendit manu, ne imprimat sulcos, ubi ciuitatis aditus relinquendi sunt.*

[3] *Dig.* 1, 8, 8: *sanctum est quod ab iniuria hominum defensum atque munitum est.* Vedi É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, II, pp. 111-122.

[4] PLUT., *quaest. Rom.* 27 (con riferimento a Varrone): τὰς δὲ πύλας οὐχ οἷόν τ' ἦν ἀφεριῶσαι, δι' ὧν ἄλλα τε πολλὰ τῶν ἀναγκαίων καὶ τοὺς νεκροὺς ἐκκομίζουσιν; anche, senza accenno al problema dell'asportazione dei cadaveri, *Rom.* 11, 5: τὰς δὲ πύλας ἱερὰς νομίζοντα οὐκ ἦν ἄνευ δεισιδαμονίας τὰ μὲν δέχεσθαι, δ' ἀποπέμπειν τῶν ἀναγκαίων καὶ μὴ καθαρῶν.

[5] Cfr. *Lex coloniae Genetiuae Iuliae*, c. 73: *ne quis intra fines oppidi coloniaeue, qua aratro circumductum erit, hominem mortuum inferto.* Naturalmente esistono eccezioni, che sottolineano il valore particolare di certi individui, che potevano essere sepolti dentro la città (p.es. Valerio Publicola; vedi Cic., *leg.* 2, 58, DION. HAL., *ant.* 5, 48, 3, PLUT., *quaest. Rom.* 79).

richiama ad una parola sanscrita *ojas*, che vuol dire 'forza'.[1] Anche qui riflettiamo su parole latine, e di chiara ascendenza indoeuropea, non etrusca. Ma Livio, nella descrizione dei riti di fondazione, riferisce esplicitamente agli Etruschi l'*inauguratio*:[2] abbiamo già accennato al fatto che i dati relativi alla prima parte del rito, prima dell'aratura del solco, quella riguardante l'osservazione degli uccelli, non erano così chiaramente messi in rapporto con gli Etruschi come il rito del *sulcus primigenius*. Ma non si deve rifiutare che anche essa sia stata adoperata dai maestri etruschi dei Romani e che le sue conseguenze religiose ne siano state tratte anche da loro. Dunque il valore di questa operazione rituale non deve essere sottovalutato, anche per le città etrusche. Ciò significava che dall'atto rituale della fondazione veniva delimitata, sulla superficie della terra, una porzione di suolo distinta dal resto e che era stata posta in un rapporto particolare con gli dei.

Per precisare tale rapporto siamo ancora costretti a partire della terminologia latina, la sola che ci è percepibile. I Romani definivano la qualità particolare del territorio della città, all'interno della cinta muraria e della linea pomeriale, che stava un poco dietro di essa, come un *ager* non soltanto delimitato, *delimitatus*, ma anche *effatus* e *liberatus*.[3] Questo ci introduce nella procedura inaugurale: l'*effatio* viene fatta dalla parola dell'augure, che, prima che sia concretizzato sul suolo della terra attraverso lo scavo del solco, fa già esistere una categoria di spazio nuovo, diverso, che sarà quello della città. Lo fa attraverso il solo valore performativo della sua parola di persona autorizzata. Dal punto di vista religioso, non c'è bisogno che il confine sia realizzato materialmente perché sia messo sotto protezione divina, posto in una relazione privilegiata con gli dei. Lo dimostra la sorte di Remo: il suo gesto di sfida, disprezzando l'apparentemente ridicolo ostacolo che rappresentava il solco scavato dal fratello, urtava però già contro la nuova realtà che era nata dal compimento del rito di fondazione. Anche se non ancora materialmente realizzata la cinta muraria, con dietro di essa la linea pomeriale, costituiva un confine che egli non doveva varcare.

Si deve peraltro sottolineare l'importanza del concetto di *liberatio*, anch'essa compiuta dalla parola dell'augure quando designò lo spazio sul quale doveva sorgere la città, per chiedere, attraverso l'osservazione degli uccelli, che concedessero la loro approvazione, il loro appoggio e che la città fosse inaugurata. Non dobbiamo intendere la città etrusco-romana come una città sacra, nel senso che fosse consacrata agli dei. Tutt'al contrario, il rituale di fondazione ha come effetto, in un certo senso, di allontanare la città dal mondo divino e questo è proprio lo scopo della *liberatio*. Come è stato bene messo in evidenza dal Latte,[4] l'effetto di questa operazione rituale è di espellere dalla superficie della città tutte le potenze soprannaturali, eventualmente pericolose e malevole, che vi potevano abitare. Si deve tenere conto del fatto che la terra, nel suo stato naturale, non era concepita come vuota di ogni presenza divina.

Anzi esistevano molteplici esseri divini che la popolavano, specialmente nei luoghi selvaggi e appartati, o in punti particolari, come quelli di altura o presso le sorgenti di acqua. C'era tutta una presenza sacra diffusa – i *numina* dei Romani –, che certo non era necessariamente negativa, ma che lo poteva essere e soprattutto rischiava di interferire con l'azione dell'uomo:[5] questo era incompatibile con la vita dell'uomo nella città, che doveva compiere le sue azioni senza rischio di urtare qualche potenza divina. Ancora nel pantheon

[1] Dati in É. Benveniste, *op. cit.* (nota 3 a p. 122), II, pp. 149-151.

[2] Liv. 1, 44, 4 (a proposito del *pomerium*) *quem in condendis urbibus quondam Etrusci* [...] *inaugurato consecrabant.*

[3] Cic., *leg.* 2, 7, 21: *publice augures* [...] *urbemque et agros et templa liberata et effata habent.*

[4] K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München 1960, p. 42, seguito da A. Magdelain, *L'inauguration de l'Urbs et l'imperium*, cit. (p. 124, nota 3), p. 14.

[5] Sulla questione, vedi p.es. H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, 1963, pp. 69-87.

DIPARTIMENTO

classico romano, una figura divina come quella del dio del mondo selvatico e selvaggio Fauno è emblematica di tale situazione: rischia di sorgere all'improvviso, specialmente nel bosco o in luoghi appartati, e incontrarlo può rivelarsi pericoloso, specialmente per le donne per le quali il suo epiteto di *Inuus* indica chiaramente il tipo di rapporto che può avere con loro.[1]

Questo aspetto del territorio della città, e della radicale novità che il rituale di fondazione ha fatto nascere sulla superficie della terra, è messo in evidenza, ancora una volta, dalla storia di Remo. Nella prima parte della vita dei fratelli, quando hanno vissuto insieme la vita di pastori nel mondo selvaggio, fuori della città, Remo è stato superiore al fratello: ha ricuperato, prima di Romolo, il bestiame che era stato rubato dai ladroni, e a lui, non al futuro fondatore di Roma, viene conferito, da Ovidio, il titolo di *victor*.[2] Ora esprime questa superiorità attraverso un gesto che, secondo le regole usuali del culto, vigenti nel mondo della vita normale dell'uomo, sarebbe un sacrilegio, ma che lo pone in diretto rapporto con gli dei, uscendo dalla normale condizione umana: mangia la parte della vittima sacrificale normalmente riservata agli dei, gli *exta*.[3] Il futuro vinto della contesa per la fondazione della città si rivela dunque, paradossalmente, più vicino del fratello al mondo degli dei. Ma, se si rivela così superiore al fratello, lo è soltanto nel mondo selvaggio, in quel mondo indistinto dove la rigorosa separazione tra dei e uomini, esseri sovrannaturali e mortali, che esiste nel mondo della città – e che è necessaria affinché la vita in città sia possibile – non esiste. Rappresenta dunque uno stato di caos, inconciliabile con le necessità della vita dell'uomo in città, con la stessa civiltà che, per l'antichità classica, compresi gli Etruschi, non poteva essere altra che quella che si svolgeva nella città. Dentro di essa, era necessario che si ponesse una rigorosa separazione tra dei e uomini, affinché gli uomini potessero tranquillamente compiere le loro attività profane: a ciò serviva la *liberatio*.

Le relazioni con gli dei non erano rese impossibili dalla procedura della *liberatio* prevista nel rituale di fondazione. Ma adesso si facevano in un altro modo, diverso da quel contatto indistinto che poteva esistere nel mondo primitivo della *Wildnis*, al quale appartenevano figure come quella di Remo. Certi spazi, delimitati, erano affidati a una divinità, alla quale venivano riservati attraverso il rituale della *consecratio* e della *dedicatio*.[4] Si trattava dei *templa*, i templi. Ma, per i templi, siamo di fronte a un processo diverso dal rituale di fondazione della città e indipendente dalla questione della città murata e del suo *pomerium*: i templi potevano benissimo essere posti fuori della città, all'esterno della cinta muraria e della linea pomeriale.[5] E se si trovavano all'interno di esse, venivano chiaramente distinti dal resto del suolo della città attraverso le specifiche operazioni rituali che li riguardavano. Erano sottoposti ad una nuova inaugurazione, che, per i templi posti all'interno delle mura, raddoppiava in un certo senso l'inaugurazione generale compiuta nell'atto di fondazione,

[1] Sul carattere particolare, primitivo del dio Fauno, vedi D. Briquel, *Les voix prophétiques de la forêt*, in *Les bois sacrés*, a cura di O. de Cazanove, Napoli, 1993, pp. 77-90.

[2] Vedi D. Briquel, *Les enfances de Romulus et Rémus*, in *Mélanges offerts à R. Schilling*, Paris, 1983, pp. 55-66.

[3] Per l'analisi dettagliata, si vedrano le nostre osservazioni in D. Briquel, *Le meurtre de Rémus ou le franchissement de la limite*, in *Tracés de fondation*, a cura di M. Detienne, Louvain-Paris, 1990, pp. 171-179 e *Rémus mangeur d'*exta*: chaos primitif et monde de la cité*, in *Ville et pouvoir: origines et développement*, 1, a cura di M. Mazoyer, Paris, 2002 («Collection Humbaba», 1), pp. 207-217.

[4] Esistevano però *templa*, che non erano consacrati ad una divinità, come la curia nella quale il senato si riuniva per trattare di affari politici (Varr., *ling. Lat.* 7, 10; Gell. 14, 7, 7; vedi Serv., *Aen.* 1, 446: *erant autem templa, in quibus auspicato et publice res administrarentur et senatus haberi posset*). In quei casi gli auguri procedevano all'*inauguratio*, ma non c'era la *consecratio* (e la *dedicatio*), fatta dai pontefici.

[5] Per gli Etruschi, certi templi dovevano essere posti fuori delle mura. Lo afferma esplicitamente Vitruvio, che riferisce agli aruspici la dottrina secondo la quale i templi di Venere, Marte, Vulcano dovevano essere all'esterno della città (1, 7, 1: *Etruscis haruspicibus disciplinarum scripturis ita est dedicatum, extra murum Veneris, Volcanis, Martis fana* [...] *conlocari*).

e ne delimitava accuramente il perimetro, facendone dei *templa* nel senso proprio, fatti sul modello dei *templa in caelo*, quadrati o rettangolari, tracciati nel cielo dal bastone dell'augure per l'osservazione dei segni celesti.[1] Ma poi intervenivano operazioni specifiche, che non avrebbero avuto senso per il muro o per il *pomerium*, e che erano affidate a un personale diverso, sacerdotale: i pontefici. Questi specialisti della religione procedevano alla consacrazione, che collocava definitivamente la suddetta parte dello spazio della città nella sfera del sacro.[2] Si vede chiaramente la diversità dello statuto di tali parti dello spazio intrapomeriale rispetto alla condizione normale del resto del territorio della città. Mentre la delimitazione del *pomerium* porta a rendere profano, cioè adattato all'attività umana, il suolo della città, il trattamento particolare dei *templa* ridà loro un carattere sacro, ne ristabilisce la sacralità, che era esistita allo stadio iniziale della *Wildnis*, prima della fondazione della città. Ma adesso lo fa in un modo organizzato, controllato dalle autorità. Siamo ben lontani dal caos primitivo: si tratta di dei precisi, ai quali questi spazi sono dedicati, avendo ogni tempio il suo dio titolare. E gli dei sono per così dire circoscritti nei confini di questi spazi: non c'è più il rischio di incontrarli ovunque nella città, di apparizioni improvvise come quelle che soleva fare il dio Fauno nel mondo selvaggio. L'esistenza dei templi è la necessaria conseguenza della desacralizzazione del suolo della città, all'interno delle mura: l'uomo ha bisogno di mantenere rapporti con il divino. Ma adesso lo fa in un modo regolato, su certi spazi e con divinità specifiche e, si può aggiungere, tramite riti ben codificati.

Si vede perciò che la fondazione della città ha fatto sorgere sulla superficie del mondo uno spazio di tipo nuovo, diverso da quello che esisteva prima. Lo stesso si può dire sul piano temporale. L'apparizione della città ha segnato una rottura anche nel tempo. Con essa nasce una nuova era, comincia un nuovo periodo della storia. I Romani contavano gli anni *ab Vrbe condita*, e, facendo così, seguivano la vecchia tradizione etrusca. Tra le poche cose che conosciamo abbastanza precisamente sulle credenze etrusche, c'è la dottrina dei secoli, cioè la rappresentazione ciclica del tempo, che considerava che esso non si sviluppava in un modo lineare, continuo, senza rotture, ma con periodi distinti, che, se si deve prestare fede, come crediamo, su questo punto alle acute analisi fatte da studiosi come F. Coarelli, partendo dalla decorazione pittorica della tomba François,[3] o M. Sordi, in base allo studio della tradizione sulla presa di Veio alla fine di un 'grande anno' della storia di Roma,[4] si riproducevano ad ogni ritorno del ciclo – almeno prima che il tempo affidato dal destino fosse pienamente compiuto. Ma anche la nota dottrina dei secoli si fonda sull'esistenza della città e la sua importanza nella percezione del mondo: come chiarisce il passo di Censorino che è la nostra fonte principale,[5] ogni città ha la sua storia secolare, che parte dalla data della fondazione, e ha il suo destino, con il numero di *saecula* che è stato concesso dalle potenze maestre del *fatum*.

[1] Sul fatto che la città inaugurata non deve essere considerata come un *templum*, A. MAGDELAIN, *L'inauguration de l'Urbs et l'imperium*, cit. (p. 123, nota 5), p. 23.

[2] SERV., *Aen.* 1, 446: *antiqui qui enim aedes sacras ita templa faciebant ut prius per augures locus liberaretur effareturque, tum demum a pontificibus consecraretur ac post ibidem sacra edicerentur.*

[3] F. COARELLI, *Le pitture della tomba François a Vulci, una proposta di lettura*, «DialArch», III, 2, pp. 43-69 (= *Revixit ars*, Roma, 1996, pp. 138-178).

[4] M. SORDI, *I rapporti romano-ceriti e l'origine della* civitas sine suffragio, Roma, 1960, pp. 177-182; EADEM, *Virgilio e la storia romana del IV secolo*, «Athenaeum», XLII, 1964, pp. 80-100; EADEM, *L'idea di crisi e di rinnovamento nella concezione etrusco-italica delle storia*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* I 2, New York-Berlin, 1972, pp. 781-793, EADEM, *Storiografia e cultura etrusca nell'Impero romano*, in *Secondo Congresso Internagionale Etrusco. Atti*, Roma, 1989, pp. 41-51.

[5] CENS. 17, 5: *in unaquaque ciuitate quae sint naturalia saecula rituales libri uidentur docere, in quis scriptum esse fertur initia sic poni saeculorum. Quo die urbes atque ciuitates constituerentur, de his qui eo die nati essent eum, qui diutissime uixisset, die mortis suae primi saeculi modulum finire.* Vedi per i dati A. J. PFIFFIG, *Religio etrusca*, Graz, 1975, pp. 159-162.

Non abbiamo bisogno di soffermarci molto sulla questione della forma della città. Ovviamente, ogni città etrusca della dodecapoli – come Roma – aveva una lunga storia dietro di sé, che affondava le sue radici in una lontana preistoria. Sono le condizioni geografiche e storiche, sempre diverse, che ne hanno condizionato la forma. Soltanto nelle fondazioni coloniali, come nell'esempio classico di Marzabotto, era possibile avere una forma regolare. Persino nel caso delle fondazioni di colonie, non si deve attribuire un inflessibile rigore ai principi teorici. I testi degli *Agrimensores* – di età romana, ma per i quali l'origine etrusca della dottrina viene spesso ribadita – attestano un pragmatismo che sapeva adattarsi alle necessità della topografia e della storia locali.[1] Di più, il che è di maggiore interesse per noi, la teoria stessa non aveva previsto una qualunque forma ideale, e non si deve pensare che la città fondata ritualmente dovesse avere una forma quadrangolare, secondo il modello del *templum* celeste che l'augure tracciava per l'osservazione degli uccelli: abbiamo già ricordato che la città non deve essere considerata come un *templum*. Certo la forma quadrangolare pare più naturale, e sembra appoggiarsi non soltanto su esempi di fondazioni coloniali reali, ma anche, per Roma, sul concetto di *Roma quadrata*. Ma non è necessario ricordare quali difficili problemi pone la questione della *Roma quadrata*, che designava un monumento di forma quadrangolare posto sul Palatino, e non soltanto la città primitiva sulla quale Romolo avrebbe regnato.[2] E, nel caso di Roma, oltre alla dottrina che voleva che il *conditor* avesse dato alla sua fondazione la forma di un quadrato, trasmessaci da Dionigi di Alicarnasso,[3] ne esisteva un'altra, che le dava una forma circolare: è quella seguita da Plutarco nella *Vita di Romolo*.[4] Veniva generalizzata da Isidoro, che ne fa un principio universale, riferendosi all'accostamento etimologico, fatto da Varrone, tra *urbs* e *orbis*.[5]

Ma se la forma data alla città fondata ritualmente, e dunque alla sua cinta muraria, non appare fondamentale, rimane importante la questione del suo inserimento nello spazio.

Questo si fa – almeno in teoria, dato che le realtà pratiche possono essere diverse – attraverso l'esistenza di due assi principali, quello del *cardo* e quello del *decumanus*.

Anche qui i nomi sono latini, ma il principio è d'origine etrusca: Frontino li riferisce esplicitamente agli aruspici[6] e si può ricordare che il nome dello strumento che permette ai gromatici di realizzare l'orientamento della città e del suo territorio, la *groma*, è arrivato in latino tramite l'etrusco, che ha alterato secondo la fonetica della propria lingua il greco γνώμων.[7] Questi due assi non riguardano soltanto la città stessa, bensì l'intero *ager*:

[1] *Agrimensores* 181 Lachmann: *itaque, si loci natura permittit, rationem seruare debebimus; sin autem, proximum rationi.* Per l'origine etrusca della dottrina, p.es. FRONTINUS, p. 27: *limitum prima origo, sicut Varro descripsit, a disciplina Etrusca.*

[2] Non possiamo trattare qui questa difficile questione, per la quale possiamo rimandare alla chiara presentazione di A. CARANDINI, in *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*, cit. (p. 121, nota 5), pp. 119-131, in part. pp. 128-129. Vedi anche A. GRANDAZZI, *La* Roma quadrata: *mythe ou réalité*, «MEFRA», CV, 1993, pp. 493-545. Per la *Roma quadrata* come monumento, il passo fondamentale è Festo, 310 L: *in Palatio ante templum Apollinis quia saxo minitus est initio in speciem quadratam,* [...] *ubi reposita sunt quae solent boni ominis gratia in urbe condenda adhiberi.*

[3] DION. HAL., *ant.* 1, 88, 2: καλέσας ἅπαντας εἰς τὸν ἀποδειχθέντα τόπον, περιγράφει τετράγωνον σχῆμα τῷ λόφῳ, βοὸς ἄρρενος ἅμα θηλείᾳ ζευχθέντος ὑπ' ἄροτρον ἑλκύσας αὔλακα διενῆκε τὴν μέλλουσαν ὑποδέξασθαι τὸ τεῖχος. Cfr. l'espressione poco chiara *ad aequilibrium posita* che utilizza Solino, riferendosi a Varrone (1, 17: *ut adfirmat Varro, diligentissimus auctor, Romam condidit Romulus* [...] *dictaque primum est Roma quadrata, quod ad aequilibrium foret posita*).

[4] PLUT., *Rom.* 11, 2 (dopo lo scavo del *mundus*): εἶθ' ὥσπερ κύκλον κέντρῳ περιέγραψαν τὴν πόλιν.

[5] ISID., *etym.* 15, 2, 3: *urbs uocata ab orbe, quod antiquae ciuitates in orbes fiebant.* Cfr. VARRO, *ling. Lat.* 5, 143 (dopo avere parlato del *sulcus primigenius*): *post ea qui fiebat orbis urbis principium.*

[6] FRONTINUS, p. 27: *quod aruspices orbem terrarum in duas partes diuiserunt, dextram appellauerunt quae septentrioni subiaceret, sinistram quae ad meridianum terrae esset, ab oriente ad occasum* [...] *Aruspices altera linea ad septentrionem a meridiano diuiserunt terram, et a media ultra antica, citra postica nominauerunt. Ab hoc fundamento maiores nostri in agrorum mensura uidentur constituisse rationem. Primo duo limites duxerunt; unum ab oriente in occasum quem uocauerunt decimanum; alterum a meridiano ad septentrionem, quem uocauerunt cardinem.*

[7] C. DE SIMONE, *Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen*, Wiesbaden, 1968-1970, I, pp. 136-137.

gli *Agrimensores* precisano che strutturano il territorio al di là delle sue mura.[1] Hanno dunque un significato più ampio del semplice ordinamento degli spazi all'interno della cinta muraria e determinano la strutturazione della terra fuori della parte di essa nella quale il rito di fondazione ha fatto sorgere un nuovo tipo di spazio. Ma tale valore, si può dire universale del *cardo* e del *decumanus*, viene dal fatto che non sono nient'altro che la proiezione sulla superficie della terra degli assi secondo i quali si regola l'andamento degli astri nel cielo e viene organizzata la terra sulla quale viviamo. Un passo di Frontino ci dice che gli aruspici mettevano in rapporto gli assi della città, il *cardo* e il *decumanus*, con il modo nel quale dividevano la volta celeste, con due assi nord-sud e est-ovest – e secondo il quale erano distribuite le stesse dimore delle divinità nel cielo, secondo la dottrina delle *deorum sedes*.[2]

Questo significa che la fondazione di una città aveva un valore che andava ben oltre la sua mera esistenza materiale: interessava l'intero ordine cosmico, aveva un significato demiurgico, aveva posto un nuovo ordine su una terra concepita come indistinta, nello stato del caos iniziale prima della sua nascita.

Questo valore religioso della fondazione della città e particolarmente dell'inserimento dei suoi assi principali nell'ordine generale dell'universo mostrano come l'ordinamento regolare di una città come quello che vediamo realizzato in una fondazione coloniale come Marzabotto, è profondamente radicato nella percezione religiosa che gli Etruschi avevano del mondo e li caratterizzavano, secondo la ben nota formula di Livio, in quanto *gens ante alias magis dedita religionibus*.[3] Su questo punto possiamo pienamente aderire alla posizione espressa da un buon conoscitore della realtà della città padana, come G. Sassatelli.[4] Ma questo senso, propriamente etrusco, della planimetria regolare che vediamo messa in atto in tale caso non deve pertanto fare escludere l'idea di una influenza greca nella sua realizzazione concreta: le più antiche città etrusche non avevano certo una tale strutturazione, e una orientazione rigorosa era possibile soltanto in città nuove come Marzabotto o Spina, per le quali la scoperta di cippi gromatici, come il *decussis* trovato all'incrocio principale degli assi nord-sud di Marzabotto,[5] mostra che fu effettivamente messa in atto. Ma non dobbiamo sottovalutare, accanto ai principi teorici, il peso delle realtà concrete. Perciò non c'è da stupirsi se questi principi, il cui senso teorico appare chiaro, non si applicano, per lo più, ai casi reali.

Non si dovrebbe neanche dare a questi schemi teorici un valore assoluto. Sarebbe pericoloso rappresentarsi l'*Etrusca disciplina*, in questo caso come in altri, come una dottrina rigorosamente fissa e universalmente accettata. Occorre fare i conti con una sensibile variabilità, secondo i luoghi e i tempi. Sul punto che trattiamo qui, ne abbiamo un buon

[1] *Agrimensores* 180 Lachmann (a proposito di Admedera in Africa, presa come modello): *decimanus maximus et kardo a ciuitate oriuntur et per quattuor portas in morem castrorum ut uiae amplissimae limitibus diriguntur. Haec est constituendorum limitum ratio pulcherrima: nam colonia omnes quattuor perticae regiones continet et est colentibus uicina undique, incolis quoque iter ad forum ex omni parte aequale, sic et in castris groma ponitur in tetrantem, qua uelut ad forum conueniatur*; 178: *quibusdam coloniis kardo maximus et decimanus non longe a ciuitate oriuntur. Nam in proximo esse debent, immo, si fieri potest, in ipsa colonia inchoari; sed cum uetusta municipia in ius coloniae transferuntur, stantibus iam muris et ceteris moenibus limites primos nisi a foris accipere non possunt.*

[2] Vedi FRONTINUS, p. 27, cit. (p. 128, nota 6). Sulla ripartizione delle dimore degli dei nel cielo, secondo il fegato di Piacenza e Marziano Capella (1, 45-60), vedi p.es. A. J. PFIFFIG, *op. cit.* (p. 127, nota 5), pp. 121-127, e soprattutto A. MAGGIANI, *Qualche osservazione sul fegato di Piacenza*, «StEtr», L, 1982, pp. 53-88.

[3] LIV. 5, 1, 6.

[4] G. SASSATELLI, *Culti e riti in Etruria padana*, in Anathema. *Regime delle offerte e vita dei santuari nel Mediterraneo antico* (= «Scienze dell'Antichità», III-IV, 1989-1990), pp. 599-617.

[5] Per Marzabotto, G. SASSATELLI, *art. cit.* (nota precedente), p. 610; per Spina, F. BERTI, *Spina, l'abitato arcaico*, in *La formazione della città in Etruria-Romagna*, Catalogo della mostra, Bologna, 1987, p. 182; S. PATITUCCI-UGGERI, G. UGGERI, *La topografia della città*, in *Spina. Storia di una città tra Greci e Etruschi*, Catalogo della mostra, Ferrara, 1993, pp. 21-31.

esempio con la questione delle porte. Un «famoso passo di Servio», come lo chiamava R. Bloch, sosteneva che per gli Etruschi una città ritenuta giusta, cioè fondata secondo le regole, aveva tre porte, come aveva tre vie principali e anche tre templi, dedicati alle tre divinità della triade capitolina[1] – certo romana, ma ritenuta d'origine etrusca.[2] Invece altri passi, che si possono ritenere anche essi fondati su idee originariamente etrusche, presentano la città ideale come munita di quattro porte.[3] Ma tale diversità si fonda su presupposti teorici diversi, e altrettanto spiegabili nell'ambito delle credenze etrusche. Lo schema a quattro porte è una conseguenza diretta della rappresentazione della città come articolata secondo gli assi del mondo e legata all'ordine generale del cosmo. Invece, come fu ben visto del Bloch, e prima di lui da A. Grenier,[4] l'idea di attribuire soltanto tre porte alla città si spiega con la particolare collocazione che gli Etruschi davano, nella loro rappresentazione del mondo, alle dimore degli dei, che stavano nel nord.[5] Questo impediva che ci fosse una via andando verso nord, come ce n'erano che andavano verso est, sud e ovest, e che ci fosse una porta aperta in tale direzione. A nord doveva invece (almeno in teoria!) sorgere l'acropoli della città, sulla quale un passo di Vitruvio, da riferire a dottrina etrusca, collocava i tre dei della triade capitolina:[6] posti in quel *excelsissimo loco*, dal quale potevano vedere tutta la cinta muraria, e proteggere nel modo migliore la città. Ma non c'era nessun accesso alla città da questa parte, tanto più che l'acropoli, come è stato giustamente sottolineato dal Magdelain per il Campidoglio a Roma, era all'esterno della zona pomeriale.[7] La dottrina poteva dunque prevedere situazioni diverse: è chiaro che siamo di fronte a schemi teorici, che non potevano riscontrarsi nella realtà concreta se non in casi eccezionali come quelli di fondazioni coloniali.[8]

Ci soffermeremo su un ultimo punto, che consente di percepire quale era la concezione religiosa, per gli Etruschi, della città come fondata all'interno della sua cinta muraria: la questione del *mundus*, anch'essa molto discussa. Ma, se ci sono molti punti che suscitano dibattiti,[9] ce n'è almeno uno sul quale tutti gli studiosi sembrano essere d'accordo: l'origine

[1] SERV., *Aen.* 1, 422: *prudentes Etruscae disciplinae aiunt apud conditores Etruscarum urbium non putatas iustas urbes in quibus non tres portae essent dedicatae et tot uiae et tot templa, Iouis, Iunonis, Mineruae.* Vedi al proposito R. BLOCH, *Urbanisme et religion chez les Étrusques: explication d'un passage fameux de Servius*, in *Studi sulla città antica*, Atti del Convegno di studi sulla città etrusca e italica preromana (Bologna-Marzabotto-Ferrara-Comacchio, 1966), Bologna, 1970, pp. 11-17.

[2] Sulla discussa questione delle triadi etrusche, vedi il classico articolo di L. BANTI, *Il culto del cosiddetto 'tempio di Apollo' a Veii e il problema delle triadi etrusco-italiche*, «StEtr», XVII, 1943, pp. 187-209. Nel periodo tardo al quale rimandano le nostre fonti sull'*Etrusca disciplina*, non ci si deve meravigliare se elementi romani sono confluiti nella dottrina etrusca.

[3] *Agrimensores* 180 Lachmann, cit. (p. 129, nota 1). Si noterà che, anche nel caso del Palatino, esistevano due dottrine: secondo l'una, il colle sul quale sorgeva la Roma primitiva aveva tre porte (VARR., *ling. Lat.* 5, 165), secondo l'altra, quattro (PLIN., *nat.* 3, 66: *Vrbem tris portas habentem Romulus reliquit aut, ut plurimas tradentibus credamus, IIII*).

[4] Vedi A. GRENIER, *Les religions étrusque et romaine*, Paris, 1948 (coll. «Mana»), p. 23.

[5] FEST. 474 L (da Varrone): *a deorum sede, cum in meridiem spectes, ad sinistram sunt partes mundi exorientes, ad dexteram occidentes, factum, arbitror, ut sinistra meliora auspicia quam dextera esse existimentur.* Sull'orientamento degli auspici e le diverse posizioni attestate per i Romani e gli Etruschi, vedi F. GUILLAUMONT, *Laeua prospera: remarques sur la droite et la gauche dans la divination romaine*, in *D'Héraklès à Poséidon, mythologie et protohistoire*, a cura di R. Bloch, Genève-Paris, 1985, pp. 159-177.

[6] VITR. 1, 7, 1: *aedibus uero sacris, quorum deorum maxime in tutela ciuitas uidetur esse, et Ioui et Iunoni et Mineruae, in excelsissimo loco, unde moenium maxima pars conspiciatur, areae distribuantur.* In questo passo, il riferimento all'*Etrusca disciplina* è esplicito a proposito della collocazione dei tempi di Venere, Vulcano, Marte fuori delle mura.

[7] A. MAGDELAIN, *L'*auguraculum *de l'Arx à Rome*, cit. (p. 123, nota 5).

[8] Non è impossibile che tali schemi teorici fossero realizzati al livello di pratiche rituali, come lo vediamo nel caso di Gubbio. La città umbra era ovviamente munita di più di tre porte, ma il rituale che conosciamo dalle tavole prevedeva cerimonie soltanto accanto a tre di esse, le porte Trebulana, Tesenaca, Veia.

[9] Nella vastissima bibliografia, possiamo citare i recenti contributi di C. DOGNINI, Mundus, *Etruria e Oriente in un'istituzione romana*, Martina Franca, 2001; e C. DEROUX, *Le* mundus, *images modernes*, in *Images d'origines, origines d'une image. Hommages à Jacques Poucet*, a cura di P.-A. Deproost e A. Meurant, Louvain-la-Neuve, 2004, pp. 55-80, dove si troverà la bibliografia essenziale.

etrusca del nome.[1] Ora, se il *mundus* deve essere posto in relazione con la fondazione della città, come crediamo che sia giusto fare,[2] è chiaro che occupa il posto centrale rispetto alla periferia rappresentata dalla linea pomeriale e dal muro che stava un po' davanti – qualunque sia la forma, circolare o quadrata, che si sia voluto dare ad essa. Plutarco, che si sofferma particolarmente su questo aspetto del rito di fondazione,[3] lo definisce chiaramente come il centro (per lui posto sul Comizio) attorno al quale il *primigenius sulcus* viene tracciato: ὥσπερ κύκλον κέντρῳ περιέγραψαν τὴν πόλιν.

Così il *mundus* viene costituito come punto centrale della città che sta per essere fondata. Ma tale centralità non vale soltanto per essa: abbiamo visto che la città, con il suo orientamento secondo gli assi nord-sud e est-ovest, si inserisce nel quadro d'insieme dell'universo, lo riproduce in se stessa e l'impone anche al suo intero territorio. Introduce dunque un ordine nel mondo, che, prima della sua nascita, poteva apparire un caos. Ma la messa in ordine, che si esprime attraverso la determinazione degli assi del *cardo* e del *decumanus*, soppone che tutto questo sia centrato su un punto preciso, all'intersezione di questi assi: sarà il *mundus*, centro della città[4] – che ha anche la funzione di diventare il centro dell'intero mondo, ora organizzato attorno alla città.

Il *mundus* funge ormai da centro del mondo, e non c'è bisogno di ricordare l'importanza di quel concetto sul piano storico-religioso.[5] Nel caso del *mundus* di Roma, tale valore è reso ancora più sensibile dal fatto che si mescola con un altro concetto religioso essenziale per la percezione dell'universo: quello di ombelico del mondo, *umbilicus mundi*. Secondo la felice intuizione di F. Coarelli, a Roma il *mundus* sembra confondersi con l'*umbilicus Vrbis Romae*:[6] ritroviamo così una idea diffusa in culture tanto diverse come quelle della Grecia – con l'*omphalos* di Delfi –, l'Italia – Reate era considerata, secondo Varrone, come *umbilicus Italiae*[7] –, ma anche del Tibet o dell'Isola di Pasqua, che tutti conoscevano come luogo designato come ombelico del mondo, come dunque il suo punto centrale, rispetto al quale tutto veniva ordinato.[8]

[1] Su questo punto, possiamo rimandare a G. Breyer, *Etruskisches Sprachgut im Lateinischen*, Leuven, 1993, pp. 364-367.

[2] Una parte degli autori però, sulla scia di Stefan Weinstock (*Mundus patet*, «RM», XLV, 1930, pp. 11-23), ha preferito pensare che la funzione rituale del *mundus*, nelle occorrenze del *mundus patet* o nei suoi aspetti divinatori rispetto al futuro raccolto, non era compatibile con la tradizione che lo poneva in relazione con la fondazione. Ma il centro della città che costituisce il *mundus*, dopo essere stato stabilito nel rituale di fondazione, può benissimo essere stato utilizzato per altri riti, correlati con il suo valore di punto centrale della città.

[3] Plut., *Rom.* 11, 2. L'autore greco insiste sul getto delle primizie (e della terra delle loro patrie, che è un evidente rito di sinecismo, che poteva avere senso in casi reali come quelli di fondazioni di colonie), fatto dai futuri abitanti della città. Tale rito viene evocato anche da Ovidio (*fast.* 4, 821-824: *fossa fit ad solidum, fruges iaciuntur in ima / et de uicino terra petitur solo. / Fossa repletur humo, plenaeque imponitur ara. / Et nouus accenso fungitur igne focus*), ma per la fossa di fondazione, che lui non nomina *mundus*, e che colloca sul Palatino – laddove la maggior parte della tradizione poneva la città romulea –, e viene evocato da Festo, a proposito della *Roma quadrata* (310 L: *ubi reposita sunt quae olent boni ominis gratia in urbe condenda adhiberi*). Non è necessario per noi soffermarci sulla questione del raddoppiamento del *mundus*, sul Foro e sul Palatino, e sul suo rapporto con la questione della *Roma quadrata*. L'unica cosa importante per il nostro discorso è la funzione di punto centrale del *mundus* rispetto alla città fondata, che rimane chiara qualunque ne sia l'ubicazione.

[4] Presentiamo qui uno schema che può rimanere teorico e non corrispondere alla realtà dei dati concreti. Se il *mundus* romano, al centro del Foro (ma esisteva anche la tradizione sul *mundus* del Palatino), corrisponde bene a tale definizione, conosciamo anche casi nei quali il *mundus* sorgeva sull'acropoli, dunque fuori della città stessa: abbiamo tale disposizione sia a Marzabotto (vedi bibl. cit. sopra, p. 122, nota 3), sia a Cosa (P. Brocato, in *Roma, Romolo, Remo e la fondazione della città*, cit. a p. 119, nota 5, p. 271).

[5] Vedi p.es. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1970, pp. 310-322.

[6] Vedi F. Coarelli, Ara Saturni, mundus, senaculum. *La parte occidentale del Foro in età arcaica*, «DialArch», IX-X, 1976-1977, pp. 346-377; Idem, *Il Foro Romano, periodo arcaico*, Roma, 1983, pp. 199-226; *Lexicon Topographicum Vrbis Romae*, 3, Roma, 1996, s.v. *mundus*, pp. 288-289; 5, Roma, 1999, s.v. *umbilicus Romae*, pp. 95-96.

[7] Plin., *nat.* 3, 17 (12), 109, che cita Varrone. Abbiamo studiato questo aspetto della zona reatina, con il lago sacro di Cutiliae, in D. Briquel, *La zona reatina centro dell'Italia, una visione dell'Italia alternativa a quella romana*, in *La via Salaria*, a cura di E. Catani e G. Paci, Roma, 1999, pp. 79-89.

[8] Sul concetto di *umbilicus mundi*, M. Eliade, *op. cit.* (nota 5), pp. 200-201.

Ma l'importanza del *mundus* non è solo da intendere sul piano geografico, cioè orizzontalmente, rispetto alla superficie della terra sulla quale la nuova città è in rapporto con gli altri uomini. Il *mundus* ha anche una dimensione verticale, messa in evidenza sia dalla sua forma, sia dai riti ad esso connessi. Si tratta di una fossa scavata nel suolo. Appare evidente il suo rapporto con la terra e le sue forze: il *mundus* mette la città in relazione con gli esseri sovrannaturali che vivono nella terra, quelli legati alle sue potenzialità agrarie, ma anche quelli legati agli Inferi. Si conosce il rito del *mundus patet*, e le occorrenze calendariali che permettevano, tre volte l'anno, alle anime dei defunti, i *Manes*, di salire fino al mondo dei vivi.[1] Perciò Festo lo considerava «come consacrato ai *Di Manes*», almeno nella sua parte inferiore.[2] Ma l'aspetto infernale del *mundus* non è il solo da prendere in considerazione:[3] il suo legame con la terra gli conferiva una funzione agraria, già presopposta dal getto delle primizie nel rito di fondazione. Anche dopo, continuava a mettere la città in rapporto con le divinità dalle quali dipendeva la fecondità della terra. Ogni anno un giovane scendeva nel pozzo per dare indicazioni sul raccolto.[4] D'altra parte, il *mundus* aveva una relazione anche con il cielo, ben sottolineata da F. Coarelli:[5] il lemma di Festo insiste sul fatto che deve il suo nome al *mundus* che è sopra di noi, il cielo, e che la sua forma, per la parte superiore, rotonda, assomigliava alla volta celeste.[6]

Il *mundus* non era soltanto legato alle divinità infere, quelle della terra e degli Inferi; aveva anche un certo rapporto con il cielo, e dunque con gli dei che vi abitavano, gli *dei caelestes*. Consentiva così alla città, nel suo punto centrale, di stare in relazione con le due categorie di esseri divini che la religione romana – e probabilmente anche quella etrusca – distingueva, gli *dei caelestes* o *superi*, sopra di noi nel cielo, e gli *dei inferi*, che si nascondevano sotto di noi, nella terra, e presiedevano alle sue misteriose forze.

Stabilisce dunque un rapporto con l'intero mondo divino, nelle sue due parti, quella del cielo e quella della terra e degli inferi. Ha perciò un significato sul piano verticale e mette la città e i suoi abitanti in rapporto non soltanto con gli esseri simili a loro, che vivono sulla terra, ma anche quelli sovrannaturali, la cui vita si svolge in altri ambienti, inaccessibili all'uomo. Alla funzione orizzontale, spaziale, del *mundus* si aggiunge dunque una funzione verticale, che tiene conto dell'esistenza delle divinità che presiedono alla marcia del mondo, nel loro doppio aspetto di divinità celesti e di divinità ctonie e infernali. Il *mundus* era già un centro del mondo, una specie di *umbilicus mundi*. Possiamo riferirlo ad un altro concetto storico-religioso: è anche un *axis mundi*, che assume un ruolo rispetto al mondo divino.[7]

Se riflettiamo sul rituale di fondazione delle città, che conosciamo per Roma, ma che era unanimemente ritenuto di origine etrusca, la città murata non era per gli Etruschi una realtà soltanto materiale. Aveva un significato religioso, che nasceva dallo stesso rito, ancora prima della sua concretizzazione sul terreno. Questo senso religioso non era staccato

[1] MACR. 1, 16, 18 (da Varrone): *mundus cum patet, deorum tristium et inferum quasi ianua patet.*

[2] FEST. 144 L: *eius inferiorem partem ueluti consecratam Dis Manibus.*

[3] Una tradizione metteva il *mundus* in rapporto con i soli *dei inferi*, ma nel quadro di una distinzione tra i concetti di *ara*, *focus* e *mundus*, che pare artificiale (SERV., *Aen.* 3, 134: *quidam aras superiorum deorum uolunt esse, medioximorum, id est marinorum, focos, inferorum uero mundos*).

[4] *Schol. Bern.* VERG., *ecl.* 3, 104: *apud antiquos fuit altissimus puteus, in quem descendebat puer, quo cognosceret anni prouentus ad sacra celebranda, cuius putei orbis, id est summus circulus non amplius quam trium ulnarum mensuram habebat, cumque descendisset, sursum non ampliorem caeli partem, quam puteus habuit, poterat uidere.*

[5] F. COARELLI, *loc. cit.* (p. 131, nota 6).

[6] FEST. 144 L: *mundo nomen inpositum est ab eo qui supra nos est. Forma eius est (ut) ex his qui intrauere conoscere potui, adsimilis illae.* Il lessicografo, tramite la sua fonte, Verrio Flacco, appoggia la descrizione della parte interna del *mundus* sulle dichiarazioni dei *pueri* che ivi sono scesi per il rito descritto negli scolii di Berna.

[7] Vedi in proposito M. ELIADE, *op. cit.* (p. 131, nota 5), pp. 315-317. L'autore cita esplicitamente, p. 317, l'esempio del *mundus* romano.

dalle realtà oggettive della città, anzi ne teneva conto per non ostacolare la vita dei cittadini. Perciò, lungi dal fare della città un terreno sacro, cercava al contrario di separare le attività umane dal divino, confinandolo in certi settori rispetto al resto della città, nel quale le attività profane si potevano compiere senza rischio di interferenza con presenze sovrannaturali. Lo stesso bisogno si fa sentire per le mura: il confine religioso del *pomerium* è riportato dietro il muro, con un intervallo, affinché non ostacoli la difesa della città in caso di attacco da parte dei nemici.

Però, questo rito religioso dava il suo vero senso all'esistenza della città: la poneva, già dall'inizio, come un nuovo centro della terra, addirittura dell'intero cosmo, e organizzava attorno ad essa il rapporto tra l'uomo e i suoi dei. Sia sul piano spaziale, con il *pomerium* che correva dietro le mura, e con il *mundus* che ne occupava il centro, sia su quello temporale, con l'inizio di una nuova era, articolata secondo i *saecula* che erano concessi alla città, questa aveva introdotto una rottura nel mondo: di fronte al fondamentale fenomeno storico che è stato l'emergere della città, gli Etruschi ne avevano sentito la radicale novità e l'avevano espresso utilizzando i modi d'espressione che la loro religione forniva, specialmente ciò che appariva in essa più caratteristico, la scienza dei riti e della divinazione dell'*Etrusca disciplina*.