

Si può concepire un rito senza movimento? Dal più occasionale, compiuto una tantum da un singolo individuo, al più complesso, partecipato e celebrato per secoli da un gruppo sociale più o meno ampio, il movimento appare come una componente imprescindibile di ciascun rito. Il presente volume intende esplorare in modo sistematico il rapporto tra rito e movimento, nelle sue diverse e possibili declinazioni, considerando in che modo essi dialoghino a comporre un evento, una performance “speciale”, cioè avvertita come al di fuori dall’ordinario da chi la esegue e da chi vi partecipa a vario titolo. Il movimento rituale contribuisce inoltre a trasformare lo spazio in cui è eseguito, plasmandolo in senso culturale, sociale e fisico, e riecheggiando nei luoghi e nella memoria ben oltre la sua esecuzione. I saggi raccolti nel volume indagano questo tema spaziando dall’antica Mesopotamia al Mediterraneo Antico, dalla Tarda Antichità al Medioevo.

GIORGIO FERRI si è laureato in Lettere e Filosofia alla Sapienza Università di Roma ed è Dottore di Ricerca in Storia Antica (Università di Roma Tor Vergata e Università di Erfurt, Germania). È stato borsista dell’Accademia dei Lincei di Roma, Marie Curie Cofund (programma M4HUMAN in collaborazione con la Fondazione Gerda Henkel) all’Università di Tolosa Jean Jaurès e SAPIExcellence alla Sapienza, ateneo presso il quale è attualmente Marie Skłodowska Curie Fellow. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente sulla religione romana, soprattutto di età arcaica e repubblicana e sulla storiografia. È autore di *Tutela Urbis. Il significato e la concessione della divinità tutelare cittadina nella religione romana* (Stuttgart 2010) e *Tutela segreta ed evocatio nel politeismo romano* (Roma 2010).



SMSR

Quaderni
28

Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)

GIORGIO FERRI (ed.)



SMSR

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI | 28

GIORGIO FERRI (ed.)

Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)

Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo



Morcelliana

QUADERNI DI STUDI E MATERIALI
DI STORIA DELLE RELIGIONI

Supplemento al n. 88 (1/2022) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni»

Il libro di Tommaso

GIORGIO FERRI (ed.)

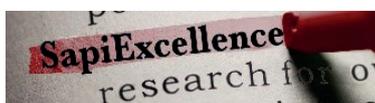
Ritual Movement in Antiquity
(and Beyond)

MORCELLIANA

© 2022 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: settembre 2022

Volume pubblicato dal Dipartimento di Storia, Antropologia, Religioni, Arte, Spettacolo
e con il contributo della Sapienza-Università di Roma, programma “SAPIExcellence”



This project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and
innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement
No 101024439



www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi. Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall’art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana n. 108, 20122 Milano, e-mail autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org.

ISBN 978-88-372-3691-5

LegoDigit srl - Via Galileo Galilei 15/1 - 38015 Lavis (TN)

Il movimento rituale nell'Antichità e oltre

Uno studio introduttivo*

1. *Rito*

1.1. *Una premessa terminologica*

Una breve premessa sulle ragioni per le quali si è deciso di affiancare al termine movimento l'aggettivo "rituale" piuttosto che "religioso". La prima ragione è rappresentata anzitutto dalla volontà di non impiegare un'espressione più che mai riferita, nel mondo contemporaneo e "post-tradizionale", a varie forme di religiosità e spiritualità, a correnti (ad esempio New Age, olismo, meditazione)¹, ma anche a rivisitazioni, reinterpretazioni e rimodulazioni sia di religioni "tradizionali", cioè praticate più o meno senza soluzione di continuità sin dalla loro comparsa – pur se inevitabilmente e comprensibilmente andate incontro nel corso della loro vicenda storica a cambiamenti, aggiustamenti, scismi e contrasti (un esempio su tutti il Cristianesimo) – sia alla ripresa, al *revival* di religioni considerate scomparse in un passato più o meno antico, come il paganesimo (neopaganesimo o paganesimo contemporaneo, all'interno del quale molti studiosi includono neodruidismo, Wicca, etc.)², sia, infine, a religioni o correnti più "eterodosse" come il satanismo³. Queste realtà sono comunemente ricomprese sotto l'ombrello dell'espressione "movimento religioso" (talora ulteriormente affiancata dall'aggettivo "nuovo"), che si è preferito dunque evitare. Tale ragione non è però sicuramente la principale.

La seconda ragione alla base della scelta dell'aggettivo "rituale" è stata la volontà di lasciare aperta la possibilità di includere fenomeni in cui

* Là dove non diversamente indicato, le traduzioni sono da considerarsi dell'autore.

¹ Cfr. J.S. Jensen, *What is Religion?*, Routledge, London - New York 2014, p. 162: «The dominant feature of contemporary religiosity and spirituality in the post-traditional world is that religious belief and behaviour is now much more freely chosen by individuals». Sul "mercato" religioso contemporaneo, cfr. F. Gauthier - T. Martikainen, *Religion in Consumer Society*, Ashgate, Farnham 2013.

² Ovviamente nessuna di queste religioni si considera nuova, bensì ambisce a e necessita di un'"antica autenticità". Cfr. in proposito M. Adler, *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*, Beacon Press, Boston 1986 (ed. or. 1979); G. Harvey, *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*, Wakefield Press, Kent Town 1997; M. Harrington, *Paganism and the New Age*, in D. Kemp - J. R. Lewis (eds.) *Handbook of New Age*, Brill, Boston 2007; M. Pizza - J. R. Lewis (eds.), *Handbook of Contemporary Paganism*, Brill, Leiden 2009. Ringrazio Carmelo Russo per l'utile confronto su questo punto.

³ Cfr. in generale J.R. Lewis, *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, Oxford 2004. Per quanto riguarda l'Italia il riferimento è sicuramente il dossier online, costantemente aggiornato, M. Introvigne - P. Zoccatelli (eds.) *Le Religioni in Italia*, URL: <<https://cesnur.com/indice/>> (ultimo accesso 10 giugno 2022).

fosse assente, non propriamente attiva o ad ogni modo non centrale la comunicazione istituita con entità o agenti sovrumani, o comunque dimensioni o realtà “altre” rispetto a quella più propriamente circoscritta all’ambito e all’orizzonte umani (Angelo Brelich ha parlato a questo proposito di riti “autonomi”)⁴. Distinguendo dunque tra i destinatari e gli scopi, si intenderà come “religiosa” la dimensione in cui invece tale tipo di comunicazione e attività sono presenti:

«religious activity is present when and where in a particular situation, at least one human individual includes such actors [*scil.* actors (whether they be described as divine or gods, demons or angels, the dead or the immortal) who are in some respect superior] in his or her communication with other humans, whether by merely referring to those actors or by directly addressing them»⁵.

Per questo tale dimensione “religiosa” può anche considerarsi “verticale”, laddove invece la dimensione in cui la comunicazione e le attività rituali si esauriscono nella sfera dei suoi partecipanti e destinatari umani può essere invece definita “orizzontale”. Tale distinzione di massima non esclude assolutamente però – e questo è un punto fondamentale su cui torneremo – la dimensione simbolica del rito, che rimane imprescindibile ed operante in entrambe.

In realtà la terza e principale ragione della scelta terminologica sta nel fatto che l’uso dell’aggettivo “rituale”, dunque il riferimento alla sfera semantica del “rito”⁶, pone un’enfasi particolare, un accento decisivo sulla di-

⁴ A. Brelich, *Prolegomeni a una Storia delle religioni*, in Id., *Storia delle religioni, perché?*, Liguori, Napoli 1979, p. 139 (ripubblicato da H.-Ch. Puech [ed.], *Storia delle religioni*, vol. 1, Laterza, Roma - Bari 1988): «I riti “autonomi” (vale a dire quelli che non fanno necessariamente parte del culto di esseri sovrumani) – siano essi “magici”, di “passaggio” od altro – rivelano chiaramente la loro funzione, quella cioè di sottrarre gli eventi d’importanza vitale al dominio di ciò che è puramente naturale e perciò contingente e incontrollabile per inserirlo in un ordinamento culturale e cioè umano e retto dalle regole della comunità».

⁵ J. Rüpke, *Pantheon: A New History of Roman Religion*, Princeton University Press, Princeton 2018, p. 7. La religione sarebbe da concettualizzare come «the enlargement of the situationally relevant environment beyond the immediately plausible social environment of co-existing human beings (and frequently also animals). This enlargement is practiced in thereby specifically religious forms of agentical action, communication, and formulation of collective and self-identity. What might qualify as “not immediately plausible” is different from culture to culture and even situation to situation and defies universal generalization» (R. Raja - J. Rüpke, *Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World*, in Idd. [eds.], *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*, Wiley Blackwell, Chichester - Malden - Oxford 2015, p. 6). Cfr. J. Rüpke, *Religious Agency, Identity, and Communication: Reflecting on History and Theory of Religion*, in «Religion» 45, 3 (2015), pp. 344-366; D. Padilla Peralta, *Divine Institutions. Religions and Community in the Middle Roman Republic*, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2020, p. 27: «I take religion to consist of a set or ritual practices by which humans acknowledge, honor, and negotiate with superhuman agents».

⁶ La bibliografia sul rito è ovviamente amplissima. Fondamentali restano i contributi di Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, New York 2009 (ed. or. 1992) ed Ead., *Ritual. Perspectives and Dimensions*, Oxford University Press, New York 2009 (ed. or. 1997), con ulteriore sintesi in Ead. *Ritual [Further Considerations]*, in L. Jones (ed.), *Encyclopedia or Religion. Second Edition*, Thomson-Gale, Detroit 2005, pp. 7848-7856. Cfr. anche R. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; A.M. Terrin, *Il rito*, Morcelliana, Brescia 1999; J. Kreinath et al. (eds.), *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches* (“Numen Book Series” 114, 1), Brill, Leiden - Boston 2006; Idd. (eds.), *Theorizing*

menzione della pratica. Meritano di essere riportate per intero le parole scritte in proposito non troppo tempo fa dall'antropologo Don Handelman:

«How phenomena that may be called 'rituals' exist in (and through) social worlds is of extreme importance. 'Rituals' are constituted through practice. So, for example, there was not and is not anything that can be called 'religion' without its practice, and this practice is often called 'ritual'. If religion is not practiced, it dies. One can argue that, to a considerable extent, 'ritual' actively constitutes (because it generates in and through practice) what is understood as 'religion'. So, too, more broadly (and now without any reference to religion), 'rituals' intentionally organize and orientate us to our horizons of being-in-the-world. Through the different meta-logics that organize the practice of 'rituals', we are enabled to change and/or to stultify, in relation to the possibilities that these horizons offer and withhold. Practice (the embodiment of the human being in action, moving towards, perceiving, and reconstituting horizons-of-being) is the condition of being human. Practice is the normal condition of curiosity about oneself in relation to the world. Practice makes us social beings, and curiosity is integral to this»⁷.

1.2. *Cos'è un rito?*

Il rito è dunque pratica, e in quanto tale è un'attività sociale, «a culturally strategic way of acting in the world. Ritual is a form of social activity»⁸. Tale attività sociale si distingue dalle attività di tutti i giorni per come fa quello che fa e per come culturalmente ricrea l'ambiente circostante. Catherine Bell, che al rito ha dedicato opere fondamentali, ha parlato in proposito di “ritualizzazione”:

Rituals: Annotated Bibliography of Ritual Theory, 1966-2005 (“Numen Book Series” 114, 2), Brill, Leiden - Boston 2007; *Ritualità e cerimonie nella storia*, sezione monografica di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 88, 1 (2022). Per una messa a punto aggiornata e per approfondire molte delle riflessioni dispiegate in questa introduzione, cfr. A. Testa, *Il carnevale dell'uomo animale. Le dimensioni storiche e socio-culturali di una festa appenninica* (“Humanitas”, 2), Loffredo, Napoli 2014, pp. 56-77; Id., *Ritualità and Social (Dis)order. The Historical Anthropology of Popular Carnival in Europe*, Routledge, New York - London 2021, pp. 151 ss.

⁷ D. Handelman, *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*, Berghahn Books, New York - Oxford 1998 (ed. or. 1990), p. x. Cfr. V. Turner, *Anthropology of Performance*, Paj Publications, New York 1987, p. 48: «Religion, like art, *lives* in so far as it is performed, that is in so far as its rituals are “going concerns”. If you wish to spay or geld religion first remove its rituals, its generative and regenerative processes. For religion is not a cognitive system, a set of dogmas, alone, it is meaningful experience and experienced meaning. In ritual one *lives* through events, or through the alchemy of its framings and symbolings relives semiogenetic events, the deeds and words of prophets and saints, or if these are absent, myths and sacred epics».

⁸ D. Jonte-Pace, Prefazione a C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, cit., p. vii. Catherine Bell insiste a più riprese sulla necessità di inquadrare il rito nel contesto sociale di riferimento e di non considerarlo come un'attività “universale”: «it is necessary to break free of the entrenched tendency to define ritual either as a distinct and autonomous set of activities or as an aspect of all human activity» (C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, cit., p. 70). Cfr. *Ibi*, p. 219: «Ritual is not assumed to exist as a natural category of human practice. Within this interpretive framework some activities are performed in culturally relevant ways to generate the perception that these activities are both intrinsically different from other acts and privileged in their significance and ramifications»; *ibi*, p. 221: «Just as a rite cannot be understood apart from a full spectrum of cultural forms of human action in general, so it must also be seen in the context of other ritualized acts as well».

«Ritualization, the production of ritualized acts, can be described, in part, as that way of acting that sets itself off from other ways of acting by virtue of the way in which it does what it does. Even more circularly, it can be described as the strategic production of expedient schemes that structure an environment in such a way that the environment appears to be the source of the schemes and their values. Ritualizing schemes invoke a series of privileged oppositions that, when acted in space and time through a series of movements, gestures, and sounds, effectively structure and nuance an environment»⁹.

Il processo di ritualizzazione porterebbe i suoi stessi agenti ad essere “ritualizzati”, legittimando e riconoscendo la loro competenza in quel contesto cruciale, così come più in generale i vigenti schemi di potere¹⁰. Inoltre, talune strategie ivi messe in atto apparirebbero come particolarmente ricorrenti e funzionali alla differenziazione dell’attività rituale rispetto alle altre: «strategies of differentiation through formalization and periodicity, the centrality of the body, the orchestration of schemes by which the body defines an environment and is defined in turn by it, ritual mastery, and the negotiation of power to define and appropriate the hegemonic order»¹¹. In ultima analisi, nell’impostazione di Catherine Bell, la ritualizzazione è «fundamentally a way of doing things to trigger the perception that these practices are distinct and the associations that they engender are special»¹². Resta comunque difficile, se non impossibile, fornire una definizione omnicomprensiva e condivisa del concetto di rito. Don Handelman lo ascrive ad una “fuzzy zone”, «a zone defined much more common-sensically than analytically in anthropology, as if we know what ritual is, and is about», per cui egli preferisce parlare di “evento pubblico”, piuttosto che di “rito”¹³, criticando nel contempo l’idea che i riti “rappresentino” o “esprimano” necessariamente gli ordini socioculturali¹⁴.

La definizione di Cristiano Grottanelli del rito come «un atto, o comportamento, formalizzato e simbolico»¹⁵, ci consente dal canto suo di aggiungere

⁹ *Ibi*, p. 140. Cfr. ancora riguardo all’ambiente (ri)costruito dall’attività ritualizzante: «This environment, constructed and reconstructed by the actions of the social agents within it, provides an experience of the objective reality of the embodied subjective schemes that have created it» (*Ibi*, p. 141).

¹⁰ *Ibidem*: «The goal of ritualization as a strategic way of acting is the ritualization of social agents. Ritualization endows these agents with some degree of ritual mastery. This mastery is an internalization of schemes with which they are capable of reinterpreting reality in such a way as to afford perceptions and experiences of a redemptive hegemonic order. Ritualization always aligns one within a series of relationship linked to the ultimate sources of power». Cfr. *Ibi*, p. 221: «The ultimate purpose of ritualization is neither the immediate goals avowed by the community or the officiant nor the more abstract functions of social solidarity and conflict resolution: it is nothing other than the production of ritualized agents, persons who have an instinctive knowledge of these schemes embedded in their bodies, in their sense of reality, and in their understanding of how to act in ways that both maintain and qualify the complex microrelations of power».

¹¹ *Ibi*, p. 220.

¹² *Ibidem*.

¹³ D. Handelman, *Models and Mirrors*, cit., p. xi.

¹⁴ *Ibi*, pp. xiv-xv; cfr. M. Bloch, *Ritual, History and Power: Selected Papers in Social Anthropology*, Athlone Press, London 1989; N. Bourque, *An Anthropologist’s View of Ritual*, in E. Bispham - C. Smith (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2000, p. 21.

¹⁵ C. Grottanelli, s.v. “rito”, in G. Filoramo (ed.), *Dizionario delle religioni*, Einaudi, Torino 2003,

alla dimensione della “pratica”, dell’“azione”, dell’“agire”, l’altra sua fondamentale dimensione simbolica. Essa si combina immancabilmente agli aspetti comunemente collegati alla sfera del rito e della ritualità: formalizzazione, consuetudine, ripetizione¹⁶ e, in particolare per la ritualità religiosa, gli aspetti dell’immanenza, dell’immutabilità della trasmissione¹⁷, così come la sua fissità strutturale e la sua autenticità, in realtà «un mito sociale che caratterizza qualitativamente il rito, non una sua proprietà ontologica, (o meglio una proprietà precipua della categoria olistica e comparativamente costruita di rito). Come le tradizioni, infatti, i riti sono soggetti a cambiamenti contingenti e circostanziali dipendenti da grappoli di fattori storico-culturali di diversa natura»¹⁸.

La dimensione simbolica del rito è centrale, tra gli altri, nella riflessione di Victor Turner. In quanto unità rituale di significato, tanto materiale quanto immateriale (oggetti, azioni, parole, rappresentazioni, eventi, relazioni, etc.), il simbolo contiene significati socialmente rilevanti laddove il rito a sua volta contiene e mette in relazione tra loro determinati simboli¹⁹; il rito è sempre azione, simbolizzazione e rappresentazione attuata e vissuta attraverso una “messa in scena” (quello di “social drama” è un concetto che pervade l’opera di Turner)²⁰. I riti e i simboli ad essi connessi per essere efficaci devono trascendere l’ordinario²¹. Essi, secondo Turner, sono incentrati sulla fase “liminale” o “di margine” (la seconda e più importante delle tre fasi costitutive dei riti di passaggio così come teorizzati da A. van Gennep)²², anche definita anti-strutturale. Di conseguenza, egli sviluppa le sue teorie di opposizione

p. 636 (riproposto in appendice anche a G. Filoramo, *Che cos'è la religione. Temi, metodi, problemi*, Einaudi, Torino 2004), che così continua: «ma una definizione, sempre provvisoria, non risponde adeguatamente all'esigenza di descrivere ciò che chiamiamo rito; essa si dovrà dunque arricchire mediante una distinzione di tipi interni alla categoria rito, e mediante un'esemplificazione adeguata».

¹⁶ D. Sabbatucci, *Sommario di Storia delle religioni*, Bagatto, Roma 1991, p. 198: «il rito è un fare secondo un “dettato”». Cfr. J.S. Jensen, *What is Religion?*, cit., pp. 101-102: «Rituals “work” – have “efficacy” – when and because they are performed the way they ought to be performed. Changes in ritual performance therefore often amount to creating new religious groups. Ritual behaviour consequently consists of prescribed patterns of behaviour that are authoritative and beyond the intentions of the participants. The roles and patterns in a ritual performance are not encoded by the participants themselves but they are provided by sacred agents and with authority».

¹⁷ C. Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino 1998, p. 162 (ed. or. 1989): «Ogni rito [...] cerca la sua legittimità in un passato reale o immaginario».

¹⁸ A. Testa, *Il carnevale dell'uomo animale*, cit., p. 61; cfr. Id., *Rituality and Social (Dis)order*, cit., p. 152: «no symbolic structure whatsoever is immutable. The nature of any symbolic structure, ergo all ritual structures, is neither archetypical nor metahistorical, but instead the product of variable, contingent, contextual, and relative historical factors».

¹⁹ V. Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca 1967, pp. 3-52; cfr. M. Defleim, *Ritual, Anti-Structure, and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis*, in «Journal for the Scientific Study of Religion», 30, 1 (1991), pp. 3-5.

²⁰ V. Turner, *Anthropology of Performance*, cit., p. 106: «In any event, the social drama is the major form of plural reflexivity in human social action». Cfr. C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1977; Id., *Local Knowledge*, Basic Books, New York 1983; F. Remotti, *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 113-124.

²¹ A. Testa, *Il carnevale dell'uomo animale*, cit., p. 63: «il rito ha senso, costruisce senso ed è funzionale solo se posto in relazione differenziale con il non-rituale, cioè con l'ordinario».

²² Cfr. *infra*, nota 43.

tra struttura e anti-struttura proprio a partire dai riti, osservando che durante lo svolgimento di essi i partecipanti si ritrovano nella dimensione della *communitas*, ovvero in rapporti sociali che non sono espressione della struttura sociale, della norma e delle regole “consuete”, che costituiscono invece la *societas*²³. Per diventare extra-ordinarie, le componenti del rito devono essere oggetto di ritualizzazione e trovarsi in contesto rituale, cioè entro la dimensione spazio-temporale del rito, costruita di volta in volta in base a diversi fattori. La struttura rituale è prima di tutto una struttura simbolica:

«a symbolic structure is what underlines and sustains ritual action and wherefrom, at the same time, it emanates. It can be empirically evinced from its performative and representational components, but at the same time it presupposes a symbolic layer that is not directly accessible by experience alone. This underlying layer needs to be detected and decoded, so that the investigator can operate an abstraction from and a conceptual reduction of what is offered by the senses»²⁴.

I riti sono in conclusione rilevanti fatti sociali di natura precipuamente simbolica, all'interno di quel sistema di simboli che è la cultura, la cui funzione primaria è quella di *significare*. Come altre “dimensioni simboliche” (ad esempio i miti e le tradizioni), il rito è un fenomeno, delineabile e riconoscibile rispetto all'ordinarietà: proprio la non-ordinarietà è infatti una delle condizioni per cui è possibile parlare di ritualità. Tali dimensioni simboliche precipue «si manifesterebbero – o meglio sarebbero prodotte – all'interno di quelle realtà esperienziali che non a caso sono state a lungo definite “simboliche” *tout court* – sebbene non fossero *esclusivamente* bensì *precipuamente* simboliche – dotate di particolare significatività sociale e/o psicologica, come il linguaggio, l'arte, la religione, e le loro componenti»; sarebbero le pratiche sociali (e quelle rituali in particolare) a marcare il “tasso di simbolicità”²⁵. Secondo l'antropologo Marshall Sahlins, la pratica riunisce struttura e storia, sistema ed evento, continuità e cambiamento²⁶.

Anche in base a queste considerazioni il rito, pratica e attività sociale al di fuori dell'ordinario per “come fa quello che fa” e per come culturalmente (ri)plasma l'ambiente circostante, significante e significativo al tempo stesso, ha una sua chiara “potenza performativa” che porta ad un cambiamento di status più o meno duraturo, un passaggio, una trasformazione in chi vi è coinvolto: «I riti non solo dicono qualcosa, essi *fanno* anche qualcosa: ren-

²³ V. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*, Cornell University Press, Ithaca - London 1967; Id., *The Ritual Process Structure and Anti-Structure*, Aldine Publishing Company, Chicago 1969.

²⁴ A. Testa, *Rituality and Social (Dis)order*, cit., p. 151.

²⁵ A. Testa, *Il carnevale dell'uomo animale*, cit., p. 74.

²⁶ Per una sintesi della sua prospettiva sulla ritualità cfr. C. Bell, *Ritual. Perspectives and Dimensions*, cit., p. 77: «The anthropologist Marshall Sahlins (b. 1930) developed a provocative model of the cultural practices involved in ritual activity. Most simply, he argued that practice brings together structure and history, system and event, continuity and change. In other words, ritual enables enduring patterns of social organization and cultural symbolic systems to be brought to bear on real events; in the course of this process, real situations are assessed and negotiated in ways that can transform these traditional patterns or structures in turn».

dono qualcuno re, vescovo, sindaco o medico; istituiscono un'alleanza, un matrimonio, una pace; accolgono qualcuno in un gruppo o lo escludono da esso. Ciò presuppone un accordo tra attori e pubblico e che quanto mostrato in atto nel rituale istituisca un vincolo per il futuro. Chi vi prende parte ne è testimone e ne garantisce così la validità»²⁷. È evidente che, laddove la *res* in sé non cambia – il re, il vescovo, il sindaco dopo il passaggio di status restano fisicamente e mentalmente gli stessi di prima, così come i giovani di una tribù che completano un rito di passaggio nel gruppo degli adulti – cambia però la sua realtà culturale, sociale e simbolica. L'unico strumento per produrre il “vero” cambiamento sociale e culturale è il rito, compiuto in un certo modo, da certi agenti, in un determinato momento, i cui effetti vengono riconosciuti dagli individui e dal gruppo sociale in esso coinvolti e contribuisce a consolidarne *Selbstdarstellung* e *Selbsverständnis*²⁸.

1.3. Rito e rituale

Un'ultima precisazione terminologica richiederebbe la distinzione tra rito e rituale (in quanto sostantivo), su cui ci soffermeremo brevemente per non appesantire troppo il discorso. “Rito” deriva dal latino *ritus*; dalla medesima radice indoeuropea discende il vedico *ṛta*, che rende la nozione cardine di “ordine” in tutte le sue declinazioni: l'ordine che governa l'universo e il movimento delle stelle, la regolarità di anni e stagioni, le relazioni tra divinità e uomini e tra uomo e uomo²⁹. In latino *ritus* ha assunto ovviamente il significato passato poi nelle lingue moderne, anche se per designare ciò che ora noi chiameremmo più propriamente riti i Romani avrebbero usato piuttosto i termini *sacra* o *cerimoniae*³⁰. Rimane tuttavia un'enfasi sul “modo”, sulla “maniera” corretta di eseguire un'azione, non solo in contesto religioso, da cui anche l'avverbio *rīte*, per «secondo il corretto uso religioso, conformemente all'usanza; buono, giusto, felice»³¹, così come il significato di “usanza”, “costume” che avvicina *ritus* alla sfera semantica di *mos*: «*ritus, mos vel*

²⁷ G. Althoff - B. Stollberg-Rilinger, *Spektakel der Macht? Einleitung*, in B. Stollberg-Rilinger et al. (eds.), *Spektakel der Macht. Rituale im alten Europa 800–1800*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2008, p. 15: «Rituale sagen nicht nur etwas aus, sie tun auch etwas: Sie machen jemanden zum König, zum Bischof, zum Bürgermeister oder Doktor; sie stiften ein Bündnis, eine Ehe, einen Frieden; sie nehmen den einen in eine Gruppe auf und schließen den anderen aus einer Gruppe aus. Das setzt ein Einvernehmen zwischen Akteuren und Publikum voraus, dass das, was im Ritual handelnd gezeigt wird, für die Zukunft Verbindlichkeit stiftet. Wer daran teilnimmt, bezeugt dies und garantiert so dessen Gültigkeit» (corsivo nostro).

²⁸ K.-J. Hölkeskamp, 'Performative Turn' meets 'Spatial Turn'. *Prozessionen und andere Rituale in der neueren Forschung*, in D. Boschung et al. (eds.), *Raum und Performanz. Rituale in Residenzen von der Antike bis 1815*, Franz Steiner, Stuttgart 2015, pp. 29-30.

²⁹ E. Benveniste, *Dictionary of Indo-European Concepts and Society*, HAU Books, Chicago 2016 (ed. or. 1969), p. 386.

³⁰ Cfr. J. Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003 (ed. or. 1998), p. 30.

³¹ A. Walde, s.v. “ritus”, in *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, 2^a ed., Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1910.

consuetudo. Rite autem significat bene ac recte»³². L'ablativo *rītū* è spesso impiegato con il senso di **mōre, modō*, «à la façon de»³³.

In Varrone *ritus* è la “maniera di fare”, come spiega nel *De lingua Latina*, partendo addirittura dal comportamento di un uccello marino, l'alcione. Per esporre l'origine greca di alcune parole, tra cui *alcyon*, l'erudito reatino fa riferimento ad un verso di Pacuvio in cui si dice «a guisa di alcione sono continuamente sospinto sulla spiaggia»³⁴. Varrone spiega così:

«Quanto all'espressione *alcyonis ritu* che si legge nel verso sopra riportato, essa vuol dire “secondo quanto è solito fare quest'uccello”, come quando l'aruspice ordina che ciascuno compia il sacrificio secondo il proprio rito e come noi diciamo che i quindicenviri compiono i sacrifici secondo il rito greco e non quello romano. Ciò infatti che si fa *rite* (regolarmente) è *ratum* (valido) e *rectum* (retto). Da qui l'espressione di Accio “avendo regolarmente compiuto le sacre cerimonie” va intesa come “retatamente compiuto”»³⁵.

Da *ritus* è derivato l'aggettivo *ritualis*, “rituale”, talora associato ad uno strumento, spesso un libro, che illustra il “come si fa” correttamente – *rite* – secondo le valenze viste sopra. Il riferimento più importante in proposito è senz'altro ai *libri rituales* etruschi, una sorta di “manuale” per celebrare nel modo giusto riti importanti quali la fondazione di una città, di un altare o la consacrazione di un tempio³⁶. Per la sua stretta associazione a *liber* (libro) l'aggettivo *ritualis* sembra gradualmente autonomizzarsi ed essere usato come sostantivo a sé. Per quanto sia difficile ricostruirne le vicende storico-linguistiche, un passo decisivo per la successiva e definitiva autonomizzazione del termine potrebbe essere la composizione del *Rituale Romanum*, uno dei libri liturgici ufficiali del rito cattolico romano e dal valore normativo, promulgato ufficialmente da Paolo V nel 1614, e poi ancora da Benedetto XIV nel 1752, il cui scopo era di raccogliere in un solo volume «i riti che devono essere osservati nell'amministrazione dei sacramenti e nella altre funzione ecclesiastiche da chi è incaricato della cura delle anime» (battesimo, eucari-

³² Fest. 337 L.

³³ A. Ernout - A. Meillet, s.v. “ritus”, in *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, 3^a ed., Librairie C. Klincksieck, Paris 1951.

³⁴ O. Ribbeck (ed.), *Tragicorum Romanorum Fragmenta*, vol. 1, B.G. Teubner, Lipsiae 1871, p. 129, v. 393.

³⁵ Varr. *De lingua latina*, 7, 88: «*Origo in his omnibus Graeca, ut quod apud Pacuium: “Alcyonis ritu litus pervolgans feror”. Haec enim avis nunc Graece ἀλκυών, nostri alcedo [...]. Quod est in versu ‘alcyonis ritu’, id est eius instituto, ut cum aruspex praecipit, ut suo quisque ritu sacrificium faciat, et nos dicimus XV viros Graeco ritu sacra, non Romano facere. Quod enim fit rite, id ratum ac rectum est; ab eo Accius: “Rite perfectis sacris”: <recte> volt accipi.* (trad. A. Traglia). Cfr. F. Prescendi, *Riti patrii, stranieri e “alla maniera” di...*, in M. Lentano (ed.), *Stranieri. Storie e immagini dell'Altro a Roma*, il Mulino, Bologna, in stampa.

³⁶ Fest. 358 L: «*rituales nominantur Etruscorum libri, in quibus perscriptum est, quo ritu condantur urbes, arae, aedes sacrentur, qua sanctitate muri, quo modo tribus, curiae, centuriae distribuuntur, exercitus constituent[ur], ordinentur, ceteraque eiusmodi ad bellum ac pacem pertinentia*»; cfr. Cic. *Div. 1*, 72: «*Etruscorum [...] haruspicini et fulgurales et rituales libri*». Cfr. G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, Payot, Paris 1974, pp. 646-650.

stia, etc., con tutte le formule, i gesti e la casistica)³⁷. Di nuovo, un *vademecum* che si concentra sulla dimensione pratica e la struttura conformemente alla quale va celebrato un determinato rito.

Se prescindiamo dalla dimensione simbolica esaminata sopra, da un punto di vista pratico e “procedurale”, “rito” e “rituale” potrebbero essere quindi usati quasi come sinonimi. In questa direzione, negli ultimi decenni, è andato l'uso del termine *ritual* da parte degli studiosi anglofoni – soprattutto di ambito antropologico – rispetto a *rite*. Non è superfluo ricordare come i *ritual studies* rivestano attualmente un ruolo centrale nello studio di società e religioni, avendo acquisito lo status «of an independent and an inter-/cross-disciplinary field of research. Ritual studies have proposed new and stimulating interpretative theories and approaches»³⁸. Inoltre, se nella letteratura scientifica in lingue come il francese (e l'italiano) il termine “rito” avrebbe conservato una forte accezione religiosa, tale accezione si sarebbe andata relativamente indebolendo nella letteratura anglofona: Daniel Fabre ascrive tale “secolarizzazione” del termine alla teoresi di Victor Turner³⁹. In realtà, è solo nel pensiero dell'ultimo Turner che l'aspetto performativo assume maggiore importanza⁴⁰, visto che nelle sue opere più importanti, quelle degli anni Sessanta, il rito è ancora indissolubilmente legato alla sfera religiosa⁴¹. Va notato inoltre che l'opera principale di uno dei maggiori ispiratori dell'opera di Turner, l'etnologo e antropologo Arnold van Gennep⁴², si intitola *Les rites de passage*⁴³ e come

³⁷ *Rituale Romanum, Pauli V.P.M. iussu editum, Ex Typographia Camerae Apostolicae, Romae 1617, Constitutio Apostolica de ritualis Romani editione: «ritus, qui in sacramentorum administratione aliisque ecclesiasticis functionibus servari debent ab iis qui curam animarum gerunt».*

³⁸ C. Ambos - L. Verderame, *Introduction*, in Idd. (eds.), *Approaching Rituals in Ancient Cultures. Questioni di rito: rituali come fonte di conoscenza delle religioni e delle concezioni del mondo nelle culture antiche*, Fabrizio Serra Editore, Pisa - Roma 2013, p. 11. Tali teorie interpretative e approcci, come affermano gli autori, soddisfano però solo parzialmente i bisogni degli studiosi che studiano le civiltà antiche, poiché derivate da discipline scientifiche come l'antropologia, che possono contare sull'osservazione diretta e sulla possibilità di relazionarsi con gli “informativi”.

³⁹ D. Fabre, *Il rito e le sue ragioni*, in P. Clemente - F. Mugnaini (eds.), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma 2001, p. 118.

⁴⁰ Cfr. ad esempio (a proposito del carnevale), V. Turner, *Introduction*, in Id. *From Ritual to Theatre: the Human Seriousness of Play*, New York: Performing Arts Journal Publications, 1982, p. 13: «In a sense, every type of cultural performance, including ritual, ceremony, Carnival and theatre is an explanation of life itself. Through the performance process itself, what is normally sealed up, inaccessible to everyday observation and reasoning, in the depths of sociocultural life, is drawn forth». Cfr. ancora R. Schechner, *Victor Turner's Last Adventure*, in V. Turner, *The Anthropology of Performance*, cit., p. 10: dopo aver esordito con «even to say in one word, ritual, is asking for trouble», si elencano i vari significati del termine; quinto e ultimo quello di «set of operations in human social and religious life»; cfr V. Turner, *The Anthropology of Performance*, cit., p. 152: «Rituals [...] should not be abstracted from the frameworks of the ongoing social process in which they were originally embedded. They have their source and raison d'être in the ceaseless flow of social life».

⁴¹ A. Testa, *Il carnevale dell'uomo animale*, cit., p. 60, n. 93.

⁴² Per una biografia aggiornata, cfr. D.I. Kertzer, *Introduction to A. van Gennep, The Rites of Passage*, 2nd ed., Chicago University Press, Chicago 2019, pp. viii ss.

⁴³ A. van Gennep, *Les rites de passage*, Nourry, Paris 1909. Dall'opera di van Gennep Turner trae il concetto fondamentale di “liminalità”, riferito in particolare alla fase centrale delle tre componenti lo “schema” dei vari riti di passaggio (separazione, marginalità/liminalità, incorporazione/reintegrazione). Cfr. V. Turner, *The Anthropology of Performance*, cit., p. 25: «The second phase, marginality or liminality, is what interests us here, though, in a very cogent sense, the whole *ritual*

tale il titolo continua ad essere tradotto nelle altre lingue, inglese compreso (*The Rites of Passage*). A nostro avviso rimane dunque preferibile continuare a mantenere distinti i termini “rito” e “rituale”, riferendo l’aggettivo “rituale” alla sfera più ampia del primo dei due – il rito –, a includere piano simbolico e performativo, così come le dimensioni sociale e religiosa.

II. Movimento

2.1. Il corpo

Se la precedente premessa metodologica è servita a meglio definire e circoscrivere gli ambiti e il contesto del tema su cui si incentra il presente volume – rito e rituale – è al secondo termine – movimento – che dobbiamo ora rivolgere la nostra attenzione. Non vogliamo qui ovviamente fornire una trattazione generale del ruolo e dell’importanza del movimento nell’esperienza dell’umanità in ogni fase della vita e in qualsiasi contesto, sia esso individuale o collettivo. Pur limitandoci al rito, tuttavia, anche tentare di dar conto dell’ampio spettro delle possibili tipologie di movimento possibili rimarrebbe un’impresa improba. Ci limiteremo pertanto ad alcune considerazioni sul ruolo del corpo, medium privilegiato per qualsivoglia azione umana – anche rituale – e del movimento compiuto da questo nello spazio.

L’agente o gli agenti, sia che si tratti di uno o più specialisti rituali delegati a ciò dalla comunità, o del più o meno ampio corpo sociale che vi partecipa a vario titolo, dispiegano l’azione e il comportamento rituali per il tramite del veicolo comune a tutti gli esseri umani, il corpo, con l’ampio spettro di agentività che tale mezzo “universale” permette sia di fare, “agire” e mettere in pratica in senso attivo – con azioni, gesti, parole, sguardi –, sia di cogliere, esperire, provare, dalle percezioni dei sensi – impressioni e immagini, odori e profumi, materialità e sensazioni, rumori e suoni, sapori – alle emozioni che tali stimoli possono suscitare. Tutto ciò comporta e implica necessariamente una qualche sorta di movimento, dal ritmo della respirazione al volgere dello sguardo, da gesti semplici a movimenti più articolati, siano essi individuali o collettivi, ieratici e ordinati oppure estatici e scomposti, a spostamenti ritualmente determinati e più o meno strutturati da un luogo all’altro.

In un celebre saggio del 1935⁴⁴, Marcel Mauss ha tentato una ricognizione e una classificazione (ad esempio per sesso, per età, per rendimento) delle “tecniche del corpo”, vale a dire «les façons dont les hommes, société par société, d’une façon traditionnelle, savent se servir de leur corps»⁴⁵. In esse rivestono un ruolo fondamentale l’educazione (trasmissione e insegnamento) e l’imitazione, che portano a far adattare il corpo all’uso che se ne deve

process constitutes a threshold between secular living and sacred living. The dominant genres of performance in societies at all levels of scale and complexity tend to be *liminal phenomena*».

⁴⁴ M. Mauss, *Les techniques du corps*, in «Journal de Psychologie. Normale et Pathologique» 33 (1935), pp. 271-293.

⁴⁵ *Ibi*, p. 271. “Tecnica” è da intendersi per Mauss come un «act traditionnel efficace».

fare e a «montages physio-psycho-sociologiques de séries d'actes» orientati dall'autorità sociale⁴⁶. Il corpo è in definitiva «le premier et le plus naturel instrument de l'homme. Ou plus exactement, sans parler d'instrument, le premier et le plus naturel objet technique, et en même temps moyen technique, de l'homme, c'est son corps»⁴⁷. Di contro all'assunto darwiniano della determinazione genetica – dunque della naturalità e dell'universalità – delle espressioni del corpo, e in particolare di quelle facciali, una serie di studi di Durkheim, Mauss e Robert Hertz ha dimostrato che tali espressioni sono sociali e apprese: le categorie sociali plasmano la decorazione, le percezioni e le disposizioni del corpo⁴⁸. Sebbene il dibattito sia ben lontano dall'essere risolto, «this early stage of research identified the body as a social construction in the image of society and a microcosm of the universe»⁴⁹.

Il corpo è il medium privilegiato di interazione e vettore di comunicazione attiva e passiva con il mondo, in primis dell'«esserci» e del muoversi attraverso lo stesso⁵⁰. Come rilevato dal filosofo Edward Casey, il corpo è un «micro-place», un «proto-place»⁵¹, è il primo luogo in cui ogni essere umano viene a trovarsi e il fulcro di ogni altro luogo: «as the locus of any place and source of any possible placement, the lived and living body is genuinely the central pivot of any “place” and not just its inner boundary. This body must share in the nature of the place»⁵².

La fisicità e il movimento del corpo sono uno strumento di comunicazione sociale, culturale e rituale⁵³. Quanto a quest'ultimo contesto, il movimento è da considerarsi come una forza attiva, un'energia che può rendere intelligibile la comprensione mentale e spaziale degli spazi sacri, come accadeva ad esempio nei santuari greci⁵⁴, attivando il dialogo tra partecipanti attivi e

⁴⁶ *Ibi*, p. 291.

⁴⁷ *Ibi*, p. 278.

⁴⁸ Cfr. C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, cit., p. 94, n. 112.

⁴⁹ *Ibi*, p. 94.

⁵⁰ E. Casey, *How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena*, in K. Basso - S. Feld (eds.), *Senses of a Place*, School of American Research Press, Santa Fe 1996, pp. 21 ss. Cfr. in particolare la seguente affermazione (*Ibi*, p. 24): «At the very least, we can agree that the living-moving body is essential to the process of emplacement: *lived bodies belong to places* and help to constitute them. [...] By the same token, however, *places belong to lived bodies* and depend on them». Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Saint-Amand (Cher) 2001 (ed. or. 1945), p. 97: «le corps est le véhicule de l'être au monde». Cfr. anche K. Knott, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, Equinox, London - Oakville 2005, pp. 15-20; D. Le Breton, *Antropologia del corpo*, Meltemi, Milano 2021 (ed. or. 2013).

⁵¹ E.S. Casey, *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*, Indiana University Press Bloomington 1993, pp. 56, 104, 52.

⁵² L.M. Mitias, *The Place of the Body in the Phenomenology of Place: Edward Casey and Nishida Kitarō*, in P.D. Herschock - R.T. Ames (eds.), *Philosophies of Place. An Intercultural Conversation*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2019, p. 305.

⁵³ Cfr. P. Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Genève 1972; Id., *Méditations pascaliennes*, Seuil, Paris 1997; T.J. Csordas, *Incorporazione e fenomenologia culturale*, in «Antropologia» 3 (2003), pp. 19-42.

⁵⁴ J.B. Connelly, *Ritual Movement through Greek Sacred Space. Towards and Archaeology of Performance*, in A. Chaniotis, *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean. Agency, Emotion, Gender, Representation*, Franz Steiner, Stuttgart 2011, p. 315.

passivi e il luogo in cui il rito avviene o avveniva. Difficile, se non impossibile, elencare i vari tipi di movimento rituale; possiamo senz'altro qui ricordare la danza⁵⁵, la processione⁵⁶, il pellegrinaggio⁵⁷ e più in generale i gesti⁵⁸. Il ruolo

⁵⁵ Cfr. con particolare riguardo al mondo antico e con bibliografia precedente Z. Alonso Fernández, *La danza en época romana: una aproximación filológica y lingüística*, Diss. Universidad Complutense, Madrid 2011; K. Schlapbach, *The Anatomy of Dance Discourse. Literary and Philosophical Approaches to Dance in the Later Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford 2018; M. Lozat (ed.), *Movimenti e funzioni rituali nel Mediterraneo antico. Danza, estasi e corpi*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 87, 2 (2021), pp. 423-519; cfr. inoltre in questo volume i contributi di Marinella Ceravolo, Michel Briand, Angela Bellia, Zoa Alonso Fernández e Mario Resta.

⁵⁶ Per il mondo antico cfr. ad es. F. Graf, *Pompai in Greece. Some Considerations about Space and Ritual in the Greek Polis*, in R. Hägg (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Åström, Stockholm 1996, pp. 55-65; F. Coarelli, *I percorsi cerimoniali in età regia*, in E. Greco (ed.), *Teseo e Romolo. Le origini di Atene e Roma a confronto, Atti del Convegno internazionale di studi. Scuola Archeologica Italiana di Atene, (Atene, 30 giugno - 1 luglio 2003)*, Scuola archeologica di Atene, Atene 2005, pp. 29-42; H. Beck, *Züge in die Ewigkeit. Prozessionen durch das republikanische Rom*, in «Göttinger Forum für Altertumswissenschaft» 8 (2005), pp. 73-104; F. Fless, *Römische Prozessionen*, in *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, vol. 1: *Prozessions, Sacrifices, Libations, Fumigations, Dedications*, The J. Paul Getty Museum, Los Angeles 2004, pp. 33-58; S. Benoist, *Les processions dans la cité, de la mise en scène de l'espace urbain*, in P. Fleury - O. Desbordes (eds.), *Roma illustrata: représentations de la ville. Actes du colloque international de Caen, 6-8 octobre 2005*, Presses universitaires de Caen, Caen 2008, pp. 49-61; I. Östenberg, *Staging the World. Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession*, Oxford University Press, Oxford 2009; D. Favro, *Death in motion: Funeral Processions in the Roman Forum*, in «Journal of the Society of Architectural Historians» 69, 1 (2010), pp. 12-37; J.B. Connelly, *Ritual Movement through Greek Sacred Space*, cit.; C. Feldman Weiss, *Bodies in Motion: Civic Ritual and Place-making in Roman Ephesus*, in D.M. Totten - K. Lafrenz Samuels (eds.), *Making Roman Places, Past and Present* ("Journal of Roman Archaeology Supplement Series" 89), Journal of Roman Archaeology, Portsmouth 2012, pp. 51-63; A. Chaniotis, *Prozessions in Hellenistic Cities. Contemporary Discourses and Ritual Dynamics*, in R. Alston et al. (eds.), *Cults, Creeds and Identities in the Greek City after the Classical Age*, Peeters, Leuven - Paris - Walpole 2013, pp. 21-47; A. Erskine, *Hellenistic parades and Roman triumphs*, in A. Spalinger - J. Armstrong (eds.), *Rituals of Triumph in the Mediterranean World*, Brill, Leiden - Boston 2013, pp. 37-55; K.-J. Hölkesskamp, *Raum – Präsenz – Performanz. Prozessionen in politischen Kulturen der Vormoderne*, in O. Dally, et al. (eds.), *Forschungen und Fortschritte, in: Medien der Geschichte – Antikes Griechenland und Rom*, De Gruyter, Berlin - New York 2014, pp. 359-395; S. Estienne, *La construction du divin au prisme des processions à Rome. Constructions de la représentation des dieux*, in N. Belayche - V. Pirenne-Delforge (eds.), *Fabriquer du divin. Constructions et ajustements*, Presses universitaires de Liège, Liège 2015, pp. 105-125; I. Östenberg et al. (eds.), *The Moving City. Prozessions, Passages and Promenades in Ancient Rome*, Bloomsbury, London - New York 2015; J.A. Latham, *Performance, Memory, and Prozessions in Ancient Rome. The Pompa Circensis from the Late Republic to Late Antiquity*, Cambridge University Press, Cambridge 2016; J.F. Baldovin - S. Heydasch-Lehmann, s.v. "Prozession", in *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. 28, Anton Hiersemann Verlag, Stuttgart 2017, pp. 393-434; G. Ferri, *The Place-making Function of Ritual Movement at Rome: from the Salians to Our Lady of Mount Carmel*, in C. Beltrão - F. Santangelo (eds.), *Religious Images in the Roman World. UNIRIO, July 16-18, 2019*, in *Mythos»* 15 (2021), URL: <<https://doi.org/10.4000/mythos.3300>>.

⁵⁷ Cfr. ad es. L.J. Taylor, *The Encyclopedia of Medieval Pilgrimage*, Brill, Leiden - Boston 2009; D. Albera - J. Eade (eds.), *International Perspectives on Pilgrimage Studies. Itineraries, Gaps and Obstacles*, Routledge, New York - London 2015; T. Myrup Kristensen - W. Friese (eds.), *Excavating pilgrimage: archaeological approaches to sacred travel and movement in the ancient world*, Routledge, London 2017; A. Collar - T. Myrup Kristensen (eds.), *Pilgrimage and Economy in the Ancient Mediterranean* ("Religions in the Graeco-Roman World", 192), Brill, Leiden - Boston 2020; D. Padilla Peralta, *Divine Institutions*, cit., pp. 178-229. Cf. inoltre il contributo di Claudio Biagetti nel presente volume.

⁵⁸ Cfr. A. Corbeill, *Nature Embodied. Gesture in Ancient Rome*, Princeton University Press, Princeton - Oxford 2004 (anche per le espressioni facciali).

performativo del corpo è chiaramente cruciale in un contesto eminentemente culturale come quello rituale: agente e rappresentazione, oggetto (e soggetto) di un processo che permette di essere nel mondo e di rappresentarlo⁵⁹, i movimenti e i gesti “rituali” (e “ritualizzati”) eseguiti per il tramite di esso, qualunque ne sia la causa e la tipologia, vanno considerati sempre *significanti* e *significativi*. Ciò è senz'altro vero per quanto riguarda uno dei focus dei presenti atti, l'Antichità⁶⁰, ma le stesse considerazioni potrebbero estendersi ad ogni altro contesto temporale e spaziale.

2.2. *Lo spatial turn e la storia della ricerca*

Il contesto in cui si realizza ciascun movimento – e più in generale ciascun evento⁶¹ – è chiaramente sia temporale che spaziale. Ciò sia in senso puramente fisico che, ed è l'aspetto che ci interessa di più qui, “culturale”. La valenza e il trattamento culturale del tempo esulano completamente dall'oggetto del presente studio; in questa sede ci soffermeremo più in dettaglio sulla medesima prospettiva riguardante lo spazio, pur essendo consapevoli che le due dimensioni andrebbero sempre considerate assieme (il che in certa misura è inevitabile costituendo due aspetti fondamentalmente e inestricabilmente correlati della vita umana). Sarà utile, pertanto, una premessa riguardante la storia degli studi in questo campo. Negli ultimi decenni si è assistito infatti ad un rinnovato interesse per lo spazio nell'ambito della ricerca storica, nel contesto di una “svolta” (*turn*) tra le varie fiorite nel secolo scorso, quali il *cultural turn*, il *linguistic turn*, il *performative turn* e, appunto, lo *spatial turn*. A questo proposito vale la pena riportare per intero l'esordio di un recente articolo di Karl-Joachim Hölkeskamp:

«Per quanto si voglia aderire al cosiddetto ‘performative turn’, allo ‘spatial turn’ e agli altri ‘turn di qualcosa’, ricompresi in un omnicomprensivo ‘cultural turn’: da una parte è lecito affermare con un certo compiacimento che il “discorso divenuto inflazionato” relativo ai diversi ‘turns’ abbia un effetto salutare, poiché in quanto tale esso opera nel senso di “minare o ironizzare” in modo crescente la pretesa di “unicità ed esclusività” di ciascuno di questi ‘turns’⁶². D'altra parte, proprio per questo mo-

⁵⁹ Cfr. M. Lozat, *Introduzione* a Ead. (ed.), *Movimenti e funzioni rituali nel Mediterraneo antico. Danza, estasi e corpi*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 87, 2 (2021), pp. 423-427: p. 423.

⁶⁰ Cfr. M. Foucault, *Pouvoir et corps*, in Id., *Dits et écrits 1954-1988*, vol. 1, Gallimard, Paris 2001, pp. 1622-1628; P. Bourdieu, *Remarques provisoires sur la perception sociale du corps*, in «Actes de la Recherche en Sciences Sociales» 14 (1977), pp. 51-54; M. Lozat, *Introduzione* a Ead. (ed.), *Movimenti e funzioni rituali nel Mediterraneo antico*, cit., pp. 423-424; H. Castelli - E. Colangelo, *Introduction*, in Eadd. (eds.), *Corps et pouvoir dans les mondes anciens*, in «Cahiers Mondes Anciens» 16 (2022), URL: <<https://journals.openedition.org/mondesanciens/4103>>.

⁶¹ E. Casey, *How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time*, cit., pp. 36-38: p. 37: «To speak of space-time is to speak once more of *event*. For an event is at once spatial and temporal, indeed indissolubly both: its spatial qualities and relations happen at a particular time. But the happening itself occurs in a place that is equally particular. Thus “event” can be considered the spatiotemporalization of a place, and the way it happens as spatiotemporally specified».

⁶² K. Schlögel, *Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik*, Carl Hanser Verlag, München - Wien 2003, p. 68.

tivo si acuisce la consapevolezza che tali ‘svolte’ – anche se i loro profeti sollevano regolarmente questa pretesa ambiziosa – non sono affatto delle pionieristiche nuove scoperte, invenzioni o rivoluzionari “cambi di paradigma”: si tratta qui dunque di qualcosa di meno e comunque di altro rispetto a quelle forme radicali e fondamentali di ‘svolta’ con le quali si era soliti designare già prima nella storia delle scienze (‘esatte’) le rotture decisive con i sistemi epistemologici in vigore. Bisogna intendere con una ‘svolta’ di tipo alquanto contenuto piuttosto un ampliamento delle problematiche, delle impostazioni teoriche e delle chiavi metodologiche, che risulti da “modifiche di visuale o di approccio, che non abbiano lasciato intravedere lati sinora per nulla o poco visibili”. Una ‘svolta’ siffatta da una parte può determinare un effetto stimolante, innovativo e durevole in un determinato campo per quanto riguarda le basi teoriche, le impostazioni metodologiche e del quadro condiviso delle “categorie analitiche”, effetto che si può senz’altro paragonare ad un ‘cambio di paradigma’ in senso proprio; d’altra parte, può anche e contemporaneamente “dischiudere approcci” nuovi e/o “sistematici”⁶³»⁶⁴.

Come notato da Susanne Rau nell’introduzione al volume *History, Space and Place*, la ricerca storica sullo spazio in realtà non è una novità, ma al tempo stesso lo è⁶⁵. Quanto al primo punto, senza voler risalire al pensiero dei filosofi greci (Pitagora, Democrito, Platone, Aristotele), passando per scienziati e filosofi importanti come Newton, Leibniz, Kant, Fichte, fino ad arrivare ad Einstein e altri⁶⁶, vanno sicuramente citati gli storici delle *Annales* Lucien Febvre⁶⁷ e Fernand Braudel⁶⁸ e soprattutto il filosofo e sociologo francese

⁶³ La citazione è da D. Bachmann-Medick, *Turn(s)*, in U. Frietsch - J. Rogge (eds.), *Über die Praxis des kulturwissenschaftlichen Arbeitens. Ein Handbuch*, transcript Verlag, Bielefeld 2013, pp. 399-400.

⁶⁴ K.-J. Hölkeskamp, *‘Performative Turn’ meets ‘Spatial Turn’*, cit., pp. 15-16: «Wie auch immer man zu dem sogenannten ‘performative turn’, dem ‘spatial turn’ und den anderen ‘Teil-turns’ unter dem Dach eines allumfassenden ‘cultural turn’ stehen mag: einerseits darf man mit einiger Genugtuung feststellen, daß die “inflationär gewordene Rede” von mehreren ‘turns’ einen heilsamen Effekt hat, weil sie nämlich als solche schön dafür sorgt, der “Einzigartigkeits- und Ausschließlichkeitsanspruch” jedes einzelnen ‘turns’ zunehmend “unterminiert oder ironisiert” wird. Andererseits wird gerade dadurch das Bewußtsein geschärft, daß derartige ‘Wendungen’ – selbst wenn ihre Propheten regelmäßig diesen ambitionierten Anspruch erheben – ja keine grundstürzend neuen Entdeckungen, Erfindungen oder revolutionären ‘Paradigmenwechsel’ sind: Hier geht es also um weniger um wiederum anderes als bei dieser radikalen und prinzipiellen Form der ‘Wende’, mit der man schon früher die einschneidenden Brüche mit geltenden epistemischen Systemen in der Geschichte der (‘exakten’) Wissenschaften zu bezeichnen pflegte. Unter einem ‘turn’ der eher gemäßigten Art muß man vielmehr eine Erweiterung der Fragestellungen, theoretische Ansätze und methodischen Zugriffe verstehen, die aus “Verschiebungen von Blickwinkeln und Zugängen, die bisher nicht oder wenig beleuchtete Seiten sichtbar werden lassen” resultiert. Eine solche ‘Wende’ kann einerseits hinsichtlich der theoretischen Grundlagen, methodischen Ansätze und der anerkannten Raster der “Analysekategorien” in einem Fach eine anregende, innovative und nachhaltige Wirkung entfalten, die durchaus einem ‘Paradigmenwechsel’ im engeren Sinne vergleichbar ist; andererseits kann sich auch und zugleich neue sachliche und/oder “systematische Schwerpunktsetzungen eröffnen”».

⁶⁵ Sull’argomento cfr. S. Rau, *History, Space, and Place*, Routledge, London - New York 2019, pp. 2-6.

⁶⁶ Cfr. *Ibi*, pp. 7-13, con tutti i riferimenti bibliografici.

⁶⁷ Cfr. ad es. L. Febvre, *La terre et l’évolution humaine : Introduction géographique à l’histoire*, La Renaissance du Livre, Paris 1922; Id., *Le Rhin : Histoire, mythes et réalités*, Perrin, Paris 1997 (ed. or. 1935).

⁶⁸ F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l’époque de Philippe II*, Colin, Paris

Henri Lefebvre, che ha lungamente riflettuto sullo spazio, particolarmente in connessione con la dimensione della città⁶⁹. Per Lefebvre lo spazio (sociale) è un prodotto (sociale), e ogni società produce il suo; se lo spazio è un prodotto, allora esiste un processo di produzione che può essere indagato storicamente. Lo spazio va inteso come qualcosa allo stesso tempo di percepito, concepito e direttamente esperito e vissuto, rendendo così possibile l'unione degli aspetti fisici, mentali e sociali che lo riguardano. Lefebvre parla anche di *espace vécu*, una concezione che implica uno spazio plasmato da pratiche e immagini abituali che a loro volta creano un potenziale identificatorio.

Al tempo stesso, la “svolta spaziale” è nuova, nel senso che offre opportunità per chiarire i processi di produzione e costruzione degli spazi, osservare più da vicino le pratiche spaziali, approfondire le differenze e le relazioni di coesistenza tra concezioni spaziali, osservare localizzazioni e spazializzazioni delle relazioni sociali, analizzare le autorappresentazioni spaziali e le strutture di gruppi e società, seguendone gli effetti, mostrare le trasformazioni spaziotemporali dei processi sociali⁷⁰. L'area di applicazione dell'analisi storica spaziale è ampia: dalla storia dei corpi che formano lo spazio mediante il proprio movimento alla storia degli spazi pubblici o sacri, la storia degli insediamenti e di regioni (o aree), alla storia della globalizzazione; dalla storia delle religioni, della politica, dei media, del sapere, dell'economia, alla storia dell'agricoltura, delle città e globale⁷¹. Tale analisi, nella forma proposta da Susanne Rau, prevede uno schema in quattro stadi: 1) indagine dei processi costitutivi delle configurazioni spaziali, con l'identificazione della formazione spaziale; 2) indagine delle dinamiche spaziali, inclusi i processi di appropriazione e plasmazione da una parte e di trasformazione dall'altra; 3) focus sul lato soggettivo, più precisamente su percezioni, memorie, rappresentazioni; 4) usi dello spazio e pratiche spaziali, inclusi i movimenti nello spazio⁷². Un punto centrale è che si tratta sempre di spazi costruiti socialmente o appropriati individualmente⁷³.

Lo *spatial turn* è stato applicato con profitto anche all'Antichità. Per quanto riguarda il mondo romano, la strada è stata aperta dagli studi di William MacDonald⁷⁴, particolarmente all'indagine del movimento come varia-

1966; Id., *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme, xv^e-xviii^e siècle*, 3 voll., Colin, Paris 1979; Id., *L'identité de la France*, vol. 1: *Espace et histoire*. Flammarion, Paris 1986.

⁶⁹ Soprattutto H. Lefebvre, *La production de l'espace*, Éditions Anthropos, Paris 1974.

⁷⁰ S. Rau, *History, Space, and Place*, cit., p. 4.

⁷¹ *Ibi*, pp. 5-6.

⁷² *Ibi*, p. 85. Per un'applicazione dell'analisi spaziale alla religione, nello specifico quella dell'Occidente moderno, cfr. K. Knott, *The Location of Religion*, cit.

⁷³ M. Wertheim, 2000. *Die Himmelstür zum Cyberspace: Eine Geschichte des Raumes von Dante zum Internet*, Piper, Zurich 2000; F. Linhard - P. Eisenhardt (eds.), *Notions of Space and Time: Early Modern Concepts and Fundamental Theories/Begriffe von Raum und Zeit; Frühneuzeitliche Konzepte und fundamentale Theorien*, V. Klostermann, Frankfurt a.M. 2007; S. Rau, *History, Space, and Place*, cit., p. 86.

⁷⁴ W.L. MacDonald, *The Architecture of the Roman Empire*, vol. 2: *An Urban Appraisal*, Yale University Press, New Haven - London 1986.

bile chiave nello studio della città antica⁷⁵. L'idea che il movimento definisse il luogo sarebbe rinvenibile già in Varrone: «*ubi quodque consistit, locus*», cioè «il luogo è dove una cosa qualsiasi è collocata»⁷⁶. Il verbo *consisto* in latino pone l'accento sulla fine di un'azione, di un movimento o di un percorso, sull'arrestarsi, nell'immediato ma anche sul lungo periodo, nel senso di stabilirsi, domiciliarsi in un luogo⁷⁷.

2.3. *Dallo spazio al luogo (culturale)*

Se è fin troppo ovvio affermare che ciascun essere umano intrattiene nel corso della propria esistenza un rapporto più o meno prolungato con uno o più ambiti spaziali, l'esperienza compiuta di, attraverso e in ragione di tale frequentazione comporta una trasformazione di quello “spazio” in senso culturale, rendendolo un “luogo”. Siamo di fronte, di fatto, a due diversi ordini della realtà⁷⁸: il primo – lo spazio – è omnicomprensivo e permette alle cose di essere localizzate al suo interno; il secondo – il luogo – è a sua volta qualcosa di più dell'influenza reciproca tra gli uomini e il mondo, ed è da considerarsi come «constitutive co-ingrediente» di entrambi⁷⁹. Ergo il luogo è “culturale”⁸⁰, un'unità di base dell'esperienza vissuta e un nesso, uno snodo

⁷⁵ D.J. Newsome, *Introduction*, in R. Laurence - D.J. Newsome (eds.), *Rome, Ostia, Pompeii. Movement in Space*, Oxford University Press, Oxford - New York 2011, p. 2. Cfr. in generale D. Favro, *The Urban Image of Augustan Rome*, Cambridge University Press, New York 1996; D.H.J. Larmour - D. Spencer (eds.), *The Sites of Rome: Time, Space, Memory*, Oxford University Press, Oxford - New York 2007; R. Laurence - D.J. Newsome (eds.), *Rome, Ostia, Pompeii*, cit.; T.M. O'Sullivan, *Walking in Roman Culture*, Cambridge University Press, New York 2011; E. La Rocca, *The perception of space in ancient Rome*, in D. Favro et al. (eds.), *Paradigm and Progeny: Roman Imperial Architecture and its Legacy*, Journal of Roman Archaeology, Portsmouth 2015, pp. 89-104. Un'influenza decisiva ha avuto su questo filone l'opera di Henri Lefebvre sulla “ritmanalisi”, che individua la strada come elemento centrale della vita urbana e sociale: H. Lefebvre, *Éléments de rythmanalyse. Introduction à la connaissance des rythmes*, Éditions Syllepse, Paris 1992.

⁷⁶ *De lingua Latina* 5, 15; cfr. *ibi* 5, 14: «*incipiam de loci ab ipsius loci origine. Locus est, ubi locatum quid esse potest, ut nunc dicunt, collocatum*» («a proposito dei luoghi, comincerò dall'origine del termine medesimo. Il luogo è dove qualcosa può essere posto o, come si dice ora, collocato»). Per una lettura del *De lingua Latina* di Varrone dal punto di vista del movimento, cfr. D. Spencer, *Movement and the Linguistic Turn. Reading Varro's De Lingua Latina*, in R. Laurence - D.J. Newsome (eds.), *Rome, Ostia, Pompeii*, cit., pp. 57-80.

⁷⁷ Cfr. *Oxford Latin Dictionary*, Oxford University Press, Oxford 1968, s.v.

⁷⁸ E. Casey, *Body, Self and Landscape. A Geophilosophical Inquiry into the Place-World*, in P.C. Adams et al. (eds.), *Texture of Place: Exploring Humanist Geographies*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2001, p. 404. Per una rassegna completa e aggiornata della storia dei concetti occidentali di spazio, cfr. S. Rau, *History, Space, and Place*, cit.

⁷⁹ E. Casey, *Body, Self and Landscape*, cit., p. 406: «Any effort to assess the relationship between self and place should point out not just to reciprocal influence [...] but, more radically, to constitutive co-ingredient: each is essential to the being of the other. In effect, there is *no place without self; and no self without place*». Per altre prospettive sulla distinzione tra spazio e luogo (Yi-Fu Tuan, Michel de Certeau, Martina Löw), cfr. S. Rau, *History, Space, and Place*, cit., pp. 39 ss.

⁸⁰ Cfr. E. Casey, *How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time*, cit., pp. 33-34: «The very word *culture* meant “place tilled” in Middle English, and the same word goes back to Latin *colere*, “to inhabit, care for, till, worship.” To be cultural, to have a culture, is to inhabit a place sufficiently intensely to cultivate it – to be responsible for it, to respond to it, to attend to it caringly. Where else but in particular places can culture take root?». Cfr. F. Remotti, *Antropologia*

dell'agire umano⁸¹, «produced by human engagements and associations with the world»⁸². Ciò è sottolineato anche dal fatto che, a differenza dello spazio, a ciascun luogo è conferito un nome; come accade per le persone, i nomi dei luoghi assegnano una designazione all'oggetto cui si riferiscono e dunque la possibilità di essere identificati. La maggior parte dei nomi di luoghi: «suggest that a place represents an objectively given and unchangeable unity. The conception of space as a container is further strengthened by the fact that we often use the preposition “in” for local designations: something happens “in Hamburg”, “in Italy”, “in Europe”, or “in Asia”»⁸³.

Nell'esistenza umana, inoltre, il luogo e l'esperienza dello stesso – dunque un mondo già configurato in parti più definite – vengono prima della concezione di uno spazio più ampio, “muto”, “bianco” e contenitore di tutto. Già Archita di Taranto, matematico e filosofo contemporaneo di Platone⁸⁴, e Aristotele affermavano la primazia del luogo sullo spazio, una posizione ripresa in tempi più recenti da Bachelard e Heidegger ed esattamente contraria a quella di Kant⁸⁵. L'esperienza e la percezione di un luogo sono tutt'uno con l'“esserci”:

«There is no knowing or sensing a place except by being in that place, and to be in a place is to be in a position to perceive it. Knowledge of place is not, the subsequent to perception – as Kant dogmatically assumed – but is ingredient in perception itself. Such knowledge, genuinely local knowledge, is itself experiential in the manner of *Erlebnis*, “lived experience”, rather than of *Erfahrung*, the already elapsed experience that is the object of analytical or abstract knowledge. [...] To live is to live locally, and to know is first of all to know the places one is in»⁸⁶.

La maniera in cui un luogo è considerato e vissuto cambia in base all'esperienza del singolo e del gruppo sociale, sia nell'arco naturale dell'esistenza umana, sia nel corso di più generazioni, sia lungo più secoli. A ciò concorre il patrimonio culturale fatto di racconti orali, memorie, scritti, monumenti, etc., di tutti quei media cioè che veicolano le informazioni e i dati che un singolo o un raggruppamento sociale più o meno ampio e strutturato ritiene importante selezionare e tramandare, sia ad un altro individuo, sia al ristretto

dello spazio, del tempo e del potere, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 47-48: la cultura è fatta di «incisioni, tagli, pressioni, abbattimenti, scavi, perforazioni»; G. De Sanctis, *Space*, in M. Bettini - W. Short (eds.), *The World through Roman Eyes: Anthropological Approaches to the Ancient World*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, p. 249: «If space were not able to be divided and marked out in this way, as well as elaborated materially and conceptually, there would in fact be no culture».

⁸¹ E. Casey, *Place in Landscape Archaeology: A Western Philosophical Prelude*, in B. David - J. Thomas (eds.), *Handbook of Landscape Archaeology*, Routledge, London - New York 2008, pp. 44-45.

⁸² C. Feldman Weiss, *Bodies in Motion*, cit., p. 52.

⁸³ S. Rau, *History, Space, and Place*, cit., p. 36.

⁸⁴ Cfr. in proposito C.A. Huffman, *Archytas of Tarentum. Pythagorean, Philosopher and Mathematician King*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

⁸⁵ E. Casey, *How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time*, cit., pp. 16 ss., anche per tutti i riferimenti bibliografici agli autori citati.

⁸⁶ *Ibi*, p. 18.

gruppo familiare – o comunque a quello con cui intrattiene dei rapporti più intensi e diretti –, sia infine ad una moltitudine più o meno estesa, si tratti di chi viva grosso modo nello stesso periodo, dunque i contemporanei, sia di chi ancora è di là da venire, i discendenti o più in generale i posteri.

Il concetto di memoria collettiva/culturale è stato ampiamente indagato negli ultimi decenni, a partire dai fondamentali studi di Maurice Halbwachs⁸⁷. Tra i vari studiosi spicca Jan Assmann, il quale ha scritto pagine memorabili sulla connessione tra luogo e memoria. La memoria culturale può “semiotizzare” un luogo, ad esempio con il porvi dei monumenti⁸⁸, rendendolo un *mnemotopos*, un *Gedächtnisort*, un “luogo della memoria”⁸⁹: due esempi concreti possono essere la grotta di Pan ad Atene⁹⁰ e il *Lupercal* a Roma⁹¹. Tale espressione si deve alla riflessione dello studioso francese Pier-

⁸⁷ M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Félix Alcan, Paris 1925; Id., *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1941; Id. *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1950.

⁸⁸ Cfr. ad es. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Beck, München 1992, p. 60: «Sogar und gerade ganz Landschaften können als Medium des kulturellen Gedächtnisses dienen. Sie werden dann weniger durch Zeichen („Denkmäler“) akzentuiert, als vielmehr als Ganze in den Rang eines Zeichens erhoben, d. h. *semiotisiert*»; cfr. G.F. Chiai, *Troia, la Troade ed il Nord Egeo nelle tradizioni mitiche. Contributo alla ricostruzione della geografia mitica di una regione nella memoria culturale greca* (“Mittelmeer Studien” 16), Brill, Paderborn 2017, pp. 20-27. Sulla connessione tra spazio, memoria e religione nella Roma antica, cfr. E. Montanari, *Fumosae Imagines. Identità e memoria nell'aristocrazia repubblicana* (“Mos Maiorum. Studi sulla tradizione romana”, 2), Bulzoni, Roma 2009; D. Miano, *Loci Memoriae. Spazio e memoria nella Roma repubblicana*, in «Mediterraneo Antico» 12, 1-2 (2009), pp. 361-380; M. Bettini, *Racconti romani «che sono lili'u»*, in L. Ferro - M. Monteleone, *Miti romani*, Einaudi, Torino 2010, pp. v-xxix; A. Mayorgas, *Romulus, Aeneas and the Cultural Memory of the Roman Republic*, in «Athenaeum» 98, 1 (2010), pp. 89-109; D. Miano, *Monimenta. Aspetti storico-culturali della memoria nella Roma mediorepubblicana* (“Mos Maiorum. Studi sulla tradizione romana”, 6), Bulzoni, Roma 2011; E. La Rocca, *La bellezza di Roma, ovvero gli spazi della memoria e dell'identità. Alcuni aspetti urbanistici tra Repubblica e Impero*, in «Buletino della Commissione Archeologica Comunale di Roma» 113 (2012), pp. 43-78; N. Purcell, *Urban Spaces and Central Places. The Roman World*, in S.E. Alcock - R. Osborne (eds.), *Classical Archaeology*, Blackwell, Oxford 2012, pp. 187-206; A. Bendlin, *The Urban Sacred Landscape*, in P. Erdkamp (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Rome*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 461-477; K. Galinsky (ed.), *Memoria Romana: memory in Rome and Rome in memory* (“Memoirs of the American Academy in Rome. Supplementary Series”, 10), University of Michigan Press, Ann Arbor 2014; C. Smith, *Urbanization and Memory*, in R. Raja - J. Rüpke (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion*, cit., pp. 362-376; M. García Morcillo et al. (eds.), *Ruin or Renewal? Places and the Transformation of Memory in the City of Rome*, Quasar, Roma 2016; G. Cifani, *Visibility Matters. Notes on Archaic Monuments and Collective Memory in Mid-Republican Rome*, in K. Sandberg - C. Smith (eds.), *Omnium Annalium Monumenta: Historical Writing and Historical Evidence in Republican Rome*, Brill, Leiden - Boston 2017, pp. 390-403; T. Hölscher, *Visual Power in Ancient Greece and Rome Between Art and Social Reality*, University of California Press, Oakland 2018; A. Mayorgas, *Ritual, Place and Memory in Ancient Rome*, in S. De Nardi, et al. (eds.), *The Routledge Handbook of Memory and Place*, Routledge, London 2019, pp. 384-391; M. Bettini, *Roma, città della parola. Oralità Memoria Diritto Religione Poesia*, Einaudi, Torino 2022, cap. 3.

⁸⁹ J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis*, cit., p. 60.

⁹⁰ Cfr. J.B. Connelly, *Ritual Movement through Greek Sacred Space*, cit., p. 332.

⁹¹ A. Mayorgas, *Ritual, Place and Memory in Ancient Rome*, cit., p. 385; K. Vuković, *The Festival of the Lupercalia as a Vehicle of Cultural Memory in the Roman Republic*, in M.T. Dinter - C. Guérin (eds.), *Cultural Memory in Republican and Augustan Rome*, Cambridge University Press, Cambridge, in stampa. Sulla “significatività spaziale” dei luoghi in cui erano ambientati i miti delle

re Nora, il quale ha indicato con il concetto di *lieux de mémoire*, dei luoghi di memoria che non sono necessariamente luoghi fisici, dunque che è possibile vedere, nei quali si può entrare o attraverso i quali si può camminare, ma anche luoghi immateriali che possono essere connessi ad altri aspetti della memoria, come una festa o un simbolo⁹². Un luogo può essere caricato e dotato di significato, tanto che un gruppo sociale può costruire la propria identità tramite una relazione reale o immaginaria con un luogo⁹³.

Un luogo – dunque una costruzione “culturale” su più livelli e ad opera di “agenti” diversi – può evocare un universo di significati, sia tramite l’immaginazione che tramite la memoria⁹⁴. In un’opera che segna una tappa importante negli studi sulla costruzione culturale dello spazio, l’antropologo americano Keith Basso definisce *place-making* (che potremmo tradurre con il termine di “topopoiesi”) questo atto di *world-building*⁹⁵. Egli prende le mosse da un interessante aneddoto tratto dalle memorie del grande fisico danese Niels Bohr, il quale, nel visitare assieme ad Heisenberg il castello di Kronborg, in Danimarca, “vede”, “immagina” e “ricorda” un altro castello rispetto a quello che si trova davanti perché teatro – reale e di fantasia al tempo stesso – dell’*Amleto* di Shakespeare⁹⁶. Keith Basso ne deduce che «essentially, then, instances of place-making consist in an adventitious fleshing out of historical material that culminates in a posited state of affairs, a particular universe of objects and events – in short, a *place-world* – wherein portions of the past are brought into being»⁹⁷. Tale processo non è mai statico, ma perennemente *in fieri*: «place-making is a way of constructing history itself, of inventing it, of fashioning novel versions of “what happened here”»⁹⁸. Se la topopoiesi è un modo di “costruire” il passato, «a venerable means of *doing* human history», è anche «a way of constructing social traditions and, in the process, personal and social identities. We are, in a sense, the place-worlds we imagine»⁹⁹.

origini di Roma, cfr. M. Bettini, *Mito*, in Id. - W.M. Short (eds.), *Con i Romani*, cit., pp. 99-106. Eugenio La Rocca ha usato per i templi romani l’espressione “pietrificazione della memoria”: E. La Rocca, *La pietrificazione della memoria: i templi a Roma in età medio-repubblicana*, in E. Marroni (ed.), *Sacra Nominis Latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano. Atti del Convegno Internazionale, Roma, Palazzo Massimo, 19-21 febbraio 2009*, Loffredo, Napoli 2012, pp. 37-88.

⁹² P. Nora (ed.), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, Paris 1984-1993. Altri riferimenti imprescindibili per Assmann sono stati i lavori di Maurice Halbwachs sulla memoria collettiva (cfr. *supra*, nota 87), così come l’opera di Claude Lévi-Strauss e Jan Vansina.

⁹³ M. Halbwachs, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*, cit.; cfr. D. Iogna-Prat, *Maurice Halbwachs ou la mnémotopie: ‘Textes topographiques’ et inscription spatiale de la mémoire*, in «Annales. Histoire, Sciences Sociales» 66 (2011), pp. 821-827.

⁹⁴ Cfr. E. Casey, *Imagining: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington 1976; Id., *Remembering: A Phenomenological Study*, Indiana University Press, Bloomington 1987.

⁹⁵ K. Basso, *Wisdom sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*, University of New Mexico Press, Albuquerque 1996, p. 5.

⁹⁶ *Ibi*, pp. 4-6.

⁹⁷ *Ibi*, pp. 5-6.

⁹⁸ *Ibi*, p. 6.

⁹⁹ *Ibi*, p. 7.

L'interazione continuata e prolungata con il mondo materiale è pertanto una componente fondamentale dell'atto topopoietico, della creazione di un "luogo": lo spazio acquisisce significato a seguito e mediante connessioni prolungate e intime stabilite tra le persone e i posti con cui interagiscono e in cui dimorano. La riflessione di Keith Basso deve molto al concetto di *Wohnen* ("dimorare"), posto da Martin Heidegger¹⁰⁰, che attribuisce grande importanza alle forme di consapevolezza mediante le quali gli individui percepiscono e colgono lo spazio geografico circostante. Più precisamente, esso consiste nelle multiple "relazioni vissute" – con riferimento a ogni volta in cui un luogo diventa oggetto di consapevolezza – intrattenute dalle persone con i luoghi: solo per il loro tramite lo spazio acquisisce significato¹⁰¹. In questo processo – Basso traduce *Wohnen* con *dwelling* – il paesaggio fisico si fonde con quello della mente evocando altre associazioni (luoghi, persone, momenti): «the experience of sensing places, then, is thus both thoroughly reciprocal and incorrigibly dynamic»¹⁰².

A differenza del mero spazio fisico¹⁰³, pertanto, i luoghi sono costruzioni umane per eccellenza: «places consist in what gets made of them – in anything and everything they are taken to be – and their disembodied voices, immanent though inaudible, are merely those of people speaking silently to themselves»¹⁰⁴. La relazione con essi può trovare espressione per il tramite di mito, preghiera, musica, danza, arte architettura, così come di forme ricorrenti di riti religiosi e politici:

«Thus represented and enacted – daily, monthly, seasonally, annually – places and their meanings are continually woven into the fabric of social life, anchoring it to the features of the landscape and blanketing it with layers of significance that few can fail to appreciate. Deliberately and otherwise, people are forever presenting each other with culturally mediated images of where and how they dwell. In large ways and small, they are forever performing acts that reproduce and express their own sense of place – and also, inextricably, their own understandings of who and what they are»¹⁰⁵.

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Building Dwelling Thinking*, in Id., *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, ed. D.F. Krell, Routledge, London 1977, pp. 323-339 (ed. or. *Bauen Wohnen Denken*, in O. Bartning (ed.), *Darmstädter Gespräch 2: Mensch und Raum*, Neue Darmstädter Verlags-Anstalt, Darmstadt 1952, pp. 72-84; cfr. K. Basso, *Wisdom sits in Places*, cit., p. 54.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Building Dwelling Thinking*, cit., p. 332. Emblematico il caso dei Bororo, una tribù brasiliana del Mato Grosso: costretti dai missionari salesiani ad abbandonare i loro villaggi, essi perdono conseguentemente anche le loro "coordinate culturali": cfr. C. Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Plon, Paris 1955, pp. 203-204.

¹⁰² K. Basso, *Wisdom sits in Places*, cit., p. 107.

¹⁰³ T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*, Routledge, London - New York 2000, p. 52: «Life, of course, is an historical process, embodied in organic forms that are fragile and impermanent. Yet this process is carried on, for terrestrial species, upon the surface of the earth, a surface whose contours, textures and features, sculpted by geological forces over immense periods of time, appear permanent and immutable relative to the life-cycles of even the most long-lived of organisms. This surface is what geology textbooks call the 'physical landscape'».

¹⁰⁴ K. Basso, *Wisdom sits in Places*, cit., p. 109.

¹⁰⁵ *Ibi*, pp. 109-110. Cfr. a questo proposito anche M. Augé, *Non-Lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992.

III. *Il movimento rituale nell'Antichità (e oltre)*

Provando a ricapitolare le considerazioni delle pagine precedenti, diremo che ciascun movimento si compie per il tramite del corpo in, per, attraverso un determinato luogo o da un luogo all'altro (se la percezione o la costruzione culturale definisce due o più luoghi diversi) e in un determinato momento/tempo¹⁰⁶. Il movimento, di uno o più corpi, contribuisce a definire, in e per un tempo più o meno determinato, lo spazio e i luoghi: «movement has, and is, agency»¹⁰⁷. Per quanto riguarda il movimento dispiegato in contesto rituale esso è particolarmente *significante* e *significativo* per chi lo compie, così come per chi assiste (se c'è) perché inteso e percepito come al di fuori dell'ordinario. Il movimento rituale (in un certo senso potremmo parlare semplicemente di “rituale” nel senso inteso sopra: presupponendo in primis che non esista un rito compiuto senza un qualche tipo di movimento, e considerando il rito al di là della sua componente simbolica – dunque solo nel suo aspetto performativo) è un'azione, una performance che, oltre ad essere eseguita, oltre ad “avvenire”, viene poi ricordata e raccontata in modi diversi.

Gli elementi fondamentali del movimento rituale sono dunque: 1) un qualche tipo di movimento; 2) il contesto rituale; 3) il luogo in cui “accade”; 4) il tempo. Quanto a quest'ultimo punto, possiamo distinguere tra una fase *puntuale* del rito da una parte, vale a dire il “durante”: la performance in sé, l'evento, l'esperienza e le emozioni suscitate; e una fase *di lungo termine* che inizia immediatamente a partire dalla fine del rito, vale a dire la memoria dello stesso attraverso resoconti orali, testi scritti di qualunque tipo, monumenti¹⁰⁸. In questa dinamica tra spazio e tempo il luogo gioca un ruolo de-

¹⁰⁶ Tale quadro di riferimento è stato efficacemente delineato da un autore antico al quale abbiamo fatto più volte riferimento, Varrone, nel *De lingua Latina* (5, 11-12): «Ciò che è dotato della capacità di star fermo o di muoversi, si chiama corpo; dove avviene il movimento, luogo; quando avviene, tempo; la forma essenziale del movimento, azione. Questa quadripartizione risulterà più chiara così: il corpo è, per così dire, il corridore; il luogo lo stadio in cui corre, il tempo è il periodo durante il quale corre: l'azione è la corsa. Dal che deriva che quasi tutti i fatti si svolgono secondo questo procedimento quadripartito e si presentano sempre in questa forma, perché non si dà tempo senza movimento (il tempo, infatti, ne segna le fasi di sviluppo), né movimento senza spazio e senza corpo, poiché queste è ciò che si muove, quello è il luogo dove si muove; né dove sussiste una condizione di movimento qui può mancare azioni. Adunque luogo e corpo, tempo e azione costituiscono come una quadriga di principii primi» («quod stat aut agitur, corpus, ubi agitur, locus, dum agitur, tempus, quod est in agitu, actio. Quadripartitio magis sic apparebit: corpus est ut cursor, locus stadium qua currit, tempus hora qua currit, actio cursio. Quare fit, ut ideo fere omnia sint quadripartita et ea aeterna, quod neque unquam tempus, quin fueri[n]t motus: eius enim intervallum tempus; neque motus, ubi non locus et corpus, quod alterum est quod movetur, alterum ubi; neque ubi is agitur, non actio ibi. Igitur initiorum quadrigae locus et corpus, tempus et actio»). Traduzione di Antonio Traglia).

¹⁰⁷ D.J. Newsome, *Introduction*, cit., p. 30.

¹⁰⁸ Cfr. K. Galinsky, *Introduction*, in Id. (ed.) *Memory in Ancient Rome and Early Christianity*, Oxford University Press, Oxford - New York 2016, pp. 16-17: 1) la memoria è un processo continuo di costruzione e ricostruzione; 2) pur potendo distinguere tra “memorie semantiche” (pertinenti ai fatti) e “memorie episodiche o autobiografiche”, si può affermare che anche le prime, se relative a fatti ed eventi storici, sono basate sulle seconde, e pertanto sono soggette agli stessi fenomeni di inaccuratezza, falsificazione, contaminazione, etc.; 3) la memoria a entrambi i livelli è un processo

terminante, come ha ben messo in luce Jonathan Z. Smith; citando due passi di Sigmund Freud¹⁰⁹ – quello in cui paragona la stratificazione di Roma alla struttura della memoria umana è spesso menzionato negli studi relativi alla memoria culturale¹¹⁰ – egli riflette su quanto la memoria costituisca un’esperienza complessa e ingannevole: «it appears to be preeminently a matter of the past, yet it is as much an affair of the present. It appears to be preeminently a matter of time, yet it is as much an affair of space»¹¹¹. Quanto al rito, egli lo considera: «first and foremost, a mode of paying attention. It is a process of marking interest» di cui il luogo è una componente fondamentale: «place directs attention»¹¹².

Nell’approccio al movimento rituale in generale dobbiamo tenere presenti per quanto possibile tutte queste dimensioni considerando il movimento di uno o più corpi umani in un determinato spazio e tempo e le “tracce” che di ciò sono riecheggiate, all’intersezione dunque tra archeologia della memoria, archeologia del paesaggio e archeologia della performance rituale¹¹³, o riecheggiano (nel caso di riti ancora celebrati), in un continuo dialogo tra passato e presente¹¹⁴. A ciò è opportuno aggiungere all’occorrenza le altre discipline utili ad integrare tale prospettiva, come l’antropologia, la sociologia e le neuroscienze:

«the human body in motion is of central importance to our understanding of the social processes through which individuals learn, develop, and form communities. Cognitive motor neuroscience has shown that movements practiced and performed are as much imprinted in human memory as words, pictures, sounds, and smells.

decentrato con differenti apporti, impedimenti e vicissitudini. Anche nel suo aspetto di acquisizione di conoscenza è relazionale, associativa e inserita in reti: neuronali nel cervello, sociali e culturali nella vita umana; 4) di nuovo a entrambi i livelli le emozioni e tutto ciò che è straordinario hanno un grande effetto sul modo in cui la memoria è plasmata; 5) la memoria è selettiva, sia essa autobiografica, semantica, culturale, collettiva, o storica. Sul rapporto tra storia e memoria fondamentale G. Cubitt, *History and Memory*, Manchester University Press, Manchester - New York 2007.

¹⁰⁹ J.Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago - London 1987, pp. 24-25

¹¹⁰ S. Freud, *Civilization and its Discontents*, W.W. Norton & Company Inc., New York 1962, p. 17 (ed. or. 1930): «Now let us, by a flight of imagination, suppose that Rome is not a human habitation but a psychical entity with a similarly long and copious past – an entity, that is to say, in which nothing that has once come into existence will have passed away and all the earlier phases of development continue to exist alongside the latest one...».

¹¹¹ J.Z. Smith, *To Take Place*, cit., p. 25.

¹¹² *Ibi*, p. 103. Considerando l’esempio degli ambienti rituali edificati (“built ritual environments”) quali i templi, egli nota come entrando in uno di questi edifici ci si ritrovi in un «marked-off space [...] in which, at least in principle, nothing is accidental; everything at least potentially, demands attention. The temple serves as a focusing lens, establishing the possibility of significance by directing attention, by requiring the perception of difference. Within the temple, the ordinary (which to any outside eye or ear remains wholly ordinary) becomes significant, becomes “sacred”, simply by being there. A ritual object or action becomes sacred by having attention focused on it in a highly marked way. From such a point of view, there is nothing that is inherently sacred or profane. These are not substantive categories, but rather situational ones. *Sacrality is, above all, a category of emplacement*» (*Ibi*, p. 104, corsivo nostro).

¹¹³ J.B. Connelly, *Ritual Movement through Greek Sacred Space*, cit., p. 314.

¹¹⁴ J.Z. Smith, *To Take Place*, cit., p. 25.

Sound and singing reinforce motor memory, as arms and legs move to the beat of practiced notes and words. When incorporated within the heightened intensity of ritual performance, bodily movements can serve as monumental points of reference within the time and space inhabited by the 'self'»¹¹⁵.

Così facendo, idealmente si dovrebbe riuscire ad avvicinarsi in qualche misura all'aspetto effimero e performativo del rito, al suo carattere pienamente dinamico¹¹⁶, come strumento di comunicazione "verticale" e "orizzontale", secondo i significati sopra esaminati, seguendone poi l'eco nei media che da questa comunicazione, da questa performance sono stati originati. Sul piano monumentale ciò può rendere presente l'atto rituale in modo permanente, e dialogare con esso ad ogni sua rinnovata celebrazione, come nel caso delle cariatidi scolpite sui santuari greci a evocazione delle *kanephoroi*¹¹⁷, o le raffigurazioni dei trionfi e delle processioni sui monumenti celebrativi romani. Un movimento rituale come la processione può essere considerato come un autentico "luogo di memoria"¹¹⁸.

Il risultato della topopoiesi/*place-making* per il tramite del movimento rituale è o può essere dunque la creazione di un luogo allo stesso tempo culturale, immateriale e fisico. I riti e la performance religiosa giocano un ruolo chiave nel plasmare lo spazio urbano nel suo complesso: «performance should be considered a vital element within the urban built environment and integral to the creation of city as a place»¹¹⁹. I luoghi così definiti possono a loro volta dialogare tra di loro, creando una rete di riferimenti, degli insiemi, dei palinsesti, un "paesaggio" che è allo stesso tempo concreto o della memoria, un *memoryscape*¹²⁰. Restando sul piano religioso il complesso di tutti i luoghi in cui si celebravano o erano stati celebrati dei riti, così come i monumenti e gli edifici che li celebravano e/o ne perpetuavano la memoria potevano comporre un "paesaggio sacro" (*sacred landscape*), una definizione proposta negli anni Ottanta da Hubert Cancik a proposito di Roma antica¹²¹.

¹¹⁵ *Ibidem*. Cfr. E. Betts, *Towards a Multisensory Experience of Movement in the City of Rome*, in R. Laurence - D.J. Newsome (eds.), *Rome, Ostia, Pompeii*, cit., pp. 118-132.

¹¹⁶ J.B. Connelly, *Ritual Movement through Greek Sacred Space*, cit., pp. 316 ss.

¹¹⁷ *Ibi*, pp. 320-324.

¹¹⁸ E. La Rocca, *La bellezza di Roma*, cit., p. 46.

¹¹⁹ C. Feldman Weiss, *Bodies in Motion*, cit., p. 51. Cfr. J. Rüpke, *Crafting Complex Place: Religion, Antiquarianism, and Urban Development in Late Republican Rome*, in «*Historia Religio-num*» 9 (2017), pp. 109-117: p. 110: «large urban societies need practices that craft place by relating people and space, disrupting continuous space, selectively appropriating and that such services could be provided by religion».

¹²⁰ Cfr. S. Schama, *Landscape and Memory*, HarperCollins Publishers, London 1995; H. Christians, *Landschaftlicher Raum: Natur und Heterotopie*, in S. Günzel (ed.), *Raum. Ein interdisziplinäres Handbuch*, J.B. Metzler, Stuttgart 2010, pp. 250-265.

¹²¹ H. Cancik, *Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome*, in «*Visible Religion*» 4-5 (1985-1986), pp. 250-265. Sul concetto di paesaggio e sul suo grado di applicabilità all'antichità, cfr. E. Malaspina, *Quando il paesaggio non era ancora stato inventato. Descriptiones locorum e teorie del paesaggio da Roma a oggi*, in G. Tesio - G. Pennaroli (eds.), *Lo sguardo offeso. Il paesaggio in Italia: storia geografia arte letteratura*, Centro di Studi Piemontesi Torino 2011, pp. 45-85.

A ciò vanno aggiunti i racconti e le relazioni orali tra individui o all'interno di/attraverso cerchie sociali più o meno ristrette – per la stessa natura del *medium* meno duraturi¹²² – e gli scritti di qualunque genere a proposito dell'evento (che vi si sia assistito o che se ne sia a sua volta letto o sentito) e/o sul luogo (che lo si sia visitato, se ne sia letto o sentito o che lo si sia visitato dopo averne letto o sentito), che innescano ulteriori riflessioni, relazioni, racconti e memorie. Si sono citati sopra gli esempi di Niels Bohr e Sigmund Freud di “doppia visione”, di stratificazione di diverse vedute e paesaggi di un medesimo luogo, di “psicogeografia”, vale a dire di interazione tra spazio, cultura e psiche¹²³. La “lettura” di un luogo da parte di chi vi si trova, di chi ne fa l'esperienza, agisce su più livelli:

«Physically, one looks down from a building or a hill, up from a valley, off into the distance or up to high stories from street level. Such angles of gaze, and the perceptual and cognitive possibilities that they open up, inevitably generate and respond to key sites in an urban topography. The narratives that coalesce at these conjunctions of space, place, and point of view themselves draw together further associations between people and places, personal and collective stories and myths, societal expectations and longings. Hence, at the heart of each individual's unique reading of urban topography lies a complex nexus of standpoints and angles of gaze—personal, psychological, aesthetic, mnemonic, imaginary, and experiential»¹²⁴.

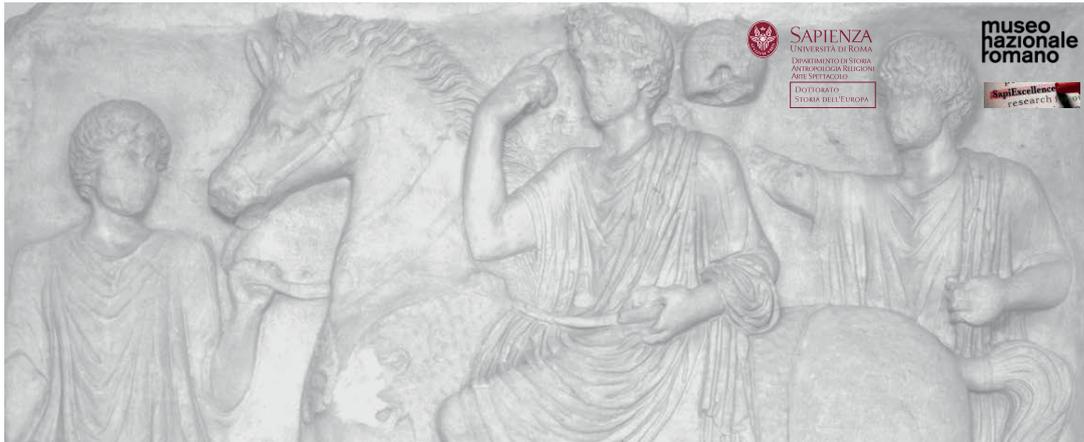
Un caso celebre di dialogo tra paesaggio culturale e mnemonico e fisico è costituito dall'opera antiquaria di Varrone ed è ovviamente riferito a Roma. Con il descrivere le origini della città, la sua storia e cronologia, le leggi, la religione, la topografia, etc., egli dà la possibilità ai Romani stessi di conoscere gli strati, i livelli, della città in cui erano nati, vivevano, ma di cui ignoravano molti aspetti. Di conseguenza viene così elogiato dall'amico Cicerone: «I tuoi libri per così dire ci hanno riportato a casa, noi che vagavamo ed erravamo nella nostra città come degli stranieri, cosicché potessimo infine riconoscere chi siamo e dove siamo»¹²⁵.

¹²² Il campo di esperienze relativo a fatti ed eventi vissuti o di cui si può essere stati testimoni diretti nel corso della propria generazione è definito da Assmann (*Das kulturelle Gedächtnis*, cit., pp. 50-52) *memoria comunicativa*. I detentori di questo sapere non specifico, perché puramente esperienziale, sono persone comuni che si trovano a convivere in un arco temporale di tre generazioni, un *saeculum*. Per ulteriori considerazioni e bibliografia in proposito cfr. G.F. Chiai, *Troia, la Troade ed il Nord Egeo nelle tradizioni mitiche*, cit., pp. 20 ss. Si veda infine l'efficace sintesi in chiave autobiografica dalla felice penna di Gianni Granzotto (*Annibale*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1980, p. 7): «Ogni cento anni si succedono tre generazioni. Mio nonno Giobatta, padre di mio padre, era nato nel 1861 insieme al regno d'Italia. All'epoca di Porta Pia aveva nove anni. Garibaldi, Mazzini, Vittorio Emanuele II erano ancora vivi quando egli già si stava facendo uomo. Me li descrisse come suoi contemporanei. E mi raccontò quel che aveva sentito da suo nonno, trevigiano, il quale era stato suddito della Serenissima. Un filo ininterrotto, dal Settecento fino a me».

¹²³ Cfr. D.H.J. Larmour - D. Spencer, *Introduction*—Roma, *recepta; a topography of the imagination*, in Idd. (eds.), *The Sites of Rome*, cit., p. 9.

¹²⁴ D. Spencer, *Rome at a gallop: Livy, on not gazing, jumping, or toppling into the void*, in D.H.J. Larmour - D. Spencer (eds.), *The Sites of Rome*, cit., p. 62.

¹²⁵ Cic. *Acad.* 1, 9: «nam nos in nostra urbe peregrinantis errantisque tamquam hospites tui libri quasi domum deduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere».






15.30-16.00
Giuseppe Petrantoni (Università degli Studi di Enna 'Kore' – Italy)
Circumambulazione, danza sacra, pellegrinaggio. Una nota sul haḡḡ islamico: imprestito aramaico o ebraico?

16.30-17.00
Gianluca De Sanctis (Università degli Studi della Tuscia – Italy)
Urben ambiri. Riti lustrali intorno ai confini della città

16.30-17.30
Discussion and Conclusions

The meeting will be held both in presence and online upon registration

For registration and for any information please contact: giorgio.ferri@uniroma1.it

Colloquium Organiser: Giorgio Ferri

Scientific Committee
Claudia Beltrão, Claudia Biagetti, Sergio Botta, Marianna Ferrara, Giorgio Ferri, Francesca Prescendi, Alessandro Saggioro, Stéphane Verger

Conference Secretariat:
Gianmarco Grantalano, Sara Maria Di Russo

Cover Image: Funerary relief of a knight, Inv. 8612, courtesy of Ministero della Cultura – Museo Nazionale Romano
Photo: L. Monti

RITUAL MOVEMENT IN ANTIQUITY (AND BEYOND)

INTERNATIONAL CONFERENCE
Rome, 4, 6, 7 September 2021
Sapienza Università di Roma | Museo Nazionale Romano

4 SEPTEMBER 2021
Museo Nazionale Romano, Palazzo Massimo
Largo di Villa Peretti 2, 00185 Roma

09.30-10.00
Paolo Carafa, Stéphane Verger, Gaetano Lettieri, Alessandro Saggioro, Giorgio Ferri
Welcome & Introduction
Chair: Alessandro Saggioro (Sapienza Università di Roma – Italy)

10.00-10.30
Corinne Bonnet (Université Toulouse Jean Jaurès – France)
Keynote Lecture: *“The one who navigates through all the river’s limits under the shady night” (Cyrenaica). Where, when, why and how do Greek and Semitic gods move inspace?*

10.30-11.00
Naomi Carless Unwin (Warwick University – UK)
Concerning Pompeii: the orchestration and performance of processions in the Greek East

11.00-11.30
Michel Briand (Université de Poitiers – France)
Les danses rituelles dans les éphrèses de Philostrates et Callistrate: jeux textuels de multisensorialité et transmédiatité
Chair: Corinne Bonnet (Université Toulouse Jean Jaurès – France)

12.00-12.30
Látife Summerer (Arkin University for Creative Arts and Design, Kyrenia – Cyprus)
Moving to the Sound of Swords and Shields. Weapon Dances in Anatolia between Antiquity and Modernity

12.30-13.00
Angela Bellia (Institute of Heritage Science, National Research Council – Italy)
Dancing around temples: ritualised movements in Greek sacred architecture (Online)

13.00-15.00 Lunch
Chair: Sergio Botta (Sapienza Università di Roma – Italy)

15.00-15.30
Annarita Martini (Independent Researcher)
Movimento e ritualità dagli effetti magico-teatrali all'interno degli spelaeo mitraici

15.30-16.00
Anna Pasqualini (Università degli Studi di Roma “Tor Vergata” – Italy), Paolo Garofalo (Universidade de Lisboa – Portugal)
Movimento rituale e mulieres a Roma e nel Latium vetus tra età regia e repubblicana

6 SEPTEMBER 2021
Sapienza Università di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, Aula A di Storia Moderna (3rd floor)
Piazzale Aldo Moro 5, 00185 Roma

Chair: Paolo Carafa (Sapienza Università di Roma – Italy)

10.00-10.30
Jacob A. Latham (University of Tennessee – USA)
Keynote Lecture: *Crisis, Processions, and Improvisational Leadership in Late Antiquity*

10.30-11.00
Mario Lentano (Università di Siena – Italy)
Mos erat in Lupercalibus discurrere. Significati culturali della corsa nel rito dei Luperci (Online)

11.00-11.30
Krešimir Vuković (Ludwig-Maximilians-Universität München – Germany)
The dynamics of gender in motion: the running Luperci and Roman masculinity

11.30-12.00 Coffee break
Chair: Nicolas Laubry (École Française de Rome – France)

12.00-12.30
Stéphane Verger (Museo Nazionale Romano - Italy; EPHE-UMR8546-Université PSL - France)
Le modalità di circolazione rituale dagli oggetti nel Mediterraneo antico

12.30-13.00
Stéphane Verger (Museo Nazionale Romano – Italy; EPHE-UMR8546-Université PSL – France), Rossella Pace (UMR8546-Université PSL – France)
Attraversare le necropoli ad Aigai in Eolide

13.00-15.00 Lunch
Chair: Krešimir Vuković (Ludwig-Maximilians-Universität München – Germany)

15.00-15.30
Marianna Ferrara (Sapienza Università di Roma – Italy)
Ritual and war in ancient India: words, movements, and emotions

15.30-16.00
Anna-Katharina Rieger (Universität Graz – Austria)
Religious imagery in the streets of Pompeii

16.00-16.30
Alain Blomart (Universitat Ramon Llull – Spain)
La procession de Bendis dans l’Athènes classique, reflet d’une identité en mouvement entre centre et périphérie: approche anthropologique et comparative (Online)

16.30-17.30
Discussion

7 SEPTEMBER 2021
Sapienza Università di Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, Aula A di Storia Moderna (3rd floor)
Piazzale Aldo Moro 5, 00185 Roma

Chair: Giorgio Ferri (Sapienza Università di Roma – Italy)

10.00-10.30
Claudia Beltrão da Rosa (Federal University of the State of Rio de Janeiro – Brazil)
Keynote Lecture: *Performing theology in Roman Funerals*

10.00-10.30
Zoa Alonso Fernández (Universidad Autónoma de Madrid – Spain)
The dancing spaces of Roman foundation (Online)

10.30-11.00
Claudio Biagetti (Universität Münster – Germany)
Εἰς Ἐφέσον προοκυνήσας: il culto marziale di Ermione, la topografia di Efeso e le rotte di pellegrinaggio dell’Asia Minore

11.30-12.00 Coffee break
Chair: Marianna Ferrara (Sapienza Università di Roma – Italy)

12.00-12.30
Lorenzo Verderame (Sapienza Università di Roma – Italy)
Per una teoria dello spazio nei rituali mesopotamici

12.30-13.00
Marinella Ceravolo (Sapienza Università di Roma – Italy)
La dea Istar tra guerra, danza e movimento

13.00-15.00 Lunch
Chair: Claudio Biagetti (Universität Münster – Germany)

15.00-15.30
Blanka Misić (Champlain College Lennoxville – Canada)
Ritual movement in the cult of Mithras: cognitive and sensory perspectives

Fig. 1.

IV. *Dal convegno agli atti*

L'idea di organizzare il convegno *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)* [fig. 1] nasce dalle riflessioni sul movimento rituale a Roma nell'ambito di due borse di studio, la prima conclusa (2020-2021: "Seal of SAPIExcellence"), la seconda in corso (2021-2024: "Marie Skłodowska-Curie Individual Fellowship")¹²⁶, entrambe con Sapienza Università di Roma quale istituzione ospitante¹²⁷. Parte integrante della seconda sono le collaborazioni con Claudia Beltrão da Rosa, della Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Brasile), e Francesca Prescendi, del Centro ANHIMA (UMR 8210, Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques) di Parigi.

Il punto di partenza è costituito dall'indagine del rito celebrato dai sacerdoti romani detti *Salii*¹²⁸, rito in cui il movimento rivestiva un ruolo centrale: si trattava infatti dell'unico sacerdozio della religione dei Romani¹²⁹ la cui

¹²⁶ Horizon 2020, research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie, grant agreement n. 101024439.

¹²⁷ I primi risultati sono stati presentati al convegno internazionale organizzato da Claudia Beltrão e Federico Santangelo *Religious Images in the Roman World*, 16-18 luglio 2019, UNIRIO, Rio de Janeiro (Brasile) da cui è originato l'articolo *The Place-making Function of Ritual Movement at Rome*, cit., e la Giornata di studi online organizzata da Mélanie Lozat, *Tra movimenti di danza e modalità di trance*, 2 ottobre 2020, risultato nell'articolo *Neu morem in Salium sit requies pedum: danza estatica nella religione romana?*, in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni» 87, 2 (2021), pp. 468-479.

¹²⁸ Sui *Salii* cfr., con bibliografia precedente, G. Sarullo, *Il "Carmen Saliare". Indagini filologiche e riflessioni linguistiche*, De Gruyter, Göttingen 2014; I.E. Buttitta, *La danza di Ares. Forme e funzioni delle danze armate*, Bonanno Editore, Acireale - Roma 2014, cap. 2; M.G. Granino Cecere, *I salii: tra epigrafia e topografia*, in G. Urso (ed.), *Sacerdos. Figure del sacro nella società romana*, ETS, Roma 2014, pp. 105-128; G. Ferri, *The Last Dance of the Salians, The Last Dance of the Salians: the Pagan Élite of Rome and Christian Emperors in the Fourth Century AD*, in «Millennium. Jahrbuch zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. / Yearbook on the Culture and History of the First Millennium C.E.» 12 (2015), pp. 117-153; Id., *I Salii e gli ancilia*, in A. Mastrocinque et al. (eds.), *Apex. Studi storico-religiosi in onore di Enrico Montanari*, Quasar, Roma 2016, pp. 87-95; Id., *The Place-making Function of Ritual Movement at Rome*, cit.; Id., *Neu morem in Salium sit requies pedum*, cit.; M. Patzelt, *Dancing and Chanting into Dissociation: The Case of the Salian Priests at Rome*, in E. Eidinow (ed.), *Cognitive Approaches to Ancient Religious Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, in stampa; F. Prescendi, *Trois pas vers les dieux. Le tripudium entre danse et divination*, in K. Schlapbach (ed.), *Aspects of Roman Dance Culture: Religious Cults, Theatrical Entertainments, Metaphorical Appropriations*, Franz Steiner, Stuttgart 2022, pp. 65-84.

¹²⁹ Negli ultimi decenni l'espressione "religione dei Romani" è stata preferita rispetto a "religione romana": cfr. ad es. J. Rüpke, *La religione dei Romani*, Einaudi, Torino 2004 (ed. or. 2001), e F. Santangelo, *La religione dei Romani*, Laterza, Roma - Bari 2022. Quanto al primo termine, pur se "religione" deriva da un termine latino, *religio*, come si può facilmente comprendere il suo significato in origine era diverso rispetto a quello corrente, dovuto essenzialmente all'orizzonte monoteistico subentrato successivamente: cfr. G. Casadio, *Religio versus Religion*, in J. Dijkstra et al. (eds.), *Myths, Martyrs, and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, Brill, Leiden - Boston 2010, pp. 301-326. Di conseguenza, l'uso della categoria "religione" per contesti storici diversi da quello in cui essa si è stabilita nell'accezione consolidata è stato messo in discussione in quanto costruzione moderna, "imperialistica" e anacronismo: cfr. a proposito dell'Antichità B. Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven - London 2013; C.A. Barton - D. Boyarin, *Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, Fordham University Press, New York 2016. Come utilmente rilevato da

azione rituale prevedeva l'esecuzione pubblica di una danza armata¹³⁰. Da ciò la prima domanda fondamentale: si può immaginare un rito senza movimento? Dal più occasionale, compiuto *una tantum* da un singolo individuo, al più complesso, strutturato, partecipato e celebrato per secoli da un gruppo sociale più o meno ampio, appare assai arduo, se non impossibile, concepirne uno senza un qualche tipo di movimento. Ovviamente ci si è posta la domanda con particolare riferimento al contesto romano, per il quale l'indagine dell'intersezione tra movimento, religione e spazio non è stata oggetto sinora di un numero rilevante di trattazioni. Sempre allo studio dei Salii si deve la seconda domanda fondamentale: quali tracce lascia un rito dopo la sua esecuzione? Quanto durature e trasmesse con quale *medium*? A partire dalla considerazione di un'iscrizione rinvenuta nel Foro di Augusto, si è potuto con-

Federico Santangelo nell'introduzione al suo recente libro *La religione dei Romani*, cit., p. vi: «Che si ricorra o meno al concetto di “religione”, resta da comprendere in quali modi, nel mondo romano, l'interazione fra uomini ed entità soprannaturali venisse pensata e condotta. Il presupposto che avesse un grado di fondamentale unitarietà, e che le varie modalità di confronto con il soprannaturale siano fra esse comparabili, è la modalità più efficace per studiarne la grande varietà nel tempo e nello spazio, e per intendere quali ne fossero i caratteri peculiari rispetto ad altre forme di attività umana». D'altronde, una volta assunta la religione come «una categoria interpretativa, dotata di una sua storia peculiare interna alla storia della cultura occidentale e della tradizione religiosa giudaicocristiana che la caratterizza» (G. Filoramo, *Religione*, in Id. (ed.), *Dizionario delle religioni*, cit., p. 620), tenendo a mente i condizionamenti storici subiti dal termine e facendo ricorso ad un uso comparativo che permetta di estendere la nozione di religione storicamente guadagnata ad ambiti differenti, si può giungere ad una definizione operativa e non “reale”: «essa, cioè, non persegue lo scopo di cogliere la “realtà” della religione, ma di definire in modo provvisorio, come *work in progress*, che cosa sia religione in quelle società e in quelle tradizioni oggetto d'indagine e che si differenziano nei loro esiti e nelle loro manifestazioni dai modi a noi abituali» (*ibi*, p. 621). Un'utile alternativa potrebbe la nozione di “sistema religioso” (A. Destro, *Antropologia dei sistemi religiosi*, Patron, Bologna 2002): «la nozione di sistema, infatti, implica l'esistenza di una trama di relazioni funzionali in continua tensione fra loro, la possibilità di variazioni di configurazione, in altre parole l'idea di complessità, e con essa – vogliamo sperare – il sospetto nei confronti delle semplificazioni e delle definizioni sintetiche» (G. De Sanctis, *La religione a Roma*, Carocci, Roma 2012, p. 10). Quanto al secondo termine dell'espressione, “dei Romani”, esso consente di allargare la prospettiva di indagine e di non concentrarsi esclusivamente su Roma intesa come luogo fisico e spazio civico, di riconoscere l'importanza della dimensione individuale e di considerare lo sviluppo del corpo civico (F. Santangelo, *La religione dei Romani*, cit., pp. x-xi). Per rendere il quadro plurale del fenomeno religioso a Roma si è anche parlato di “religioni romane”, come recita il titolo di un'importante opera degli anni Novanta del secolo scorso: M. Beard - J. North - S. Price, *Religions of Rome*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1998. L'espressione “religione romana” andrebbe dunque intesa tenendo a mente le considerazioni precedenti e in questo senso può continuare ad essere usata come alternativa e in maniera intercambiabile con “religione dei Romani”, “religione a Roma”, e “religioni di Roma”, ovviamente chiarendo di volta in volta il focus della trattazione: cfr. J. Scheid, *An Introduction to Roman Religion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2003 (ed. or. 1998), p. 19; J. Rüpke, *Roman Religion – Religions of Rome*, in Id. (ed.), *A Companion to Roman Religion*, Blackwell, Malden - Oxford - Carlton (Australia) 2007, pp. 1-9.

¹³⁰ Sulle danze saliarie e in generale sulla danza a Roma cfr., con bibliografia precedente, Z. Alonso Fernández, *La danza en época romana*: cit.; Ead., Redantuarre: *cuerpo y cinestesia en la ceremonia saliar*, in «Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones» 21 (2016), pp. 9-30; G. Sarullo, *Danze rituali nella Roma arcaica. Tra processioni saliarie e Lusus Troiae*, in G. Bagnasco Gianni (ed.), *Mura Tarquiniesi. Riflessioni in margine alla città*, Ledizioni, Milano 2018, pp. 87-131; Z. Alonso Fernández, *Roman Dance*, in T.A.C. Lynch - E. Rocconi (eds.), *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*, Wiley-Blackwell, Hoboken 2020, pp. 173-185; Ead., *The Dancing Spaces of Roman Foundation*, in questo volume, pp. 233-246.

statare come la celebrazione dei riti saliani attraverso i secoli avesse lasciato un segno così profondo nel “paesaggio sacro”, nel *memoryscape* dei Romani, che dei luoghi particolari ad esso connessi in maniera apparentemente esclusiva, loro segno tangibile e “monumento” permanente – le *mansiones*, in cui al termine di ogni giorno di celebrazione i Salii deponavano le armi usate durante la danza¹³¹ – vengono restaurati in età assai tarda e *successivamente* al venir meno dello stesso sacerdozio, di conseguenza dell’esecuzione del rito: come si legge nell’iscrizione, le *mansiones* erano state «per troppo tempo trascurate»¹³².

Da questa base di partenza si è tratta ispirazione per meglio definire obiettivi e prospettive della ricerca dalla lettura di due testi particolarmente significativi per il rapporto tra agentività del movimento nello spazio, ritualità e memoria culturale: *The Moving City. Processions, Passages and Promenades in Ancient Rome* (2015) e *Performance, Memory, and Processions in Ancient Rome* (2016)¹³³. L’intento è quello di approfondire ed indagare la funzione topopoietica del movimento rituale a Roma, vale a dire di come questo fosse capace di creare dei nuovi “luoghi” dal punto di vista sociale, culturale e fisico. Nel porre al centro il ruolo del movimento in contesto rituale, il convegno *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)*, ha inteso sollecitare contributi relativi sia a Roma antica che ad altri ambiti storici e geografici, per indagare come tale fenomeno sia stato declinato nei vari contesti di riferimento. All’inizio la dimensione, soprattutto cronologica, voleva essere più circoscritta all’Antichità (*Ritual Movement in Antiquity...*), ma dopo un’attenta riflessione si è deciso di estendere ulteriormente la prospettiva comparatistica (... *and Beyond*). La risposta da parte del mondo scientifico è stata assolutamente positiva, da parte di studiosi e studiosi in fase diverse del loro percorso scientifico (da dottorandi/e a professori emeriti) e con varie competenze e specializzazioni (Storia, Archeologia, Storia delle religioni, etc.). Le proposte hanno spaziato dall’antica Mesopotamia ai giorni nostri e sono state vagliate da un comitato scientifico di alto livello, cui vanno i miei più sinceri ringraziamenti: Claudia Beltrão, Claudio Biagetti, Sergio Botta, Marianna Ferrara, Francesca Prescendi, Alessandro Saggioro e Stéphane Verger.

¹³¹ Cfr. L. Chioffi, s.v. “Mansiones Saliorum Palatinorum”, in E.M. Steinby (ed.), *Lexicon Topographicum Urbis Romae*, vol. 3, Quasar, Roma 1996, p. 209; G. Ferri, *The Place-making Function of Ritual Movement at Rome*, cit., pp. 4-6. Festo si riferisce verosimilmente alle *mansiones* in un passaggio corrotto (439 L): «*Salios, quibus per omnis dies, ubicumque manent, quia amplae ponuntur cenae, siquae aliae magnaē †dum†, saliares appellatur*».

¹³² CIL 6, 2158: «*Mansiones saliorum Palatino /rum, a veteribus ob armorum magnalium / custodiam constitutas, longa nimi[s] / aetate neglectas, pecunia sua / reparaverunt pontifices Vestae / vv(iri) cc(larissimi), promagisterio Plotii Acilii / Lucilli, Vitrasii Praetextati vv(ironum) cc(larissimorum)*» («Le mansiones dei Salii Palatini, erette dagli antenati per la custodia di armi mirabili, per troppo tempo trascurate hanno restaurato a loro spese i pontefici di Vesta, viri clarissimi, durante il promagisterio di Plozio Acilio Lucillo e di Vitrasio Pretestato, viri clarissimi»). Cfr. in proposito G. Ferri, *The Last Dance of the Salians*, cit., e Id., *The Place-making Function of Ritual Movement at Rome*, cit.

¹³³ I. Östenberg et al. (eds.), *The Moving City*, cit.; J.A. Latham, *Performance, Memory, and Processions in Ancient Rome*, cit.

Per quanto riguarda i presenti atti, la prima parte è dedicata ai movimenti rituali della Mesopotamia e del Mediterraneo Antico. Nel primo contributo, *Les dieux antiques entre mouvement et stabilité : l'apport de l'onomastique divine*, Corinne Bonnet considera il movimento come un tratto costitutivo della natura divina, soffermandosi sull'articolazione tra stabilità e movimento dell'azione delle divinità, sia nelle narrazioni che nei riti. La costruzione e la rappresentazione degli dèi antichi è un processo complesso che vede nel legame con il luogo una delle componenti più importanti dell'onomastica divina.

I due contributi di Marinella Ceravolo, "*La danza di Inanna*": *confusione, danza e gioco nell'aspetto guerriero di Inanna / Ištar*, e Lorenzo Verderame, *Per una teoria dello spazio rituale nell'antica Mesopotamia*, concentrano l'attenzione sull'antica Mesopotamia. Nel primo si considera una delle divinità più antiche, complesse e sfaccettate di quel sistema religioso, Inanna / Ištar: a partire dal suo indiscusso aspetto guerriero, si indaga la complessa struttura semantica che intreccia la guerra alla danza, al gioco e alla confusione e che proprio per mezzo della figura della dea acquisisce solidità e coerenza. Nel secondo si discutono i principali elementi per una teoria dello spazio rituale nelle fonti dell'antica Mesopotamia, considerando i relativi termini e concetti e analizzando diversi casi di studio atti a mettere in luce le diverse funzioni dello spazio nel rituale.

Il saggio di Lâtife Summerer, intitolato *Heavy Metal: Ritual Movement to the Sound of Swords and Shields*, si sofferma sulle danze armate, più in particolare sul fregio ligneo dipinto della camera sepolcrale del tumulo *Tatarlı* (v sec. a.C.), presso la città achemenide di Kelainai (Frigia). La rappresentazione di una danza effettuata al ritmo dell'urto di spade e scudi, e senza musica, sembra essere attestata raramente nell'Antichità, laddove l'autrice ritiene di individuarne dei paralleli sia nell'Italia antica che in contesti più recenti, come la danza militare ottomana a Bursa e il *bal do sabre* eseguito a Bagnasco, nella valle del Tanaro, fino all'*heavy metal*.

I restanti contributi della prima parte riguardano il contesto greco e magnogreco. Nell'articolo *Les danses rituelles dans les ekphraseis de Philostrate et Callistrate : jeux de multisensorialité et transmédialité*, Michel Briand considera le *ekphraseis*, le descrizioni di pitture e sculture raffiguranti danze, corali o individuali, contenute nelle *Immagini* di Filostrato. La rappresentazione retorica delle danze rituali tradotte in opere plastiche condivide taluni tratti con il sensorio delle *ekphraseis* di opere raffiguranti combattimenti, morti, così come impulsi erotici ed estetici. L'*ekphrasis* può considerarsi come un "meta-rito", che combina impulsi visivi, auditivi e cinestesia (con i suoi effetti di empatia emozionale) rendendo chi legge o ascolta tali descrizioni spettatore di performance dinamiche, piuttosto che di immagini statiche.

In *Danzando nello spazio sacro*, Angela Bellia si pone l'obiettivo di indagare le tracce lasciate dalla danza antica considerando gli spazi in cui tale attività aveva luogo. Per il tramite di un nuovo approccio ai resti archeolo-

gici, l'autrice considera le fonti iconografiche relative alle performances coreutiche presenti nelle decorazioni architettoniche dell'architettura greca, le "danze pietrificate", giunteci in numero cospicuo, soffermandosi anche sulla funzione fondamentale della danza antica, vale a dire quella di rafforzare il senso di appartenenza alla comunità attraverso la condivisione dell'esperienza multisensoriale connessa all'attività coreutica. Gli esempi considerati, il fregio ionico di un edificio non identificato a Sibari e le metope della facciata del tempio di *Hera* alla Foce del Sele di Poseidonia (databili il primo al 530 e le seconde alla fine del VI sec. a.C.), contribuiscono a ricomporre il contesto rituale in cui avevano luogo le *performances* coreutiche mediante l'analisi di tutti gli indizi che hanno lasciato traccia dei luoghi, degli spazi e delle occasioni dell'azione corale.

L'articolo di Chiara Di Serio, *The Nature of the Arcadians and the Introduction of Music*, prende le mosse da una digressione presente nelle *Storie* di Polibio (IV, 20-21), in cui lo storico illustra gli antichi costumi degli Arcadi, ai quali ascrive l'obbligo della pratica della musica. La descrizione di Polibio è in linea con quanto sappiamo della cultura greca in riferimento al canto, alla danza e alla musica. Dall'analisi del passo e dalla comparazione con altre fonti relative ad usi rituali analoghi in altre comunità greche, come ad esempio gli Spartani, viene tracciato un quadro variegato e complesso, in parte collegato agli istituti iniziatici.

Il saggio di Fábio Vergara Cerqueira, *Prenuptial rites in Apulian vases: movements, gestures, objects and locations (4th century BC)*, passa in rassegna un ampio *corpus* iconografico relativo alla pittura vascolare apula di IV sec. a.C., appuntandosi sullo schema iconografico relativo ai riti prenuziali, vale a dire quelli collegati al matrimonio e alla preparazione di esso, riti d'iniziazione compresi, analizzando gli schemi ripetuti e verificando costanti e varianti di essi. Assieme ai gesti ivi rappresentati, gli oggetti, in quanto attributi dell'azione, vanno a comporre una sintassi caratterizzante momenti e varianti dell'attività rituale prenuziale. Analizzando in modo sistematico le immagini vascolari (gesti, oggetti, azioni, *space markers*) sarebbe dunque possibile inferire la loro natura di riti prenuziali.

In «*Un tempo un'orsa vagava*». *Corsa e genere nel rito attico dell'arkteia*, Marta Lietti considera il "rito dell'orsa", un rito di maturazione celebrato in Attica in onore di Artemide e destinato alle ragazze ateniesi in età prepuberale nello scenario dell'*Artemisium* di Brauron e di Munichia. Per il tramite del confronto tra l'iconografia dell'*arkteia* con i movimenti corporei attribuiti a *parthenoi* mitiche è possibile dedurre che le ragazze eseguissero una corsa iniziatica come preparazione rituale al matrimonio. Nella messa in scena rituale la corsa presenta un valore propiziatorio sia per la biografia delle *parthenoi* coinvolte, garantendone la transizione di successo alla vita adulta, sia per l'intera comunità ateniese, nel mantenimento di buoni rapporti con Artemide. Nella tradizione mitica, invece, essa assume tratti spaventosi, tematizzando i pericoli e i dolori della *parthenia* e simbolizzando reali o presunti turbamenti della pubertà e il timore del matrimonio. Tale dialettica è qui analizzata in relazione

alla normatività di genere femminile nell'Atene di v sec. a.C. come costituiva dello sforzo ideologico ateniese di limitare la mobilità corporea delle donne.

Chiude la prima parte il testo di Alain Blomart, *La procession de Bendis dans l'Athènes classique, reflet d'une identité en mouvement entre centre et périphérie: comparaison avec d'autres processions grecques, romaines et contemporaines*, che analizza il culto di *Bendis* ad Atene, a partire dal simbolismo del tempio della dea, situato al Pireo, e della processione dedicata dal popolo ateniese, soprattutto nella dialettica instaurata da tale movimento rituale tra "interno" ed "esterno" della città. Tale dialettica centro-periferia, indagata alla luce della comparazione con altre processioni, sia contemporanee (Settimana Santa di Siviglia) che dell'Antichità greca (ad es. le Panatenee, sempre ad Atene) e romana (ad es. riti in onore di *Magna Mater*), fornisce elementi importanti sull'identità e la memoria collettiva del contesto sociale di riferimento.

La seconda parte degli atti è dedicata ai movimenti rituali di Roma antica, Tarda Antichità, Cristianesimo e Islam. L'oggetto di studio del saggio di Claudia Beltrão *Ritual Movement in Roman Funerals* è la *pompa funebris* eseguita dai membri dell'aristocrazia romana, con riferimento particolare alla *laudatio*, la lode pubblica del defunto nel Foro con commemorazione delle sue virtù, delle sue azioni e delle cariche ottenute, e alla *nenia*, la lamentazione messa in scena dalla *praefica* e dalle sue ancelle (per la quale si è parlato di "emotional work"). In una fonte iconografica eccezionale come il rilievo di *Amiternum*, la *praefica* occupa una posizione eminente nella processione funebre e anche dalle fonti letterarie sembra trasparire un atteggiamento di rispetto nei confronti di un'azione rituale fondamentale per il corretto passaggio del defunto nell'aldilà.

Il contributo di Zoa Alonso Fernández, *The Dancing Spaces of Roman Foundation*, si concentra sul movimento coreografico che (ri)definiva lo spazio per il tramite della danza saliare (*tripudium*) nel contesto delle riforme religiose augustee. La "finestra" è offerta da un passo (VIII, 285-305) per esplorare come Virgilio faccia uso della danza dei Sali e in particolare analizzare le implicazioni spaziali delle loro coreografie nel sito protoromano di *Pallanteum*: la danza diventa così un "cronotopo" (Bakthin), nel quale tempo e spazio collaborano vicendevolmente alla configurazione corale della scena, disegnando nel contempo uno spazio rituale di co-partecipazione dove danzatori, luogo e spettatori condividono gli stessi valori fondativi (importanti a questo proposito le nozioni di "empatia cinestetica" e "contagio cinestetico"). Un altro esempio fornito è quello della danza degli Arvali.

In *Urbem ambiri. Riti lustrali intorno ai confini della città*, Gianluca De Sanctis fa il punto sugli studi relativi all'*amburbium*, una delle azioni rituali che a Roma prevedevano un *ambire*, un "girare attorno". Si trattava di un rito ordinario o straordinario? Che rapporto sussisteva con la *lustratio*? A seguito della riconsiderazione di un passo della *Pharsalia* di Lucano (1, 584-638) troppo spesso ignorato dagli studiosi, si ipotizza che fosse un *amburbium* il rito circumambulatorio eseguito su indicazione dell'aruspice Arrunte per stornare da Roma il pericolo preannunciato da prodigi, poco dopo l'attra-

versamento del Rubicone da parte di Cesare. Taluni dettagli topografici e cerimoniali consentono non solo di ricomporre la sintassi rituale della cerimonia, ma anche di riconsiderare la discussa interdipendenza spaziale tra mura e pomerio della città: Lucano sembra far ricorso al modello liviano di un *pomerium* inteso come spazio circolare delimitato da cippi, al centro dei quali poi si costruivano le mura. Tale spazio avrebbe non solo reso la difesa della città più agevole ma avrebbe anche reso possibile la protezione religiosa delle mura per il tramite dell'*amburbium*.

Mario Lentano discute la semiotica della corsa rituale eseguita durante i *Lupercalia* in *Mos erat in Lupercalibus discurrere. Semiotica della corsa nel rito dei luperci*. Dopo una considerazione delle testimonianze relative all'origine della corsa e più in generale dello svolgimento e del significato dei Lupercali – regressione ritualizzata che riporta temporaneamente lo spazio della città al pre-civile e al pre-urbano –, ci si concentra sulla corsa frenetica dei celebranti. Così come la nudità, la corsa non si addice allo statuto del cittadino romano, il quale è abbigliato con la *toga* e cammina in modo composto: l'andatura caratterizza lo status, il ceto e il genere di appartenenza; la corsa sottolinea così il sovvertimento eccezionale delle regole culturali inscenato dai Lupercali.

Nel saggio *Movimenti rituali e mulieres a Roma e nel Latium vetus tra età regia ed età repubblicana* Anna Pasqualini e Paolo Garofalo passano in rassegna i movimenti rituali della Roma antica tra età regia ed età repubblicana in cui la partecipazione femminile era esclusiva, preponderante o in cui se ne esaltava particolarmente il ruolo. Il fulcro di tali riti è comprensibilmente collegato alla fecondità, come nei *Lupercalia*, nei *Matronalia* e ancora nei *Matralia*. Le manifestazioni legate alla sessualità sono spesso appannaggio delle schiave, laddove le *matronae* intervengono per aiutare a stornare i pericoli incombenti, siano essi bellici, atmosferici o delle pestilenze. La ricerca si allarga poi al *Latium*, con altri esempi, tra i quali la festa di Anna Perenna, i sacrifici di matrone e schiave a *Iuno Caprotina*, il *navigium Isidis*, e la partecipazione femminile ai riti dei grandi santuari del Lazio (*mons Albanus*, *nemus Aricinum*, *Lavinium*, *Lanuvium*, *Praeneste*, *Satricum*).

L'articolo di Jacob A. Latham, *Public Ritual and Popular Leadership during the Justinianic Plague, 541-543 CE*, ci porta alla Tarda Antichità, al tempo della cosiddetta peste di Giustiniano. Nelle fonti si menzionano spesso dei leader popolari che prendevano il comando, sfruttando il momento della sepoltura dei morti e i gruppi mobilitati per i riti pubblici – spesso creativi e improvvisati –, reagendo e criticando in questo modo le autorità costituite, sebbene imperatori e vescovi si peritassero di mobilitare ingenti risorse. Pur non potendosi rintracciare l'impatto durevole di tali figure a capo di gruppi emergenti, le loro risposte improvvisate e i loro riti non scritti, è possibile che la riorganizzazione della festa di *Hypapante* (dal 14 al 2 febbraio) e il suo riorientamento (attorno alla Vergine e non a Cristo) da parte di Giustiniano, al fine di proclamare la sua devozione e riaffermare la sua autorità, suggeriscano il potere di questi atti improvvisati.

Il contributo di Claudio Biagetti, dal titolo Εἰς Ἱερῶν προσκυνῆσαι: *Notes on the Martyr Cult of Hermione at Ephesos (and Beyond)* è incentrato sulla figura di Ermione, martire efesina e paradigma del pellegrinaggio femminile, ricostruendone la biografia in base alla tradizione liturgica della chiesa bizantina. A questo proposito, di contro all'uso diffuso del *Synaxarium* di Costantinopoli come pubblicato da Hippolyte Delehaye all'inizio del ventesimo secolo, rappresentativo però solo di una delle classi di manoscritti di tale libro liturgico costantinopolitano, si possono desumere nuovi elementi sulla biografia di Ermione dall'ultima e largamente inedita versione (classe M* della tradizione manoscritta), contenente dettagli agiografici e topografici sinora trascurati nelle discussioni scientifiche.

Mario Resta indaga la polemica cristiana contro le danze rituali, eseguite dai cristiani per onorare Dio e i santi negli spazi sacri ancora nel VI secolo, come testimonia Cesario di Arles. Il saggio *Danze rituali proibite in spazi sacri contesi: note sulla polemica anticoreutica di Cesario di Arles* presenta la condanna del vescovo di Arles a tali pratiche coreutiche, poiché considerate di derivazione pagana, dai tratti spesso osceni e che si ponevano in contrasto con la liturgia consentita nei medesimi spazi sacri. La gerarchia ecclesiastica non permetterà mai ufficialmente l'introduzione della danza nella prassi liturgica cristiana: ciononostante i cristiani di età tardoantica continueranno a danzare.

L'analisi di Valeria Kuvatova, *Exodus Chapel: Ritual Movement as a Metaphor of Journey to the Happy Netherworld*, si appunta sul complesso programma iconografico di un piccolo mausoleo paleocristiano, la cosiddetta Cappella dell'Esodo, presso l'oasi di Kharga (Egitto). A differenza di alcune scene canoniche dell'arte paleocristiana, altre appaiono singolari e non attribuibili facilmente ad episodi biblici o apocrifi. In particolare, la scena di processione rituale di sette figure femminili velate, una scena rara nell'arte paleocristiana, occupa una posizione di rilievo, di fronte all'ingresso, e presenta una voluta ambivalenza semantica, potendosi riferire a diversi episodi, biblici o apocrifi, laddove il messaggio chiaro è che una processione rituale mira a facilitare il felice passaggio dell'anima nell'aldilà. Si credeva che i corretti riti funerari aiutassero questa transizione. In quanto scena rituale, la processione delle vergini rappresenta il movimento dalla vita terrena all'aldilà e fornisce un supporto visivo ai riti commemorativi apparentemente eseguiti nel mausoleo.

Chiude la seconda parte (e il volume) l'articolo di Giuseppe Petrantoni, *Circumambulazione, danza sacra, pellegrinaggio. Una nota sul ḥaġġ islamico: prestito aramaico o ebraico?* Nella tradizione arabo-islamica la circumambulazione attorno alla Ka'ba è detta *ṭawāf*, mentre il pellegrinaggio *ḥaġġ*, il cui verbo *ḥaġġa* significa "dirigersi verso". Anche l'ebraico e le varietà di aramaico attestano le radici *ḥwg* col senso di "andare, girare attorno, delineare un cerchio" e *ḥgg* "tenere una festa, celebrare" da cui il sostantivo *ḥag* e *ḥg'* "festa, danza sacra, celebrazione". Il rituale del movimento rotatorio è dunque una componente fondamentale del pellegrinaggio semitico. Le questioni etimologiche si intrecciano a quelle religiose nell'analisi della radice araba *ḥġġ* in relazione al tipo di movimento religioso. Il punto è verificare

se tale radice sia presente originariamente anche in arabo o se sia un prestito aramaico o ebraico; in arabo probabilmente essa sarebbe stata spogliata dal senso originario di “danzare, girare attorno” per identificare in epoca pre-islamica il pellegrinaggio ad ‘Arafat e successivamente soltanto il senso di “compiere il pellegrinaggio alla Mecca” e di “dirigersi verso”.

Ringraziamenti

Senza Alessandro Saggiaro nessun movimento, men che meno rituale, sarebbe stato possibile. Dalla redazione dei progetti alla fase operativa e organizzativa del convegno il suo entusiasmo, la sua esperienza e il suo costante supporto sono stati imprescindibili e preziosi.

Ringrazio la Magnifica Rettrice Antonella Polimeni la quale, pur non potendo intervenire di persona, ha espresso immediatamente il suo plauso all’iniziativa, delegando il Prof. Paolo Carafa, il quale non solo ha portato i saluti istituzionali di rito, ma ha molto gentilmente accettato anche di presiedere una delle sessioni.

La mia gratitudine va a chi è intervenuto a vario titolo: come relatore o presidente di sessione, gli autori dei singoli contributi e gli amici e i colleghi che si sono prestati ad agire da revisori, così come chi purtroppo non ha potuto vedere selezionata la propria proposta. Più in particolare per l’attenta lettura della mia introduzione e per i consigli il mio più sincero ringraziamento va a Claudio Biagetti, Giovanni Casadio, Gian Franco Chiaï, Gianluca De Sanctis, Marianna Ferrara, Enrico Montanari, Francesca Prescendi, Carmelo Russo, Alessandro Saggiaro, Federico Santangelo e Alessia Terrinoni.

Per il supporto nelle fasi di organizzazione ringrazio il Direttore del Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte Spettacolo Prof. Gaetano Lettieri e la Dott.ssa Anna Belardinelli; per la prima giornata a Palazzo Massimo ringrazio Antonella Ferraro, Agnese Pergola e il direttore del Museo Nazionale Romano Stéphane Verger, il quale ha da subito mostrato grande entusiasmo e disponibilità, partecipando anche ai lavori con ben due relazioni.

Per il supporto durante il convegno un ringraziamento particolare va a Gianmarco Grantaliano e Sara Maria Di Russo.

Per la pubblicazione prezioso e costante è stato l’aiuto e il supporto di Marianna Ferrara e di Marco Bertagna.

Un ringraziamento particolare va alle persone che non hanno mai smesso di supportarmi anche nei momenti più difficili: Corinne Bonnet, Claudia Beltrão, Gian Franco Chiaï, Christopher Smith ed Enrico Montanari: di quest’ultimo sento la responsabilità e il privilegio di potermi dire allievo.

Il ringraziamento finale e più sentito va infine alla mia famiglia: Alessia – per l’amore, il costante supporto e l’aiuto in ogni fase di questa (e di ogni) avventura e per essere in generale il motore del movimento più importante: la mia vita – Diana, Silvia e Tommaso, che non ha potuto condividere con tutti noi la gioia di questo traguardo e al quale questo volume è dedicato.

Sommario

GIORGIO FERRI, <i>Il movimento rituale nell'Antichità e oltre. Uno studio introduttivo</i>	5
--	---

Mesopotamia e Mediterraneo Antico

CORINNE BONNET, <i>Les dieux antiques entre mouvement et stabilité. L'apport de l'onomastique divine</i>	41
--	----

MARINELLA CERAVOLO, <i>“La danza di Inanna”. Confusione, danza e gioco nell'aspetto guerriero di Inanna / Ištar</i>	53
---	----

LORENZO VERDERAME, <i>Per una teoria dello spazio rituale nell'antica Mesopotamia</i>	71
---	----

LÂTIFE SUMMERER, <i>Dancing with Heavy Metal. Ritual Movement to Resounding of Swords and Shields</i>	87
---	----

MICHEL BRIAND, <i>Les danses rituelles dans les ekphraseis de Philostrate et Callistrate. Jeux de multisensorialité et transmédialité</i>	101
---	-----

ANGELA BELLIA, <i>Danzando nello spazio sacro</i>	118
---	-----

CHIARA DI SERIO, <i>The Nature of the Arcadians and the Introduction of Music</i>	137
---	-----

FÁBIO VERGARA CERQUEIRA, <i>Prenuptial rites in Apulian vases. Movements, gestures, objects and locations (4th century BC)</i>	148
--	-----

MARTA LIETTI, <i>«Un tempo un'orsa selvaggia vagava». Corsa e genere nel rito attico dell'arkteia</i>	178
---	-----

ALAIN BLOMART, <i>La procession de Bendis dans l'Athènes classique, reflet d'une identité en mouvement entre centre et périphérie. Comparaison avec d'autres processions grecques, romaines et contemporaines</i>	192
---	-----

Roma, Tarda Antichità, Cristianesimo e Islam

CLAUDIA BELTRÃO, <i>Ritual Movement in Roman Funerals</i>	221
ZOA ALONSO FERNÁNDEZ, <i>The Dancing Spaces of Roman Foundation</i>	233
GIANLUCA DE SANCTIS, <i>Urbem ambiri. Riti lustrali intorno ai confini della città</i>	247
MARIO LENTANO, <i>Mos erat in Lupercalibus discurrere. Semiotica della corsa nel rito dei luperci</i>	278
ANNA PASQUALINI - PAOLO GAROFALO, <i>Movimenti rituali e mulieres a Roma e nel Latium vetus tra età regia ed età repubblicana</i>	292
JACOB A. LATHAM, <i>Public Ritual and Popular Leadership during the Justinianic Plague, 541-543 CE</i>	326
CLAUDIO BIAGETTI, <i>Εἰς Ἑφεσον προσκυνῆσαι. Notes on the Martyr Cult of Hermione at Ephesos (and Beyond)</i>	338
MARIO RESTA, <i>Danze rituali proibite in spazi sacri contesi. Note sulla polemica anticoreutica di Cesario di Arles</i>	354
VALERIA KUVATOVA, <i>Exodus Chapel. Ritual Movement as a Metaphor of Journey to the Happy Netherworld</i>	364
GIUSEPPE PETRANTONI, <i>Circumambulazione, danza sacra, pellegrinaggio. Una nota etimologica sul termine ḥaġġ nell'Islam: prestito aramaico o ebraico?</i>	374
AUTRICI E AUTORI DEI SAGGI IN QUESTO VOLUME	381
ABSTRACTS.....	391

14. S. Botta - T. Canella (eds.), *Le religioni e le arti. Percorsi interdisciplinari in età contemporanea*
15. A. Latorre, *Il carteggio Zolli-Pettazzoni (1925-1952). Vicende, collaborazioni, cautele*
16. A. Maiuri (ed.), *Antrum. Riti e simbologie delle grotte nel Mediterraneo antico*
17. A. Annese (ed.), *Protestantesimo e sfide della contemporaneità. Percorsi inediti di scienze delle religioni*
18. S. Botta - M. Ferrara - A. Saggioro (eds.), *La Storia delle religioni e la sfida dei pluralismi*
19. A.M.G. Capomacchia - E. Zocca (eds.), *Il corpo del bambino tra realtà e metafora nelle culture antiche*
20. C. Del Zotto (ed.), *Hungrvaka. Il Risveglia-appetito. Breve storia della prima Chiesa d'Islanda*
21. L. Canetti - A. Piras (eds.), *Esperienze e tecniche dell'estasi tra Oriente e Occidente*
22. F. Ferrario - E. López-Tello García - E. Prinzivalli (eds.), *Riforma/riforme: continuità o discontinuità? Sacramenti, pratiche spirituali e liturgia fra il 1450 e il 1600*
23. P. Giammellaro, *Il mendicante nella Grecia antica. Teoria e modelli*
24. C. Russo, *Nostra Signora del limite. L'efficacia interreligiosa della Madonna di Trapani in Tunisia*
25. A.M.G. Capomacchia - E. Zocca (eds.), *Antiche infanzie. Percezioni e gestione sacrale del bambino nelle culture del Mediterraneo e del Vicino Oriente*
26. A. Saggioro (ed.), *Definire il pluralismo religioso*
27. A. Vitullo, *I religionauti. Studiare l'homo religiosus al tempo del web*
28. G. Ferri (ed.), *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)*