

Giovanni Alberto Cecconi

Come finisce un rituale pagano: la “Caterva” di Cesarea di Mauritania

[A stampa in *Forme di aggregazione nel mondo romano*, Atti del Convegno di Ischia (aprile 2006), a cura di E. Lo Cascio e G.D. Merola, Bari 2007, pp. 345-361 © dell'autore – Distribuito in formato digitale da “Reti Medievali”].

INDICE DEL VOLUME

Introduzione

di Elio Lo Cascio

SEZIONE I

AGGREGAZIONI E QUADRI ORGANIZZATIVI DELLA POPOLAZIONE URBANA E RURALE

Patrizia Arena, *Turba quae in foro litigat, spectat in theatris* (*Sen. Cons. ad Marc. II, 2*). *Osservazioni sull'utilizzo del sostantivo turba in Seneca, Tacito e Svetonio*

Patrizia Arena, *Il Circo Massimo come microcosmo dell'impero attraverso la ripartizione dei posti*

Cosimo Cascione, *Municipes e consensus*

Gianluca Soricelli, *Intramurani / extramurani*

Antonella De Carlo, *Pagi e pagani nella documentazione pompeiana*

Italo M. Iasiello, *Considerazioni su pagi e vici nelle comunità dell'Italia appenninica*

Elisabetta Todisco, *La glossa vicus di Festo e la giurisdizione delle aree rurali nell'Italia romana*

SEZIONE II

ARISTOCRAZIE E CETI DIRIGENTI CITTADINI

Gino Bandelli, *Le aristocrazie cisalpine di età repubblicana. I. Dalla guerra senonica (285-283 a.C.) alla guerra sociale (91-89 a.C.)*

Monica Chiabà, *Le aristocrazie cisalpine di età repubblicana. II. Dalla guerra sociale (91-89 a.C.) agli inizi del principato augusteo (27 a.C.)*

Aniello Parma, *Un'inedita iscrizione su mensa per il collegio degli Augustali di Liternum*

Giuseppe Camodeca, *Il primo frammento dei Fasti Teanenses (8-7 a.C.) e la colonia augustea di Teanum Sidicinum*

Natale Rampazzo, *La cooptatio nel patronato civico e nella costituzione dei senati periferici*

SEZIONE III

COLLEGIA, CONSORTIA E CLIENTELAE NEL MONDO ROMANO

Carla Masi Doria, *Per una ristampa dei collegia mommseniani*

Sergio Castagnetti, *I collegia della Campania*

Marcella Chelotti, *Le associazioni di artigiani, commercianti e artisti nella regio secunda augustea*

Giovanna Daniela Merola, *Una lex collegii marittima? A proposito di D. 14, 2, 9*

Dario Nappo, *Il ruolo dell'arabarchia nella fiscalità egiziana*

Cristina Serafino, *Familia e paganoi al Mons Claudianus*

Mario Pani, *Il modello dell'obbligazione sociale nel Commentariolum petitionis*

SEZIONE IV

SACERDOZI E COLLEGI SACERDOTALI

Barbara Scardigli, *L'imperatore-pontefice massimo e le Vestali*

Charalampos Tsochos, *Religion and Cults of Macedonia in Imperial Times*

Giovanni Alberto Cecconi, *Come finisce un rituale pagano: la caterva di Cesare di Mauretania*

Stefano Conti, *Il collegio dei pontefici sotto gli imperatori cristiani*

Conclusioni

Les formes d'agrégation dans le monde romain : diversité et spontanéité
di Michel Tarpin

Bibliografia

Edipuglia srl, via Dalmazia 22/b - 70127 Bari-S. Spirito
tel. 080. 5333056-5333057 (fax) - email: edipuglia@email.it - www.edipuglia.it

GIOVANNI ALBERTO CECCONI

COME FINISCE UN RITUALE PAGANO:
LA CATERVA DI CESAREA DI MAURITANIA*

Fra gli esempi di cerimoniali profani sopravvissuti in epoca post-teodosiana, non ha quasi per niente attirato l'attenzione dei commentatori, inclusi gli studiosi dell'Africa romana, una festa popolare attestata da Sant'Agostino per il secondo decennio del V secolo e preservata dalle autorità municipali nel calendario di Cesarea di Mauritania¹.

Oggi Cherchel(l) in Algeria (circa cinquanta miglia a ovest della capitale), nacque come emporio di fondazione punica non più tardi del VI secolo a.C., col nome di *Iol*². Vi si insediò precocemente il culto di Baal Hammon e per un certo periodo le istituzioni della città conobbero una sorta di doppia titolarità, non priva di

* Nella preparazione di questo lavoro ho ritenuto opportuno rivolgermi a colleghi e amici italiani e non, competenti in campi diversi, per ascoltare uno spettro di opinioni ampio e ricevere una varietà di sollecitazioni su un soggetto tanto interessante quanto infido. Indicazioni di vario genere mi hanno fornito: Giovanni Casadio (Università di Salerno), Michael D. Coe (Professore Emerito, Yale University), Stefano Conti (Università di Siena), Gianluca Lastraioli (Docente al Conservatorio "A. Scontrino" di Trapani), Robert Thornton (University of Witwaterstrand), Chiara O. Tommasi (Università di Pisa). Un ringraziamento particolare voglio riservare a uno dei grandi maestri della antropologia contemporanea, il Professor Clifford Geertz (Emerito della Yale University), che mi ha dato, rispondendo con cortesia e sollecitudine a una mia e-mail, suggerimenti preziosi.

¹ Non sfugge il carattere ufficiale della festa a C. Lepelley, che lo nota nel quadro di una notizia municipale per il resto laconica su di essa: *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire*, II, Paris 1981, 519; su *Iol-Caesarea* ivi, 513-520.

² Il ritrovamento a Cherchel di una parte di statua in basalto nero con il cartiglio di Tuthmosi I ha fatto pensare che il luogo potesse avere conosciuto un insediamento egizio nel 1500 a.C. circa; sulle influenze egiziane più tarde, in parte spiegabili con la stretta consanguineità di Giuba II con i Tolemei, vd. Ph. Leveau, *Caesarea de Maurétanie, une ville romaine et ses campagnes*, Rome 1984, 106. Tracce della civiltà fenicio-punica nell'attuale Algeria costiera: S. Lancel, *Algérie*, in V. Krings (éd.), *La civilisation phénicienne et punique. Manuel de recherche*, Leiden-New York-London 1995, 786-795 (791-792 su *Iol*); su *Iol* colonia fenicia cfr. Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 10-13.

conflitti, fra principi locali e Cartagine³. Dopo fasi di dominio numida (masesili, massili)⁴, dal tardo II sec. a.C. divenne il principale centro del regno mauro filoromano di Bocco e dei suoi discendenti; la sua importanza crebbe in epoca augusteo-tiberiana, sotto Giuba II, quando assunse il nome di *Caesarea*⁵. Promossa *colonia* nel 40 d.C., la città fu il capoluogo amministrativo della provincia di *Mauritania Caesariensis* ancora dall'epoca diocleziana mantenendosi vitale sino all'età vandala⁶. Nonostante la forte romanizzazione⁷, elementi riconoscibilmente berberi affiorano durante tutto il corso della sua storia, lasciando tracce a livello di costumi sepolcrali, onomastica, religione; élites autoctone o fenice nordafricane furono in svariati casi integrate nella vita magistratuale della colonia⁸.

³ G. Camps, *Massinissa ou les débuts de l'histoire*, Alger 1961. Su Baal Hammon si veda la monografia di P. Xella, *Baal Hammon*, Roma 1991.

⁴ Una buona sintesi sulla storia dei regni berberi è F. Decret - M. Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'antiquité. Des origines au V^e siècle*, Paris 1981, 68-139. Necropoli databile III/I sec. a.C. con tombe non romane: Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 13, cfr. anche 111; per un'epoca più tarda, di II-III sec. d.C., sono riconosciute come di tradizione africana le tombe a cupola delle necropoli occidentali di Cherchel: Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 207-208.

⁵ Giuba II diede impulso alla romanizzazione (e ellenizzazione) architettonica e culturale della regione. D.W. Roller, *The world of Juba II and Kleopatra Selene: royal scholarship on Rome's African frontier*, New York 2003; C. Lepelley, *L'Afrique*, in C. Lepelley, *Rome et l'intégration de l'Empire, II. Approches regionales du Haut-Empire romain*, Paris 1998, 71-112, 105. Lavori di catalogazione e interpretazione sono stati dedicati a partire dal 1993 alle *Römischen Skulpturen von Caesarea Mauritaniae* da Christa Landwehr; sui mosaici vd. S. Ferdi, *Corpus des mosaïques de Cherchel*, Paris 2005.

⁶ Dunque ancora mezzo secolo dopo la ricostruzione successiva alla guerra con Firmo e con le popolazioni africane sue alleate: si veda Ammiano Marcellino 29, 5, 18, dove Cesarea è evocata quale *urbs opulenta quondam et nobilis*, all'interno del racconto delle devastazioni da essa subite ad opera di Firmo prima del 375; si rimpiange di non conoscere quanto lo stesso Ammiano aveva diffusamente detto sull'etnografia e le origini di Cesarea in un libro perduto (Amm. 29, 5, 18: *Cuius itidem originem in Africae situ digessimus plene*). In gen. S. Gsell, *Cherchel, antique Jol-Caesarea*, Alger 1952; Ph. Leveau, *Caesarea* cit.; Id., *Caesarea de Maurétanie, précisions, explications*, in *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, Brussels 1994, 204-219; T.W. Potter, *Towns in Late Antiquity: Jol Caesarea and Its Context*, Oxford 1995. Per l'entità della popolazione durante il principato, ordini di grandezza ritenuti attendibili dalla critica recente oscillano tra i 20 e i 30 mila abitanti. Cfr. T.W. Potter, *Towns* cit., 15-16 con ntt. 26-27. Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 25 ss.; 209-215, sulla continuità di vita in epoca tardoimperiale anche dopo il IV secolo; elementi archeologici a favore di una ripresa edilizia a inizio V secolo: T.W. Potter, *Towns* cit., 34-37.

⁷ Ph. Leveau, *Caesarea* cit., *passim*, p.es. 24; 202.

⁸ Userò il termine «berberi» soprattutto per riferirmi alle tribù autoctone dell'Africa del nord verso occidente e in particolare, dato l'argomento oggetto della presente ricerca, delle aree interne della Mauritania Cesariense. In gen. AA.VV., *Encyclopédie Berbère*, I, Aix-en-Provence 1984; G. Camps, *Les Berbères. Mémoires et identité*, Paris 1987; A. Luisi, *Popoli dell'Africa Mediterranea in età romana*, Roma 1994; M. Brett - E. Fentress, *The Berbers*, Oxford-Cambridge 1996. Di recente anche C.O. Tommasi, *La Iohannis corippea e la questione dei dii mauri*, in M. Marin - C. Moreeschini, *Africa Cristiana. Storia, religione, letteratura*, Brescia 2002, 269-301, 275 nt. 25; E. Fentress, *Romanizing the Berbers*, P&P, 190 (2006), 3-33. Sulla religione di Cesarea in gen. Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 101-107; 110-112; 203-206. Onomastica indigena: Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 166-170; cfr. 112-123.

Philippe Leveau, nella sua imponente monografia sulla capitale mauritana, ribadisce il contrasto tra città romana con il territorio circostante (con forte presenza di *villae* e uso di metodi agronomici romani anche da parte delle aristocrazie non romane) e il più distante retroterra agrario e di montagna indigeno, dove strutture economiche e organizzazione sociale e religiosa delle comunità avevano una natura profondamente diversa⁹.

Dal punto di vista religioso alcune testimonianze interessanti riguardano a Cesarea degli *Dii Maurici* (attestati con culto “ufficiale” e militare anche in zone più orientali dell’Africa romana e da identificare possibilmente con una serie di divinità o genii locali non romani di cui qui risparmio i nomi). Furono onorati nel principato da funzionari imperiali, uno dei quali fu anche *procurator ad curam gentium*, incarico che potrebbe avere avuto a che fare proprio con il culto di quelle divinità autenticamente africane: forse nel senso di un’opera di mediazione e di negoziazione degli aspetti rituali di matrice indigena o costruzione di forme sincretistiche¹⁰.

Fatto preliminarmente un breve punto sulla città, vengo nel merito al rito che vi si svolse e che costituisce il nucleo del mio contributo.

In modo del tutto inatteso, il lettore dell’opera agostiniana *de doctrina Christiana* (composta verso il 396 e completata trent’anni dopo)¹¹ incontra nel IV e ul-

⁹ La zona della Mauritania Cesariense controllata da Roma abbracciò sempre una stretta fascia a partire dal litorale verso sud, per alcune decine di chilometri. Questa era la frontiera con il mondo tribale mauro, la cui pressione e aggressività non fu mai del tutto placata. Nel più immediato retroterra di Cesarea, la vita arcaica delle tribù indigene non venne mai meno: C. Lepelley, *L’Afrique* cit., 110; Ph. Leveau, *Caesarea* cit., *passim*. Cfr. inoltre Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 487; 491, con menzione di molte tribù attestate dalle fonti letterarie nella zona di Cesarea.

¹⁰ *CIL* VIII 9327; *AE* 1920, 31; P.-A. Février, *Religion et domination dans l’Afrique romaine*, DHA, 2 (1976), 305-336; E. Fentress, *Dii Mauri and dii patrii*, *Latomus*, 37 (1978), 507-516; Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 106-107. Vd. inoltre la messa a punto di G. Camps, *Qui sont les Dii mauri?*, *AntAfr*, 26 (1990), 131-154; C.O. Tommasi, *Iohannis corippea* cit. sopra alla nt. 8. Per l’associazione tra dèi tradizionali e indigeni (*dii Ingirozoglezim*) vd. la brevissima suggestiva iscrizione (tuttavia contesto una località della Sitifense) *CIL* VIII 20627 = *ILS* 4490 = *AE* 1981, 919 = *AE* 2002, 1694, cfr. H. Pavis d’Escurac, *Nundinae et vie rurale dans l’Afrique du Nord romaine*, *BCTH*, 17b (1981), 251-260; *deus Midmanim* (siro-palestinese o forse preferibilmente mauro): *AE* 1951, 103, cfr. H. d’Escurac-Doisy, *Quelques inscriptions de Caesarea (Cherchel)*, *MEFRA*, 64 (1952), 87-110, 109; Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 107 nt. 94. È stata ristudiata di recente (C. Hamdoune, *Les points de ralliement des gentes*, *AntAfr*, 37 [2001], 157-166) un’iscrizione dove un governatore di provincia della Cesariense ottiene il patronato della tribù dei *Maccues* in via di romanizzazione: *AE* 1904, 150; *AE* 2001, 1715.

¹¹ Il *De doctrina christiana* è un saggio parentetico-didascalico, steso da Agostino, in parziale redazione, poco dopo l’assunzione dell’episcopato. L’opera è stata studiata in primo luogo da biblisti e storici dell’educazione antica per le indicazioni che ci offre sul rapporto fra insegnamento secolare, con particolare riferimento all’utilità delle regole retoriche, e formazione cristiana; vi si disserta sui segni e il loro significato letterale o metaforico, la traduzione e il problema della utilità della cultura tradizionale (segnatamente della retorica, per la quale è seguita la teoria ciceroniana: cfr. spec. P. Prestel, *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus in “de doctrina Christiana”*, Frankfurt am Main 1992; A. Primmer, *The Function of the genera dicendi in De doctrina christiana 4*, in AA.VV.,

timo libro un episodio “di vissuto” interessante. Agostino ricorda in 4, 53 come egli stesso ebbe modo di sperimentare l’efficacia della retorica cristianizzata, quando, giocando sul registro elevato, riuscì a suscitare enorme commozione e il ravvedimento della popolazione di Cesarea, producendo con grandi effetti psicagogici l’abbandono di una manifestazione radicata da tempo immemorabile nella vita pubblica della città:

«Per altro, se l’oratore riceve più forti e frequenti applausi, non si deve per questo credere che egli parli in stile elevato. Questo risultato l’ottengono anche le sottili finezze del genere semplice e gli abbellimenti del genere temperato: invece tante volte il genere elevato col suo peso comprime le grida d’applauso ma fa sgorgare le lacrime. Così, quando a Cesarea di Mauritania cercavo di distogliere la popolazione da una mischia tra cittadini, anzi più che tra cittadini, chiamata “caterva” – infatti in una certa ricorrenza dell’anno, secondo il rituale, non solo cittadini, ma anche parenti, fratelli, perfino padri e figli, divisi in due schiere, per svariati giorni di seguito combattevano tra loro avendo per armi le pietre e ognuno cercava di uccidere chi poteva –, parlai allora col tono più elevato, per quanto ne fui capace, per sradicare e scacciar via dai loro cuori e dalle loro abitudini, con la forza della parola, un male così crudele e inveterato; e allora ritenni di aver ottenuto qualche risultato non quando li sentii acclamare ma quando li vidi piangere: perché con le loro acclamazioni davano a vedere di imparare e trarre diletto, ma con le lacrime indicavano che erano stati convinti. Quando le vidi, ritenni, prima ancora che lo dimostrassero i fatti, che quella inumana usanza tramandata dai padri, dagli avi, e per lungo tempo dagli antenati, che come un nemico assediava, o meglio, possedeva i loro cuori, era stata vinta; e subito, posta fine al discorso, volsi i cuori e le bocche a rendere grazie a Dio. Sono ormai trascorsi circa otto anni e anche più, e con l’aiuto di Cristo lì non si è più provato a fare nulla di tal genere. E sono molte altre le esperienze dalle quali abbiamo appreso che la gente manifesta l’effetto che su di essa ha esercitato un discorso sapiente pronunciato in stile elevato non tanto con grida quanto con gemiti, talvolta anche con lacrime e infine col mutamento del modo di vita» [trad. it. di M. Simonetti, con mie lievi modifiche]¹².

De doctrina christiana, a *Classic of Western Culture*, London 1995, 68-86) come ausilio per l’esegesi e la predicazione. Per il completamento e la revisione delle parti precedenti cfr. *Retractationes*; edizioni e commenti recenti: D.W.H. Arnold - P. Bright, *De doctrina christiana*, London 1995; R.P.H. Green, *De Doctrina Christiana*, Oxford 1996; M. Moreau - I. Bouchet - G. Madec (éd.), *La doctrine chrétienne: de doctrina christiana*, Paris 1997 = BA 11/2; M. Simonetti (a cura di), *Sant’Agostino. L’istruzione cristiana*, Milano 2000²; cfr. M. Banniard, *op. cit.* qui sotto nt. 14.

¹² Aug. *De doct. chr.* 4, 53: *Non sane, si dicenti crebrius et vehementius acclametur, ideo granditer putandus est dicere; hoc enim et acumina submissi generis et ornamenta faciunt temperati. Grande autem genus plenumque pondere suo voces premit, sed lacrimas exprimit. Denique, cum apud Caesaream Mauretaniae populo dissuaderem pugnam civilem vel potius plus quam civilem,*

Agostino, ormai sessantaquattrenne, viaggiò in un fine di estate del 418 in Mauritania, a oltre 700 chilometri di strada dalla sua sede episcopale e a circa 1000 da Cartagine da cui pare si muovesse¹³. Lo accompagnarono alcuni colleghi per una missione che gli era stata richiesta da papa Zosimo. Le fonti alludono molto genericamente ai motivi di tale missione, con l'espressione di *ecclesiasticae necessitates*. Una volta in città, Agostino tenne altri sermoni oltre a quello alluso nel brano testé citato, ed ebbe occasione, il 20 settembre, di dibattere pubblicamente col vescovo donatista Emerito. A sentire Possidio, biografo di Agostino (*Vita Augustini* 14), la vittoria nel faccia a faccia garantì un rafforzamento politico della locale comunità cattolica: *ecclesiae Dei augmenta ac firmamenta provenerunt*. È evidente che la chiesa cattolica africana andava mettendo in atto un'offensiva nella regione (dove né Emerito né il suo collega e antagonista cattolico di Cesarea, Deuterius, si erano attivati per opporsi alla *Caterva*) ed è logico ritenere che essa non riguardasse solo affari interni alla cristianità, eventualmente anche alla comunità cattolica stessa, ma si ponesse come obiettivo anche l'oscuramento di superstizioni religiose e costumanze popolari non conformi alla morale cristiana¹⁴.

quam «catervam» vocabant – neque enim cives tantummodo, verum etiam propinqui, fratres, postremo parentes ac filii lapidibus inter se in duas partes divisi, per aliquot dies continuos, certo tempore anni sollempniter dimicabant et quisque, ut quemque poterat, occidebat – egi quidem granditer, quantum valui, ut tam crudele atque inveteratum malum de cordibus et moribus eorum pelleremque dicendo: non tamen egisse aliquid me putavi, cum eos audirem acclamantes sed cum flentes viderem. Acclamationibus quippe se doceri et delectari, flecti autem lacrimis indicabant. Quas ubi aspexi, immanem illam consuetudinem a patribus et avis longeque a maioribus traditam, quae pectora eorum hostiliter obsidebat, vel potius possidebat, victam, antequam re ipsa id ostenderent, credidi. Moxque sermone finito, ad agendas Deo gratias corda atque ora converti. Et ecce iam ferme octo vel amplius anni sunt, propitio Christo, ex quo illic nihil tale temptatum est. Sunt et alia multa experimenta, quibus didicimus homines, quid in eis fecerit sapientis granditas dictionis, non clamore potius quam gemitu, aliquando etiam lacrimis, postremo vitae mutatione monstrasse.

¹³ «Une fin d'été à Caesarea (Cherchell)», pagine del compianto S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris 1999, 493-497, ove il nostro episodio (considerato *en passant*) è definito la «mêlée» (494).

¹⁴ A Cesarea era convocato un sinodo provinciale: Aug. *Retract.* 2, 51; 78; cfr. inoltre *Ep.* 190, 1 (lettera sull'origine dell'anima); 193, 1 (lettera più breve della precedente ma pure a carattere dottrinario, evoca una *urgentia* che avrebbe costretto Agostino a spostarsi in Mauritania); 209, 8; Possid. *Vita Aug.* 14. Su questo spostamento di Agostino cfr. O. Perler, *Les voyages de Saint Augustin*, Paris 1969, 345-350, part. 349; cfr. G. Bonner, *Augustine's Visit to Caesarea in 418*, in C.W. Dugmore - Ch. Duggan, *Studies in Church History*, I, London 1964, 104-117: Agostino non era andato apposta – la ricerca del contenuto delle *ecclesiasticae necessitates* è al centro della disamina – a Cesarea per operare contro la *Caterva* che viene qui definita «the organised local brawl, hallowed by tradition though by nothing else, which came to resemble a miniature civil war» (104); M. Banniard, Viva voce. *Communication écrite et communication orale du IV^e au IX^e siècle en Occident latin*, Paris 1992, 91-92 (all'interno di un lungo capitolo dedicato al *de doctrina christiana*). Conservato è il *Sermo ad Caesariensis ecclesiae plebem* (CSEL 53, 167-178). Limitate essenzialmente alla scoperta di aree cimiteriali sono le tracce archeologiche del cristianesimo di Cesarea, epigrafi cristiane a parte. Cristianesimo a Cesarea: in breve T.W. Potter, *Towns* cit., 17 con bibliografia; 44; nella intera provincia di IV e V secolo: C. Lepelley, *Saint Léon le Grand et l'Eglise Maurétannienne: primauté romaine et autonomie africaine au V^e siècle* (versione rivista e accresciuta di quella pubblicata nel

Georg Wissowa accettava l'idea che la festa descritta dal vescovo di Ippona esprimesse un rituale guerresco collegato al culto di Marte: Wissowa parlava di «derartige Strassenkämpfe sakralen Ursprungs». Istituito un'evidente connessione logica, Wissowa inseriva un più ampio richiamo a un'antica e ben nota festività delle idi di ottobre – l'*October Equus* – che prevedeva una zuffa tra la popolazione di due quartieri di Roma, la via Sacra e la Suburra, per la conquista e quindi l'affissione a un edificio del loro quartiere di una testa mozzata di un cavallo da corsa precedentemente sacrificato dal *flamen Martialis*¹⁵. Wissowa, nella sua seconda edizione di *Religion und Kultus der Römer* (1912), citava un contributo del 1904 di Hermann Usener¹⁶ che sotto la parafrasi *Caterva* indagava sul significato di una serie di risse, di combattimenti più o meno solennemente ritualizzati e simulati, in ambito civico, nel mondo greco-romano arcaico e classico¹⁷. Nei vicoli dell'Urbe augustea si svolgevano combattimenti senza regole, uno spettacolo che il principe sembrava apprezzare molto. Svetonio definisce i combattenti *catervarii oppidani*¹⁸. La parola rara *catervarius* è spesso intesa come indicativa di gladiatori che combattevano in gruppo anziché per *paria*, un'accezione che discende da alcuni luoghi letterari che insistono sull'associazione fra *caterva/catervarii* e combattimenti gladiatorii o pugilistici¹⁹.

1967 nei Cahiers de Tunisie, 15 [1967], 189-204), in Id., *Aspects de l'Afrique romaine*, Bari 2001, 415-431; P.-A. Février, *Aux origines du christianisme en Maurétanie Césarienne*, MEFRA, 98 (1986), 767-809; cfr. anche Y. Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine (IV^e-VII^e siècle)*, Rome 2003, 512-516; 523-530 (ove però "Mauri" ha valenza estesa).

¹⁵ G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912², 144-145, spec. 145 nt. 2. Cfr. Fest. 190, 11.30 Lindsay; Pol. 12, 4b; Plut. *Quaest. Rom.* 97. La ricostruzione di J. Rüpke, *La religione dei Romani*, trad. it., Torino 2004, 118-120, prevede come aspetti tipici della cerimonia del 15 ottobre la partecipazione di altri quartieri e l'affissione della coda del cavallo catturato e ucciso.

¹⁶ H. Usener, *Heilige Handlung*, Archiv für Religionswissenschaft, 7 (1904), 281-313, spec. 297-313 (paragrafo intitolato *Caterva*); questo articolo a sua volta contiene rinvii alla prima edizione del 1902 di G. Wissowa, *Religion und Kultus* cit. Su Usener, R. Di Donato, *Usener n'habite plus ici: influenze tedesche negli studi francesi di storia comparata delle religioni antiche*, in Id., *Per un'antropologia storica del mondo antico*, Firenze 1990, 233-244.

¹⁷ Battaglie in onore di divinità: H. Usener, *Heilige Handlung* cit., 299 ss.; Paus. 3, 14, 8-10 (Sparta), cfr. Cic. *Tusc.* 5, 77. Livio 40, 6-7 (Macedonia, in onore di Xanthos), ricorda gli *Xandikà* di purificazione dell'esercito macedone separato in due schiere affrontate che dovevano fingere manovre di battaglia. Plut. *Alex.* 31, con riferimento alla vigilia della battaglia di Gaugamela tra Alessandro e Dario parla di una estemporanea divisione dell'esercito in due gruppi (per gioco macedoni e persiani) che si lasciano prendere dal gusto dello scontro fisico. A pagina 307 di H. Usener, *Heilige Handlung* cit., viene evocata anche una cerimonia antiochena, dove le varie componenti demiche della città inviavano un rappresentante per partecipare a quello che Usener, *ibid.*, chiama *Kampfspiel*.

¹⁸ Suet. *Div. Aug.* 45; cfr. Hor. *Ep.* 1, 1, 49.

¹⁹ Un frammento di Cecilio comico contiene il primo uso letterario di *caterva*: Cecil. v. 38 (Ribb.): (*est*) *haec caterva plane gladiatoria, cum suum sibi alius socius socium sauciat*; Suet. *Calig.* 18 (H. Usener, *Heilige Handlung* cit., spec. 297-298); cfr. *CIL* X 1074. A proposito di Marte e di rapporti con *munera gladiatoria* occorre segnalare Livio 28, 21 e specialmente Silio Italico 16,

Che il costume religioso e folclorico al quale si riferisce fosse passato in Africa come portato della colonizzazione e del dominio romani è assunto da Usener semplicemente con un richiamo proprio al passo agostiniano e al *caterva* registrato dal vescovo di Ippona come specifica denominazione della festa annuale. Usener notava la peculiarità del senso che al vocabolo viene attribuito da Agostino rispetto all'accezione banale di moltitudine, branco o nel gergo militare di soldatesca disordinata (una "legione" di barbari)²⁰. Non menzionava invece tre epitafi di area numida ove il termine di *C/catervarius* potrebbe costituire (se il suffisso *-arius* è un suffisso d'agente) un riferimento al ruolo svolto dai personaggi menzionati all'interno di altre "caterve" nordafricane²¹.

Del rito, la descrizione di Agostino non ci fornisce informazioni sugli aspetti formali (operatori, abbigliamento dei partecipanti, regole, se vi erano), organizzativi, topografici: anche conoscerne l'ubicazione sarebbe di estrema importanza²². I suoi contenuti sono distanti da quelli di celebrazioni romane connesse con il culto di Marte (*October Equus*, le più folcloriche e spontanee risse dei contradaiooli vicani dell'Urbe altoimperiale; questa associazione con Marte è peraltro ribadita anche dagli ultimi editori, Manlio Simonetti e Moreau-Bouchet-Madec)²³ e sono troppo genericamente assimilabili con altre pratiche simboliche legate alla religione pagana classica²⁴. Ci sono a questo punto alcuni elementi da considerare. Il culto di Marte, come quello gemello di Bellona, è quasi del tutto assente dalla vita religiosa di Cesarea²⁵, in contrasto con quanto si verifica per altri centri urbani collocati in

537 ss.; vd. En. Montanari, *Il mito degli Horatii e Curiatii*, Religioni e Civiltà, n.s. 1 (1972), 229-284, 245-248.

²⁰ H. Usener, *Heilige Handlung* cit., 298-299. Cfr. *ThLL*, s.v. *caterva*, 610 (i.q. *pugna*, con unico riferimento al luogo agostiniano). Per l'etimologia di *caterva* e le connessioni del vocabolo con altri ceppi linguistici vd. A. Walde - J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, I, Heidelberg 1938³, 181-182 (etimologia non gallica, nonostante Isid. 9, 3, 46); A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1959⁴, 105; L.R. Palmer, *La lingua latina*, trad. it. Torino 1977², 65 (termine da ricondurre al celtico della sfera semantica legata alla guerra o in alternativa a una forma latina nativa).

²¹ *Cirta*: *CIL* VIII 7413: un T. Iotelus *citirvarius* morto a 81 anni; *CIL* VIII 7414: C. Irius *cathruarius*, morto a 22 anni; *ILAlg* II 2731: un C. Iulius *Catervarius* - qui si tratta dunque di un elemento onomastico cognominale - da *Celtianis* (Kherba).

²² I confini territoriali della città erano ovviamente popolati da comunità indigene che potevano entrare in contatto con gli ambienti municipali, cfr. p.es. Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 148.

²³ M. Simonetti, *Sant'Agostino* cit., 570; M. Moreau - I. Bouchet - G. Madec (éd.), *Doctrine* cit., 408 nt. 185.

²⁴ È chiara l'anomalia, l'eccezionalità rispetto a altri riti classici e non, come è riscontrabile scorrendo i vari casi richiamati nel presente lavoro.

²⁵ Bellona: *AE* 1902, 12; statua di Marte: S. Gsell, *Cherchel* cit., nr. 174 (cit. da Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 105 nt. 78). Sono modeste anche le attestazioni relative al culto di Saturno africano: Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 106; 204-205. Maggiore spazio aveva il culto di *Liber Pater*, di cui si discutono i legami con *Shadrpa*: *CIL* VIII 21066; Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 103 con nt. 72; M. Le Glay, *Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne*, in F. Dunand - P. Lévêque (éd.), *Les syncrétismes dans*

zone della Mauritania ma più a est, per esempio *Sitifis*. La *Caterva*, per come è nota all'interprete odierno, aveva un carattere non ben formalizzato (anche se il *sollemniter* potrebbe denotare un'apparecchiatura scenografica); soprattutto la violenza del rituale risulta tanto più scioccante per la nostra sensibilità nell'affermazione di Agostino sulla presenza di stretti consanguinei, affermazione spiegabile senza dubbio perché essi stavano dall'una e dall'altra parte della barricata, confusi. Non sembra fossero previste né simulazioni di manovre o di scontri bellici né capri espiatori né scelte di sostituti sacrificali che – nel nostro caso – simboleggiassero le anime della città all'interno di una pratica esplicitamente dualistica.

Come commisurarsi dunque con una festa pubblica – che Agostino stesso descrive con un certo stupore come cerimonia locale di cui fu spettatore e è per noi informatore – della quale sono pressoché introvabili nel mondo antico paralleli aderenti?

Vorrei, intanto, tentare di approfondirne le dinamiche in base a criteri interni, ciò che avvierà la formulazione di alcune ipotesi sulla sua natura.

Se attribuiamo una tendenza all'esagerazione alle parole di Agostino, se in quel suo *occidebat* possiamo cogliere una qualche iperbole, dovremo minimalisticamente immaginarci che anziché coinvolgere in una lotta furiosa una parte cospicua della cittadinanza il costume della *Caterva* prevedesse che si battessero due gruppi scelti di cittadini (pur sempre corposi: non è credibile che il nostro passo alluda al coinvolgimento di una decina, o una ventina di persone soltanto) e che l'obiettivo dei duellanti non fosse necessariamente quello di uccidere il maggior numero di avversari, ma di colpirsi a vicenda come un bersaglio più o meno ravvicinato, e che i feriti gravi e i morti, per così dire, "ci scappassero". La sostanza non cambia di molto. Una questione preliminare è quella delle tecniche di scontro con le quali i partecipanti al rito si attaccavano. L'ablativo strumentale *lapidibus*, senza ulteriore specificazione, potrebbe far propendere per un corpo a corpo ove i combattenti tenessero in mano dei ciottoli e la stessa denominazione di *caterva* include fra i suoi significati preferenziali quello di mischia caotica²⁶. Allo stesso tempo c'è da domandarsi come un simile tipo di battaglia ravvicinata potesse durare dei giorni o anche solo molte ore senza una qualche forma di regolamentazione e di mitigazione – dunque di una chiara formalizzazione rituale – che dalle conseguenze comunque cruenta evocate dal vescovo ipponense impedisse che si arrivasse a vere e proprie carneficine, difficilmente accettabili per le autorità che a Cesarea avevano fra l'altro da secoli il *praetorium* governatoriale.

les religions de l'Antiquité, Leiden 1975, spec. 132; su Cerere e *Ceres Maurusia* vd. Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 206 nt. 157.

²⁶ Nell'*usus* agostiniano, *caterva* con accezione sostanzialmente negativa è p.es. evidente in Aug. *Contra litt. Petil.* (applicato ai circoncellioni); in Aug. *Enarr. in ps.* 55: *catervatim* opposto a *paulatim*, indica qualcosa che avviene in modo simultaneo e confuso.

Allora forse i corpi contundenti venivano scagliati a distanza e tale esercizio cerimoniale – in cui la pietra in sé sembra sprovvista di significato sacrale (sul possibile significato magico-propiziatorio, invece, del gesto del lancio in altri contesti mediterranei arcaici si veda *infra* nt. 27) – potrebbe ricondursi a costumi bellici atavici nei quali i sassi erano usati come armi etniche, tribali, assolutamente normali per gruppi il cui habitat era brullo e pietroso²⁷. Nel film televisivo *Agostino d'Ippona* (1972) di R. Rossellini la *Caterva* è rappresentata in una scena di poco più di un minuto: uno spiazzo piccolo e polveroso, un gruppo di ragazzini che si scagliano pietre alla rinfusa, poi si picchiano. Agostino, avvisato del fatto, interviene e apostrofa gli spettatori con brevissima predica, infine fa fermare il «gioco barbaro» interponendosi fra i giovani. La scena è invero sciatta e confusa, senza preoccupazioni filologiche in un'opera non priva pure di pregi.

Rileggiamo alcuni punti del testo agostiniano: là dove è ricordato con notevole insistenza il carattere inveterato e ancestrale dell'uso; là dove vengono impiegate le formule *crudele malum* e *immanis consuetudo*²⁸; e anche là dove Agostino mostra chiaramente di cogliere il nesso che univa la componente tradizionale del costume con quella sorta di estasi demoniaca che prendeva gli animi dei partecipanti: *de cordibus et moribus eorum avellerem pelleremque ...* e poco sotto *immanem illam consuetudinem a patribus et avis longeque a maioribus traditam, quae pectora eorum hostiliter obsidebat*.

²⁷ La λιθοβολία, con il trasporto di pietre in sacche di cuoio, era del resto abilità tipica dei Libi secondo un racconto di Diodoro Siculo (3, 49, 5). Destinato a rimanere su un piano superficiale e poco probante è un raffronto tra il simbolismo della nostra *pugna civilis* (vd. l'incipit della *Pharsalia* lucaena, come spesso osservato dai commentatori, cfr. M. Banniard, *Viva voce cit.*, 91 nt. 84; M. Moreau - I. Bouchet - G. Madec [éd.], *Doctrine cit.*, 408 nt. 184; la *iunctura – pugna civilis* – torna peraltro in altri autori), sul quale tornerò nel testo, e quanto ci dice Pausania 2, 32, 2. Il Periegeta allude a un lancio di pietre rituale (pure definito ufficialmente *Lithobolia*), della cui meccanica ignoriamo tutto, cristallizzatosi in festa annuale collegata al mito di Ippolito e celebrato a Trezene; nella circostanza si commemoravano due giovanette cretesi – Damia e Auxesia – lapidate durante una mitica «guerra civile generale» (στασιασάντων δὲ ὁμοίως τῶν ἐν τῇ πόλει ἀπάντων); il lancio è qui probabilmente da collegare alla fertilità della terra, secondo un uso riscontrabile in altre società: J.G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio della magia e della religione*, I, trad. it. Torino 1973², 15 (edizione ridotta, in due volumi). Una valenza sacrale può essere racchiusa in altre feste arcaiche insufficientemente conosciute, da collocare in quadri antropologici analoghi; la βαλλετός ricordata da Ateneo nei *Deipnosofisti* (9, 71, 406d; 9, 73; cfr. la trad. e le note di A. Rimedio nell'opera di Ateneo, *I Deipnosofisti – I dotti a banchetto* – la «prima traduzione italiana commentata su progetto di Luciano Canfora», II, Roma 2001, 1008-1010): si svolgeva a Eleusi, ed era organizzato in onore di Demofonte figlio del primo re Celeo (da una notizia di Esichio) e personaggio nella mitologia collegato alla vicenda di Demetra, la “Terra Madre” produttrice, dea del grano. Alla stessa βαλλετός allude forse la profezia contenuta nell'antichissimo omerico *Inno a Demetra* ai versi 265-266: «in suo onore [*sc.* di Demofonte], ogni volta che l'anno avrà compiuto il suo ciclo attraverso le stagioni, i figli degli Eleusini per sempre eseguiranno un combattimento fra loro, una mischia violenta» (F. Cassola [a cura di], *Inni Omerici*, Milano 1975, 59, 478 per il commento e altra letter.; H.P. Foley [ed.], *The Homeric Hymn to Demeter*, Princeton 1993, 16-17; 52), ove va però detto che il testo poetico parla di πόλεμος φύλοπις αἰνή.

²⁸ Cfr. Cic. *Font.* 31: *illam immanem ac barbaram consuetudinem hominum immolatorum* (contesto gallico transalpino).

Ho già fatto trasparire che mi pare decisamente da escludere che un rito così primordiale, nelle sue manifestazioni esterne e implicazioni psicologiche, potesse essere espressione religiosa pagana di una civiltà urbana e romanizzata (anche prima della cristianizzazione). È la particolarità del contesto geografico e umano che deve far premio nell'indurre un'ipotesi interpretativa. Si deve piuttosto pensare – ma ci torneremo fra breve – a una festa religiosa di radici libico-berbere “africane” (forse in un secondo tempo in qualche modo secolarizzata) accolta, o tollerata per la sua popolarità, nel calendario ufficiale delle celebrazioni della colonia. Fuori questione, cioè inesistente, è qualunque connessione e influenza fra le modalità concrete del cerimoniale e la lotta tra cattolici e donatisti²⁹.

Tentando di mantenermi entro un quadro concettuale omogeneo, ho ritenuto di avviare empiricamente un approccio storico-antropologico e comparativo a vari livelli³⁰ per cercare di capire meglio l'anomalia che mi pare più rilevante della solennità descritta dal vescovo di Ippona, appunto la sua violenza inusitata a confronto con altri rituali tradizionali antichi³¹.

Va detto più in generale che un costume come la *Caterva* trova comunque pochissimi paralleli serrati. Durante le cosiddette *Ball games* delle alte civiltà del Mesoamerica precolombiano (Maya e Aztechi), o di tribù indiane degli Stati Uniti sudorientali, a sfidarsi erano due gruppi interni alla comunità che scagliavano palle di gomma durissima per colpire il muro difeso dalla parte avversa. Spesso il gioco, che avveniva in corti aperte e in prossimità di templi, provocava feriti; nel

²⁹ Attenendosi a una mera descrizione del nostro episodio, il grande storico della cristianità africana Paul Monceaux lo definiva *coutume* barbaro e singolare: P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, VI, Paris 1922, 174; ivi, 174 ss. coi dettagli noti della visita agostiniana in Mauritania. Possibilista sui legami tra il carattere crudele della festa e la controversia cattolico-donatista, ma senza argomenti, M. Banniard, *Viva voce cit.*, 91-92 cfr. nt. 86: «une tradition folklorique dont l'origine se perdait dans la nuit des temps: quelque rite apparenté au charivari ou au carnavalesque, mais que peut-être les conflits religieux surgis autour du donatisme, souvent exacerbés en certaines régions, avaient transformé en explosions de violence».

³⁰ Tradizioni popolari, pratiche rituali, antropologia della violenza ecc. Come prima constatazione c'è che il riferimento di Agostino non è trattato nei dodici volumi dell'edizione completa del *Ramo d'Oro* di James Frazer, insuperato pioniere della ricostruzione dei legami, o almeno delle analogie, di credenze e riti presenti nel patrimonio della civiltà antica con i fenomeni culturali dei popoli primitivi e con le prassi di costume del folklore moderno; J.G. Frazer, *Il ramo d'oro cit.*, xv-xxvii (prefaz. di G. Cocchiara). R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972; B.E. Schmidt - I.W. Schröder (eds.), *Anthropology of Violence and Conflict*, London-New York 2001.

³¹ Un problema, rispetto al quale non sono in grado di pronunciarmi, riguarda appunto il rapporto tra apparente masochistica “sconsideratezza” dei cerimoniali violenti istituzionalizzati e il livello di complessità e evoluzione sociale delle realtà dove essi erano praticati (in realtà cfr. oltre nel testo per gli esempi in Italia). Antropologia culturale applicata allo studio del mondo cristiano antico: A. Destro - M. Pesce, *Antropologia delle origini cristiane*, Roma-Bari 1995, xii; ricostruzione dei riti e redattori dei testi: ivi, 14-17. Più in generale sui metodi e l'evoluzione dell'antropologia centrata, anziché sul lavoro sul campo, su strumenti e fonti tipici dell'indagine storica vd. P.P. Viazzo, *Introduzione all'antropologia storica*, Roma-Bari 2004³. Non ho potuto vedere L.H. Keeley, *War before civilization*, Oxford 1996, contro il mito critico della pace consentanea alle società primitive.

caso delle culture mesoamericane precolombiane il capitano della squadra perdente (o persino l'intera squadra perdente) poteva essere decapitato e sacrificato. Questi usi magico-religiosi si collegavano ad aspettative di fertilità o a forme di simulazione di guerra destinate a fungere apotropaicamente da sostituti di guerre reali³². Un'ulteriore sponda per deduzioni analogiche è data dal *Tinku*, una "bataglia" – e prova di coraggio – che da secoli si svolge per due o tre giorni in un preciso periodo dell'anno in villaggi di altopiano della Bolivia e del Perù. Quantunque difficili da quantificare, feriti numerosi e persino morti rimangono sul terreno³³. I morti, come doveva accadere per la *caterva* mauritana, non vengono ritenuti meritevoli di essere vendicati ma anzi il sangue è considerato una buona offerta per la «Terra Madre» (*Pachamama*) e utile a ottenere buoni raccolti. La durezza e l'animosità dello scontro, durante la quale si fa uso di pietre, dà fierezza identitaria ai partecipanti³⁴. È un rito considerato dagli specialisti di purificazione e di coesione sociale nonché di riconciliazione fra comunità rivali³⁵.

È sempre interessante osservare che, ancora oggi³⁶, polizia e autorità religiose sembrano sforzarsi di contenere le degenerazioni cruente dei *Tinku* tradizionali,

³² Cfr. p. es. E. H. Boone (ed.), *Ritual Human Sacrifice in Mesoamerica*, Washington DC 1984. Ritualizzazione del conflitto vs. suo svolgimento reale con uccisioni e massacri come antitesi fuorviante, cfr. E. Arkush - C. Stanish, *Interpreting Conflict in the Ancient Andes*, *Current Anthropology*, 56 (2005), 3-28, spec. 10 ss.; En. Montanari, *Mito degli Horatii e dei Curatii* cit., 244-245 per confronti (con duelli rituali tesi a risolvere controversie in culture primitive africane o americane) che vanno nel medesimo senso giacché le sfide rituali potevano degenerare in mischie generali e in scontri cruenti; cfr. anche qui sopra nt. 17.

³³ È una lotta che si sviluppa a partire da una kermesse popolare a cui partecipano le donne e nella quale si mescolano inizialmente danze, canti e alcool. I combattenti, in genere ubriachi, vestono abiti tradizionali e portano un copricapo protettivo di pelle a mo' di elmo e altre protezioni per il petto. A coppie i duellanti si avvinghiano, si colpiscono selvaggiamente con i pugni e talvolta gli uomini legano al dorso della mano una pietra o indossano dei pugni di ferro per fare più male. A volte il *tinku* avviene con uso di fionde e fruste.

³⁴ Sull'etnocentrismo utili notazioni in C. Rivière, *Introduzione all'antropologia*, trad. it. Bologna 1998, 11-12.

³⁵ Sui *Tinku* vd. spec. D. Hopkins, *Juego de enemigos*, *Allpanchis*, 20 (1982), 167-187; bibliografia e osservazioni in L. Sykkink, *Water and exchange: the ritual of yaku cambio as communal and competitive encounter*, *American Ethnologist*, 24 (1997), 170-189; per informazioni in presa diretta cfr. E. Lawlor, *In Bolivia*, New York 1989, 101 (conversazione registrata a Potosi): «... More curious still was the 'tinku' - a simulation of the ancient clan wars enacted not far from here, in Macha. "Two communities are involved", said Dr. Browne. "They've hated one another for as long as anyone can remember. No one knows why anymore. Anyway, once a year, each puts up its best fighter, and they slug it out. "It's incredible. They look like crazed bikers. Leather helmets and breastplates. Even their arms are covered. And they wear leather gloves with brass knuckles. It's made to look like a sporting event, but it's really very vicious. As often as not, they fight to the death". "And no one tries to stop them?". "On the contrary. Death means a good harvest. They're encouraged to kill one another. And when it's over, everyone gets very drunk, and there's a free-for-all"...». Si veda anche D. Joralemon - D. Sharon, *Sorcery and Shamanism: Curanderos and Clients in Northern Peru*, Salt Lake City 1993, spec. 271 ss.; E. Arkush - C. Stanish, *Interpreting Conflict* cit., 10 ss.

³⁶ Almeno, fino all'elezione del presidente "indigenista" Evo Morales (eletto nel 2005), nelle cui commoventi orazioni è spesso evocata la *Pachamama*.

ma rarissimamente sono riusciti in qualche villaggio a sradicarli. Una tendenza universale, questa delle iniziative dei poteri pubblici per controllare e attutire i rischi per l'ordine e per la morale, osservabile anche con riguardo a certe sfide di forza codificate (con corpi contundenti, armi o pugni) fra quartieri e fazioni di città italiane in epoca medievale e moderna, che pur organizzate in modo preciso talora davano vita a scene di massa dal sapore pieterbruegeliano: il caso della «Verra antiga» di Venezia, rappresentata anche in varie incisioni di epoca moderna, con mischie furibonde sui ponti e annaspamenti nei canali³⁷, oppure la ancora più rovinosa «Battaglia dei sassi di Perugia» (*prelium lapidum*), uno spettacolo che coinvolgeva la «Parte di sopra» e la «Parte di sotto» (esse dovevano impossessarsi di uno spazio intermedio che divideva i due settori avanzando con armature a protezione più o meno robuste fra piogge di pietre) e che provocava spesso anche danni letali alle persone: «quasi in tutte le battaglie la lista dei mutilati e dei feriti andava da dieci a venti persone»³⁸; predicò a favore della sua soppressione, circa mille anni dopo l'episodio narrato da Agostino, nel 1425, Fra' Bernardino da Siena, riuscendo solo faticosamente a ottenerla³⁹.

³⁷ Cfr. l'introduzione di M. Zampieri al poemetto del XVI secolo di A. Caravia, *La guerra dei pugni*, Venezia 1992, 7-24. La battaglia durava ore e poteva procurare morti; le scene e il fatto che il giorno prescelto fosse il 22 ottobre (di ogni anno: A. Caravia, terza strofa: *Ogni anno si suol fare una gran verra*), giorno nel quale San Simon proteggeva secondo la tradizione dal mare in tempesta, hanno suscitato l'impressione – di impressione si tratta – di un richiamo a una «antichissima azione rituale: lotta propiziatoria tra due gruppi iniziatici; cerimonia apotropaica che mimando la furia selvaggia del mare ne scongiurava pericoli e minacce» (Zampieri nell'introduzione a A. Caravia, *Guerra* cit., 14). Un episodio celebre avvenne nel 1574 e causò la sostituzione da parte delle autorità della guerra originariamente fatta con bastoni e canne con uno scontro pugilistico.

³⁸ W. Heywood, *Palio e ponte*, trad. it. Palermo 1981 (orig. 1904), 177. La battaglia aveva luogo a cominciare dal giorno del santo patrono Ercolano (festeggiato l'1 marzo).

³⁹ Conseguenze della perugina Battaglia dei sassi: W. Heywood, *Palio e ponte* cit., 161-188, spec. 169-171, su svolgimento e tentativi di abolizione statutaria; 177, sugli incidenti fatali come caratteristica dello spettacolo; 183, sull'iniziativa di Bernardino. Non ho consultato M. Menichelli, *La battaglia dei sassi di Perugia*, Perugia 2001. Nell'eccezionale occasione delle nozze fra Leonora de' Medici e Vincenzo Gonzaga, vi fu una sassaiola che, sul modello di quella perugina o di altre analoghe, doveva essere celebrativa e che degenerò tragicamente richiedendo l'intervento delle truppe per separare i contendenti. All'epoca medievale risale anche il Gioco del Mazzascudo, una sorta di «battaglia mimata» con l'obiettivo di spingere la squadra rivale fuori dal campo che si svolgeva in molte città toscane e soprattutto «passatempo» (cfr. W. Heywood, *Palio e ponte* cit., 109-160, per le definizioni e presentazione di tutti gli aspetti di dettaglio) di Pisa (P.za de' Cavalieri); in forma mitigata fu poi riorganizzato, con aspetti folcloristici e tradizionali accentuati – paggi, colori, bandiere, trombe –, sotto il nome di Gioco del Ponte fra gli appartenenti alle due zone di Mezzogiorno e Tramontana (di qua e di là dell'Arno) e ebbe anch'esso risvolti piuttosto violenti, anche se non truculenti. Per epoche molto più vicine a noi, H. Usener, *Heilige Handlung* cit., 307-313, ricorda sfide di pugilato, lanci con la fionda e altre *Strassenkämpfe* popolari in città e località europee. Eventi oggi riportati con evidenza dalla cronaca giornalistica e massmediatica, diventati anche un business per il turismo di massa, come la *Tomatina* di Buñol (Valencia) o la «Battaglia delle arance» di Ivrea sono, il primo, di istituzione recente e sprovvisto di qualunque nobiltà eziologica e radice simbolica, il secondo con agganci nella tradizione medievale dei rapporti fra popolani e tiranni: entrambi anche se per caso lasciano per strada qualche ferito non sono altro che gazzarre sguaiate.

Se tutti gli eventi e i costumi testé evocati hanno qualche valore ai nostri scopi in quanto distaccabili dal loro contesto e assimilabili con quelli di altre culture, in una prospettiva storicistica⁴⁰ si pone evidentemente il problema dell'individuazione di un raffronto per un quadro ambientale un po' più vicino a quello osservato da Agostino. Da questo punto di vista, si constata che forme di lotta rituale e magica esistevano in epoca arcaica e musulmana, nel Maghreb più orientale nell'area del golfo della Piccola Sirte (Tunisia meridionale). Erodoto (4, 180) racconta delle popolazioni libiche di Macli e Ausei, abitanti nei pressi del lago Tritonide, e di una festa annuale in onore di una divinità indigena, corrispondente all'Atena greca, in cui due squadre di ragazze vergini lottano armate di pietre e bastoni un combattimento selvaggio durante il quale alcune di esse muoiono a seguito delle ferite; costoro sono considerate false vergini⁴¹. Nella stessa area, in epoche molto più tarde, ebbero luogo analoghi scontri cruenti, con la comunità maschile divisa in due e pietre e bastoni da lanciare o da usare come armi. Lo scopo era mettere in fuga con ogni mezzo e a ogni costo l'avversario. Si tratta di lotte rituali evidentemente diffuse in ambito nordafricano e libico e, nonostante la comparazione non abbia un valore dirimente e pregnante (per esempio la connotazione iniziatica della festa per Atena libica non entra in questione nel mio caso), peccerebbe di ipercriticismo chi ritenesse che la *Caterva* di Cesarea non rientrasse in questo tipo di sostrato culturale. Secondo storici delle religioni africane antiche come G.Ch. Picard o Mh. Fantar – per il quale la *Caterva* rappresentava «une lutte rituelle dont la signification ne devait pas être tout à fait différente de celle dont parlait Hérodote» – erano riti di purificazione, destinati a espellere mali e impurità contenute nei corpi e a produrre una rigenerazione stagionale della collettività, interpretabile in collegamento con i cicli di fertilità⁴².

⁴⁰ Per il dibattito generale su antropologia e comparativismo, polemico contro l'antistoricismo di certa antropologia e dunque a favore di un impiego orientato e su "scala ridotta" della comparazione: E.E. Evans-Pritchard, *Teorie sulla religione primitiva*, trad. it. Firenze 1978², part. 43-66; 171-198; cfr. U. Fabietti, *Storia dell'antropologia*, Bologna 2001², 6; 21-22; 159-160.

⁴¹ Sul passo di Erodoto si veda S. Ribichini, *Athena Libica e le parthenoi del lago Tritonis* (*Her. IV, 180*), Studi Storico Religiosi pubblicati dalla Scuola di Studi storico-religiosi dell'Università di Roma, 2 (1978), 39-60: 49, riflessioni sul carattere tradizionale indigeno della festa; 49-53, sui connotati di quest'ultima; cfr. W.W. How - J. Wells, *A Commentary on Herodotus*, I, Oxford, 1957³, 360; A. Corcella (introduzione e commento a), *Erodoto. Le storie, IV. La Scizia e la Libia*, Milano 1999², 368, ove ulteriori rimandi. Cfr. Pomp. Mela *De chorogr.* 1, 36 per una breve ripresa del racconto erodoteo ancora attuale ai suoi tempi (I secolo d.C.), con sottolineatura dell'elemento ludico.

⁴² G.Ch. Picard, *Les religions de l'Afrique antique, civilisations d'hier et d'aujourd'hui*, Paris 1955, 15-16 su «épreuves initiatiques» a colpi di pietra per giovani destinati a diventare guerrieri in altre società primitive; cfr. A. Brelich, *Paides e Parthenoi*, Roma 1969; per altre comparazioni fra guerre "normate" presso popoli primitivi, per duelli tra "campioni" atti a sostituire battaglie campali (qui in effetti era presente di solito qualche oggetto concreto di contesa, terre, donne ecc.) e talvolta destinati a formalizzarsi come procedure rituali vd. En. Montanari, *Mito degli Horatii e dei Curiatii* cit., spec. 242-248. Per l'accostamento di cui nel testo vd. F. Decret - M. Fantar, *Afrique* cit.,

Prima di riannodare in conclusione le riflessioni disseminate sin qui con il problema del rapporto tra iniziativa episcopale e legislazione secolare in materia religiosa, torno a sottolineare l'interesse di un testo come quello di Agostino, che fotografa lo svolgimento e la fine di una solennità violenta all'interno di una comunità locale caratterizzata da una storia multiculturale: berbera maura, punica, ellenistica e tolemaica, romana e finalmente cristiana. Il vescovo di Ippona fu probabilmente chiamato a Cesarea per motivi lontani dall'episodio al quale mi sto interessando⁴³. Abituato a operare nelle zone più romanizzate dell'Africa, agli occhi di uomini come Agostino la Mauritania doveva apparire, in generale, una terra ostica, tanto che per la sua esperienza egli diceva, proprio negli anni intorno ai quali si svolse il nostro episodio che la Mauritania Cesariense «non vuole neppure essere chiamata Africa»⁴⁴. Il carattere selvaggio della regione e delle sue *gentes* è ripetuto spesso dalle fonti secondo stereotipi etnografici che però non escludono pratiche sociali e religiose effettivamente arcaiche e cruenti⁴⁵. L'avvicinarsi alla natura del rito abolito da Agostino, al quale ho inteso contribuire con la mia analisi del passo, consentirebbe una più piena comprensione del senso della sua *performance* di oratore cristiano: il suo *logos* produce una sorta di esorcismo collettivo, dopo il quale il sistema celebrativo ufficiale di Cesarea si ritrova trasformato, convertito, e l'anima della gente commossa e presa da profonda gioia, a se-

248-250. Ma già S. Ribichini, *Athena Libica* cit., 59-60 e nt. 77, faceva un raffronto fra il «“tema” di festa» collegato a Athena e il passo di Agostino; imprecisa è ivi l'indicazione che H. Usener, *Heilige Handlung* cit., avesse dedicato il suo studio ad Agostino *De doctr. Chr.* 4, 53. Sulla continuità religiosa di divinità e rituali nei territori numidi punicizzati di epoca romana anche imperiale, vd. M. Sznycer, *Carthage et la civilisation punique*, in C. Nicolet (éd.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, Paris 1978, 586-590. Più recentemente E. Lipinski, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven 1995; V. Krings (éd.), *La civilisation phénicienne et punique* cit. (sopra nt. 2); ivi spec. C. Bonnet - P. Xella, *La religion* cit. 316-333, cfr. p.es. 317: «il faut aussi prendre en considération les divers milieux d'accueil au sein desquels les Phéniciens et les Puniques se sont plus ou moins intégrés ... et face auxquels ils ont réagi, y compris au niveau des croyances»; vd. inoltre ivi, 327. Culti di derivazione propriamente punica sembrano essersi mantenuti nella Cesariense nei primi decenni del V secolo, come quello di Abadir, connesso con l'adorazione delle pietre, o come i bagni sacri considerati esempi di paganesimo da Agostino: *Aug. Ep.* 18, 2; *CIL VIII* 21481, da *Manliana: Abbadiri sa/ncto cultol/res iunores/ suis sumitis/ aram constitu/pro ...*, vd. G. Camps, *Qui sont* cit. (nt. 10), 134; cfr. più in generale F. Decret - M. Fantar, *Afrique* cit., 246-247. Sull'importanza dei riti stagionali, specialmente collegati alla siccità del suolo, nelle società tradizionali africane vd. B. Bernardi, *Africa, Tradizione e modernità*, Roma 1998, 102-108.

⁴³ Si veda sopra e nt. 14.

⁴⁴ *Aug. Ep.* 93, 8, 24; C. Lepelley, *L'Afrique* cit., 104.

⁴⁵ Era già stato individuato dall'autore dell'*Expositio totius mundi et gentium* quando affermava (60): *Homines qui inhabitant barbarorum vitam et mores habent, tamen Romanis subditi*; la *Passio Sanctae Salsae* (salvatrice di Tipasa) parla dei ribelli di Firmo come di una *cruda feralis natio* (cap. 13). Si veda inoltre C. Gebbia, *Essere "berbero" nell'Africa tardoantica*, *L'Africa Romana*, 7 (1989), 323-339; E. Gozalbes, *La imagen de los mauri en Roma*, *Latomus*, 50 (1991), 38-55. Per la componente orgiastica dei cerimoniali mediterranei antichi cfr. C.O. Tommasi, *Orgy in the Ancient Mediterranean World*, in L. Jones (editor in chief), *Encyclopedia of Religion*, X, Detroit-New York etc. 2005², 6863-6869.

gnare appunto il distacco da un'istituzione (culturale, religiosa, popolare) e la transizione verso un'altra (ignota, ma di sicuro cristiana)⁴⁶. Qui vorrei evidenziare un punto importante: Agostino, che in altre circostanze pastorali è noto avere fatto ricorso a interpreti parlanti l'idioma punico, tenne il suo sermone in latino e dunque il suo uditorio doveva essere in grado di afferrare bene il senso di ciò che il vescovo diceva, non solo di rendersi conto del suo *pathos*. Non è detto che egli si rivolgesse esclusivamente a un pubblico perfettamente latinizzato ma sembra chiaro che la "conversione" fu prodotta innanzitutto presso gruppi non solo alfabetizzati ma istruiti, fra i quali senza dubbio quei ceti municipali che potevano essere decisivi per confermare l'autorizzazione della festa o per decretarne la sospensione.

Come si è già rilevato, ciò che più colpisce è il legame fra un contesto storico municipale romanizzato e un rituale molto cruento anche considerando che Agostino enfatizzi questo aspetto⁴⁷. Mancano indizi concreti per far ritenere accettabile l'idea di un rapporto col culto romano di Marte, anche in forma di *interpretatio*, o con divinità "militari"⁴⁸ e è da escludere, per quanto il termine *caterva* abbia una storia non disgiunta dai gladiatori, che si trattasse di una sorta di particolare *munus* gladiatorio.

Io ipotizzo che siamo in presenza di una pratica tradizionale per lunghissimo tempo autorizzata dalle istituzioni municipali e provinciali romane⁴⁹. Sul significato simbolico di essa sono due le principali possibilità fra le quali è difficile arrivare a optare ma che non si escludono reciprocamente: da un lato si potrebbe pensare che la battaglia con divisione della città *in duas partes* rappresentasse un sostituto della guerra (secondo un'opposizione fra guerra rituale e guerra reale di solito accettata fra gli antropologi) e una memoria di antichissimi conflitti tribali, la comunità cesariense lacerata e poi riunificata dal rito stesso. La divisione in due parti potrebbe ricordare un'antichissima struttura della comunità. L'altra possibilità è che il rito po-

⁴⁶ V. Turner, *Antropologia della performance*, trad. it. Bologna 1993, spec. 145-183; A. Destro - M. Pesce, *Antropologia* cit., 83-146. A questo proposito vale la pena di ricordare la *performance* di Filippo in Samaria (*Atti degli Apostoli* 8), ove liberazioni dai demoni e guarigioni vennero operati con discorsi e taumaturgie pubblici provocando in successione afflussi di folla, urla degli spiriti cacciati, infine gioia e allegria collettiva da parte della città con conseguenti conversioni di massa: A. Destro - M. Pesce, *Antropologia* cit., 98-99.

⁴⁷ Spettacoli cruenti romani (con confronti con quelli di altre civiltà): D.G. Kyle, *Spectacles of Death in Ancient Rome*, London-New York 1998.

⁴⁸ Sulla presenza dei militari nella documentazione del capoluogo mauritano: N. Benseddik, *Les troupes auxiliaires de l'armée romaine en Maurétanie Césarienne sous le Haut-Empire*, Alger 1982, cui aggiungere Ph. Leveau, *Caesarea* cit., 145-148.

⁴⁹ Per quanto riguarda la religione e le feste propriamente semitico-fenicie e puniche non sono entrato in possesso di dati utili a stabilire collegamenti possibili con la *Caterva*: E. Lipinski, *Rites et sacrifices dans la tradition phénico-punique*, in J. Quaegebeur (ed.), *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East*, Leuven 1993, 257-281, spec. 257-261 (feste) e 275-281 (*molk*); cfr. sopra nt. 2.

polare testimoniare la credenza (più o meno persistente come superstizione religiosa o come attaccamento alla forma della tradizione presso attori e spettatori) in forze soprannaturali di fertilità vivificate e nutrite dal sangue umano⁵⁰.

Non abbiamo sufficienti elementi per stabilire se nella conformazione di quest'uso religioso potessero intervenire orme di sincretismo, retaggi di acculturazioni autoctone e puniche. Il passo agostiniano certo dovrebbe essere tenuto in conto maggiore di quanto non si faccia comunemente ai fini del dibattito sulle relazioni interculturali nella società di Cesarea⁵¹, sulla coesistenza fra identità culturali e religiose comunque distinte anche all'interno del perimetro di una città come la metropoli della *Mauretania Caesariensis*, la cui romanizzazione è ben valorizzata anche per l'epoca più avanzata da Leveau, che d'altra parte trascura totalmente la cerimonia della *Caterva*.

In crescendo durante tutto il corso del IV secolo, con un'accelerazione sotto i Costantinidi e dal 379/380 in poi, la normativa religiosa colpisce vari aspetti del paganesimo (riunioni private, magia, divinazione e superstizione, e anche la libertà di frequentare i templi e di svolgere sacrifici, la sfera più rappresentativa della religione greco-romana), sino ad arrivare ai pesanti e sistematici dispositivi antipagani (oltre che antieretici) varati da Teodosio il Grande con la legislazione del 391 e 392⁵². Se cerimoniali pubblici tradizionali erano a certe condizioni sot-

⁵⁰ Per il lancio di pietre come artefice magico di benessere e produttività della terra si vedano i casi richiamati sopra alla nt. 27. Faide familiari, lotte fratricide hanno segnato la cultura e il potere berberi, almeno dai tempi di Giugurta, sino a quelli recenti di Firmo contro Zammac, di Mascezel contro Gildone: anche questo della tendenza all'odio infra familiare è un cliché antico con qualche corrispondenza nell'ordine sociale berbero. P. Romanelli, *Roma e gli Africani*, MAL, 25 (1981/1982), 245-282, 251; Y. Modéran, *Koutzinas-Cusina. Recherches sur un Maure du VII^e siècle*, L'Africa Romana, 7 (1989), 393-407, 391. L'idea torna anche in alcuni versi di Claudiano, nella sua celebrazione della guerra vinta da Stilicone contro Gildone, vv. 286-288: *Ne consanguineis certetur comminus armis, / ne precor. Haec trucibus Thebis, haec digna Mycenis; / in Mauros hoc crimen eat*. Per contesti antropologico-religiosi nordafricani più tardi, specialmente di età musulmana: H. Basset, *Recherches sur la religion des Berbères*, Revue de l'Histoire des Religions, 61 (1910), 291-342; E. Doutté, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, rist. anast. Paris 1984 (orig. 1908); non ho visto E. Norbeck, *African Rituals of Conflict*, in J. Middleton (ed.), *Gods and Rituals Readings in Religious Beliefs and Practices*, New York 1967, 200-206.

⁵¹ Si tenga presente che nella città di *Altava*, nella fascia estrema occidentale della Cesariense, vivevano gruppi di Bavari (C. Lepelley, *L'Afrique* cit., 110) e resistevano anche forme istituzionali e modelli di autorità non latini e questa conservazione di «istituzioni tradizionali berbere», pur non escludendo l'uso del latino, è attestata ancora per il IV secolo; J. Marcillet-Jaubert, *Les inscriptions d'Altava*, Aix-en-Provence 1968; C. Lepelley, *Cités* cit., II, 522-534; *L'Afrique* cit., 111 (da dove la breve espressione citata in precedenza nel testo in forma diretta a proposito della Mauritania che rifiuta l'appellativo di Africa).

⁵² *C.Th.* 16, 10, 10; 16, 10, 12. Fra i lavori più recenti, P.F. Beatrice (a cura di), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, Bologna 1993; F. Grelle, *Il titolo De paganis sacrificiis et templis nel Codice di Giustiniano*, VetChr, 39 (2002), 61-67; N. Belayche, *Realia versus leges? Les sacrifices de la religion d'Etat au IV^e siècle*, in *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en questions dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout 2005, 343-370, ove si torna sulla problematica della misura in cui la legislazione di Costantino si ponesse come obiettivo la privazione della libertà di culto per i pagani; Y. Modéran, *Maures* cit., 484.

to la protezione dello stato, quei provvedimenti imperiali, discontinui e disorganici quanto si voglia, ma senza ombra dubbio repressivi, non ostarono al mantenimento di pratiche religiose teoricamente poste fuorilegge, che non avveniva sempre sempre in condizioni di assoluta clandestinità. Il tema delle discrasie tra norma e comportamenti sociali che la contraddicono riconduce alla questione della possibilità materiale che lo stato aveva di vedere attuate le leggi varate o alla più o meno debole volontà politica dei poteri centrali e forse ancor più di quelli periferici di farle applicare⁵³.

Noi sappiamo che non solo genericamente in Africa, come pure è attestato con chiarezza anche dagli agostiniani sermoni Dolbeau⁵⁴, ma proprio a Cesarea di Mauritania le disposizioni legislative di fine IV secolo, con le quali si imponeva la chiusura dei templi pagani furono sostanzialmente applicate: alcune basi di statue di divinità tradizionali *translata de sordentibus locis* («trasferite da luoghi caduti in desuetudine», appunto i templi) nei grandi bagni della città, un modo per rispettare il prestigioso patrimonio artistico classico svuotandolo dei suoi contenuti religiosi⁵⁵. Viceversa nel 426 Agostino poteva vantare con soddisfazione la cessazione avvenuta da otto anni del rito della *Caterva*, del quale egli si era preso cura con autonoma e improvvisata iniziativa pastorale, in modo del tutto svincolato dal supporto del braccio secolare. Dal riconoscimento dei lineamenti della *sollemnitas* stessa, una *sollemnitas* pagana ma non classica, dipende anche l'individuazione delle caratteristiche (magiche, superstiziose, "liturgiche") delle persistenze paganeggianti in un centro romanizzato del Nordafrica romano nel V secolo già ben entrato, dell'atteggiamento delle autorità dinanzi alle *veteres consuetudines* popolari, nonché dell'efficacia dell'azione episcopale – e qui azione di uno dei più straordinari esponenti della storia della chiesa – tesa a creare un consenso (come in questo caso sino a produrre la cessazione di una pratica rituale) propeudeica agli interventi normativi dei poteri civili.

Lo sviluppo della cristianizzazione delle culture indigene e delle sacche di paganesimo nell'Occidente tardoantico, che non fu uno sviluppo rettilineo, va anche inteso immaginando una molteplicità di procedure e situazioni di questo tipo.

⁵³ Cfr. da ultimo V. Neri, *L'applicazione delle leggi sulla magia in età tardoantica*, in *Diritto enunciato, diritto applicato in Grecia e in Roma. Incontro tra storici e giuristi* (Bologna, 2 dicembre 2004), Bologna 2006, 345-364.

⁵⁴ C. Lepelley, *Aspects cit.*, 392-396.

⁵⁵ C. Lepelley, *Le musée des statues divines. La volonté de sauvegarder le patrimoine artistique païen à l'époque théodosienne*, *Cahiers Archéologiques – Fin de l'Antiquité tardive - Moyen Age*, 42 (1994), 5-15; C. Lepelley *Aspects cit.*, 91-92.