

Federica FONTANA

## Archeologia e “sacro”: le ragioni di un incontro

Nell'introdurre il *I Seminario di Archeologia del Sacro* mi corre l'obbligo di spiegare le ragioni che mi hanno indotto a scegliere come titolo *Sacrum facere*.

Nel quadro del dibattito storico-religioso sul significato più corretto da conferire al termine, utilizzo qui la parola *sacro* non tanto nella sua accezione più tecnica in contrapposizione a *religiosum*, quanto nel senso più generale giunto a noi dal giurista del I secolo a.C. Trebazio Testa: *sacrum est quidquid est quod deorum habetur* «sacro è tutto ciò che è considerato degli dei»<sup>1</sup>. *Sacrum facere*, perciò, ovvero rendere sacro, come «risultato di una doppia azione rituale (*dedicatio* e *consecratio*) attraverso cui si realizzava una sorta di “passaggio di proprietà” dalla *civitas* alle figure divine oggetto di culto»<sup>2</sup>. Ma *Sacrum facere* anche perché il ‘sacro’ è tale in virtù di un’azione rituale, l’atto di ‘fare il sacro’, l’elemento fondante del sistema religioso antico<sup>3</sup>.

Per questo motivo preferisco parlare di “Archeologia del sacro” e non di “Archeologia delle religioni”, espressione molto usata per indicare questo ambito disciplinare<sup>4</sup>, prima di tutto perché gli stessi storici delle religioni «incontrano difficoltà enormi nel procedere a individuazioni e interpretazioni del “religioso” o nel definire il significato del termine religione che, in qualità di puro concetto, “è ciò che noi stabiliamo che sia”»<sup>5</sup>.

Al di là di questa puntualizzazione teorica mi è sembrato più appropriato, in un *Seminario di Archeologia*, indicare in modo esplicito tutto il complesso di valori non solo rituali ma anche “materiali” che l’espressione contiene, così come emerge dalla recente messa a punto di Claudia Santi «nel latino classico *sacer* come aggettivo è riferito ai templi, ai giorni festivi, ai luoghi consacrati ad una divinità, agli ingredienti cultuali;

---

<sup>1</sup> TREB. TEST. *de relig.* Fr. 1 (Bremer). Vedi, inoltre, SANTI 2004, p. 87.

<sup>2</sup> Cfr. SANTI 2004, pp. 89, 213-214.

<sup>3</sup> Il discorso è particolarmente appropriato per la religione romana connotata da un «aspetto» più «ritualistico», cfr. SABBATUCCI 1975, p. 113; SCHEID 2005.

<sup>4</sup> Si veda, a titolo di esempio, QUANTIN 2012.

<sup>5</sup> Cfr. XELLA 2006, p. 4.

come sostantivo maschile, nella lingua poetica, può equivalere a sacerdote; come neutro, *sacrum*, spesso al plurale *sacra*, assume una serie di valori tutti collegati al ‘sacro’: oggetto sacro, tempio, ma anche cerimonia religiosa, sacrificio, festa ed infine misteri»<sup>6</sup>. “Archeologia del sacro”, quindi, come disciplina che affronta spazi, gesti e manufatti di competenza degli dei.

Ma passiamo ora alle ragioni specifiche di questo incontro.

*Sacrum facere* costituisce la prima occasione in cui storici e archeologi si riuniscono nell’Italia settentrionale per individuare un lessico comune e un metodo di lavoro condiviso, pur nella diversità delle discipline. Naturalmente, *équipe* di lavoro di varia composizione si riuniscono da tempo con analoghe finalità e con ottimi risultati; tra questi cito i più recenti quali il gruppo di ricercatori che ha dato vita, nell’ambito delle attività dell’Ecole Française de Rome, ai seminari su *Image e religion*, con un approccio principalmente iconografico<sup>7</sup>, il *Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee*<sup>8</sup> e da ultimo il recente Convegno su *Storia delle religioni e Archeologia, Discipline a confronto*, tenutosi a Roma nel 2008<sup>9</sup>. Gli approfondimenti tematici, nello specifico, si sono concentrati soprattutto sul ruolo e sul significato dell’immagine nella religione greca e romana nel primo caso, più centrato sull’archeologia orientale con particolare attenzione alle fasi pre-classiche nel secondo, ispirato alla dialettica disciplinare ma in un ambito cronologico veramente molto ampio l’ultimo. Non mancano, ovviamente, confronti interdisciplinari in ambiti più specifici, quali ad esempio il convegno *Epigrafia e storia delle religioni*<sup>10</sup>.

L’importanza di un incontro che vertesse in modo specifico sugli aspetti metodologici relativi da un lato all’analisi e interpretazione della cultura materiale e dall’altro agli aspetti topografici dei luoghi di culto è resa evidente dalla necessità per chi lavora sul campo di conciliare gli aspetti teorici della storia delle religioni con la concretezza del dato materiale (sia esso *ex voto* fittile o monumento architettonico) nel rigore della contestualizzazione storica e topografica. L’assenza di una prospettiva specificamente

<sup>6</sup> *LTL s.v. sacer*. Vedi, inoltre, SANTI 2006, p. 59.

<sup>7</sup> *Image et religion* 2008. Cfr., inoltre, *Divine images and human imagination* 2010, *Sacrifice et représentation du divine* 2011. Dedicato agli aspetti decorative degli spazi ‘sacri’, invece, il colloquio *Décor des édifices publics* 2012. Vedi anche il *Roman Provincial Art Colloquium 2013*, il cui tema principale è stato proprio la scultura a destinazione sacra.

<sup>8</sup> Cfr. *Archeologia e religione* 2006.

<sup>9</sup> Cfr. *Storia delle religioni* 2010.

<sup>10</sup> *Epigrafia e storia delle religioni* 2003. Vedi, anche, *Antropologia e archeologia a confronto* 2012 e *Signa et Tituli* 3.

archeologica si avverte chiaramente in uno spazio di confronto disciplinare gestito, almeno in Italia, prevalentemente dagli storici delle religioni e nel quale l'archeologia classica può vantare sporadiche e non sempre apprezzate apparizioni. A tale proposito vale la pena di riprendere alcune considerazioni di Paolo Xella:

«Tanto l'archeologia che la storia (delle religioni), occorre ribadirlo, sono due discipline storiche, cioè a vocazione interpretativa. La prima privilegia (e prende le mosse dal)la cultura materiale, la seconda privilegia (generalmente) le testimonianze verbali (scritte e orali), ma non si limita ad esse: è dovere dello storico prendere in considerazione ogni tipo di documento, proprio in virtù di quell'esigenza di interpretazione globale che è alle radici del suo approccio»<sup>11</sup>.

Se in queste parole nel confronto tra l'archeologo che si occupa del mero dato materiale e lo storico delle religioni che legge invece le fonti nella loro globalità un esplicito giudizio di valore risulta, tutto sommato, appena adombrato, l'opinione dello studioso si manifesta più chiaramente poco dopo:

«Da storico delle religioni, devo confessare sinceramente, di non essere sempre entusiasta, in generale, di come eccellenti indagini archeologiche o storico-artistiche talvolta si perdano in sintesi troppo brevi e superficiali, quando si tratta di misurarsi sul piano specifico delle interpretazioni storico religiose. Superficialità, approssimazione, disinformazione, presunzione. Questioni annose e in parte largamente archiviate, come ad esempio quella dei rapporti tra mito e rito, vengono menzionate e riproposte da archeologi quasi fossero una scoperta del giorno prima, in termini e con approcci talvolta obsoleti. L'uso di categorie come sacro/profano risulta applicato senza consapevolezza della relatività dei concetti [.....]. Rigore e coerenza nella terminologia appaiono ancora lontani dall'essere raggiunti»<sup>12</sup>.

E ancora:

«Se l'archeologia sia ancella della storia o storia essa stessa, è un'antica domanda, alla quale in genere si risponde che anche l'archeologia è teoricamente impegnata nell'intera ricostruzione di processi storici, con la differenza che, rispetto alla storia, essa si avvale di fonti peculiari, soprattutto materiali, di contro a quelle scritte che usa prevalentemente lo storico»<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> XELLA 2006, p. 7.

<sup>12</sup> XELLA 2006, p. 7.

<sup>13</sup> XELLA 2006, p. 8.

Se l'archeologia sia ancella della storia o storia essa stessa pare, in realtà, più che un'antica domanda, una domanda antica, ovvero archiviata, obsoleta, ma soprattutto rivela una sostanziale incomprendimento del metodo, dei risultati e delle prospettive della ricerca archeologica, come disciplina storica, nell'ambito dello studio della religione greca e romana.

Preferisco le parole che Angelo Brelich ha dedicato alle difficoltà dell'analisi interdisciplinare indicando, nel rispetto dei relativi campi d'azione, una strada possibile di integrazione fra le discipline nello studio della storia delle religioni antiche:

«Io vorrei soltanto dire che, invece di disprezzarsi a vicenda, invece di avere diffidenze preconcepite nei rispettivi riguardi, filologi e storici delle religioni comprendessero di non poter sostituirsi gli uni agli altri e di aver bisogno gli uni degli altri per determinare questioni in cui da soli non possono orientarsi; e ove una vera e propria collaborazione interdisciplinare riesca difficile a realizzarsi, ognuno proceda verso i problemi del proprio campo con propri metodi, rendendosi lucidamente conto del fatto che essi sono nettamente differenti, ma non per questo né superiori né inferiori a quelli degli altri»<sup>14</sup>.

Senza nascondersi (ma anche senza 'drammatizzare') alcune inadeguatezze nell'approccio al 'sacro', l'archeologo dovrebbe cercare di rendere più salde le proprie radici teoriche.

Un problema che si continua ad affrontare con una certa superficialità è, ad esempio, quello della dimensione 'misterica' di alcuni culti 'orientali', come i culti isiaci o quello metroaco<sup>15</sup>.

Prima di conferire loro *tout court* l'etichetta di culti salvifici/soteriologici potrebbe essere utile riflettere meglio sulle fonti documentarie che collocano ogni testimonianza in un preciso ambito culturale e cronologico, evitando in questo modo di delineare quadri di riferimento privi di contestualizzazione che producono, nel migliore dei casi, un appiattimento della natura di un culto<sup>16</sup>.

Allo stesso modo problematico è discernere il valore culturale o culturale di alcuni manufatti.

Un caso emblematico è quello dei mosaici con il cosiddetto 'tappeto di vite' (e in genere con temi 'dionisiaci') diffusi tra II e IV secolo d.C. in Proconsolare e in Numidia,

---

<sup>14</sup> BRELICH 2002, p. 124. Diversamente da quanto detto in seguito Paolo Xella, negli *Atti del Convegno Epigrafia e storia delle religioni*, considera anch'egli, citando il medesimo passo, l'unica via 'promettente da seguire' quella indicata dal suo maestro, cfr. XELLA 2003, p. 141.

<sup>15</sup> Vedi sul tema il dibattito presente negli atti del Convegno *Soteriologia dei culti orientali* 1982 e il più recente BONNET, RÜPKE, SCARPI 2006.

<sup>16</sup> Per una discussione sulle definizioni 'mistico', 'misterico' e 'misteriosofico', cfr. BIANCHI 1976, pp. 5-6.

per i quali si è parlato «di una connotazione mistico rituale»<sup>17</sup>. Non è certo questa la sede per discutere se si tratti da parte dei committenti di una generica allusione alla fertilità della terra da cui traggono la loro ricchezza, di scene di genere radicate nella cultura figurativa del luogo o di una vera e propria devozione dionisiaca, ma mi sembra che si possa almeno escludere una esplicita notazione iniziatica<sup>18</sup>. Se, come pare, la quasi totalità dei mosaici con soggetto 'dionisiaco' si trovava negli ambienti di rappresentanza<sup>19</sup>, nella zona pubblica della casa, quella che avrebbe dovuto esplicitare nel modo più chiaro il livello sociale e culturale del proprietario nei confronti della comunità di appartenenza, allora pare poco probabile che vi fossero esibiti aspetti relativi ad iniziazioni misteriche, per loro stessa definizione riservate ai soli iniziati; rappresentazioni riferibili alla dimensione 'misterica', infatti, sono riservati a spazi dedicati esclusivamente agli spazi condivisi con altri iniziati o nella dimensione funeraria<sup>20</sup>.

Un certo valore probatorio è attribuito, in genere, ad alcuni oggetti di uso rituale, come ad esempio le lucerne. Spesso gli esemplari sui quali sono raffigurati soggetti riferibili a divinità sono per lo più considerati pertinenti ad ambienti collegati al culto o a singoli devoti, soprattutto qualora le fonti attestino un loro uso cerimoniale. Tuttavia, non sempre lucerne provenienti da contesti sacri sono di soggetto 'divino', né quando lo sono possono essere considerate indizio certo di un culto, a meno che il contesto di provenienza non sia leggibile in tal senso.

Lo stesso problema si pone con altri materiali preziosi, quali gemme e gioielli in genere con raffigurazioni divine, che a causa del loro pregio possono far parte del patrimonio familiare da alcune generazioni e non indicare necessariamente alcuna forma specifica di devozione del proprietario.

Le difficoltà non si fermano qui. Spesso non si riesce ad evitare una sopravvalutazione del valore indiziario di alcune letture 'iconografiche', dalle quali si cerca, spesso superficialmente, di evincere dati sulla natura di un culto. Gli archeologi del 'sacro' dovrebbero, invece, tenere sempre presente che l'artigiano antico era per lo più costretto ad esprimere concetti più complessi della varietà dei simboli di cui disponeva, elemento che aumenta l'incertezza del lavoro interpretativo.

<sup>17</sup> Si tratta di mosaici raffiguranti tralci di vite che occupano l'intero campo pavimentale, cfr. GHEDINI 1997, pp. 215 e 241, con bibliografia precedente.

<sup>18</sup> Sarebbe il caso dei 'tralci di vite' di El Djem e di Cherchel, cfr. GHEDINI 1997, p. 228.

<sup>19</sup> Sulla collocazione di questi mosaici nell'ambito degli spazi domestici, cfr. GHEDINI 1997, pp. 235-240.

<sup>20</sup> Nell'ambito delle rappresentazioni mitraiche, ad esempio, raffigurazioni dei livelli iniziatici si hanno solamente all'interno di Mitrei o in ambito funerario. Ciò non esclude, ovviamente, che mosaici a soggetto 'dionisiaco' decorino spazi riservati agli iniziati come accade, sembra, a Melo, cfr. GHEDINI 1997, p. 217.

In questo Seminario trova uno spazio ineludibile proprio la sezione relativa alla topografia del “sacro”, intesa in una accezione – ormai irrinunciabile e per fortuna oggi largamente condivisa – di topografia come metodo di studio e modo di vedere la storia, ma anche nella piena convinzione “metodologica” che la sfera del sacro vada studiata nel suo legame con la dimensione spaziale, spazio che non deve essere considerato come un semplice scenario su cui si proietta l’azione dell’uomo, ma esso stesso come una creazione dell’uomo. Non a caso da tempo si è affermato il principio che il metodo più efficace per lo studio delle religioni antiche debba prendere l’avvio da un “inventario dei luoghi di culto”, ovvero dall’osservazione di contesti territoriali attraverso l’analisi di tutte le categorie di fonti disponibili (epigrafiche, letterarie, archeologiche, iconografiche)<sup>21</sup>. Il forte richiamo alla contestualizzazione spaziale dei dati fattuali e interpretativi di varia classificazione indirizza verso la definizione di paesaggi del sacro in senso diacronico che presuppongono in prima istanza l’individuazione dei processi evolutivi dei luoghi di culto (e delle istituzioni religiose), dei rapporti di gerarchia tra di essi, della loro natura giuridica, delle loro peculiarità fisiche e ambientali, organizzative e funzionali. Ma qualsiasi tentativo di ricostruzione del paesaggio e in particolare per l’età classica rimarrebbe incompleto se non analizzassimo la distribuzione spaziale dei luoghi di culto e quindi i rapporti che intercorrono tra questi e gli altri segni/elementi del territorio, siano essi di carattere antropico che naturale.

È indispensabile, in sostanza, che si proceda alla ricostruzione del paesaggio “sacro” all’interno di un quadro, quanto più possibile organico e strutturato in un sistema di relazioni semantiche. L’enunciazione teorica di questi percorsi analitici può trovare ormai ampio consenso nella comunità scientifica; non altrettanto possiamo dire per le sintesi interpretative o le proposte classificatorie. Uno dei problemi maggiori è certamente offerto dalla disomogeneità della documentazione archeologica, spesso lacunosa e in molti casi affidata a complessi scavati in passato e per i quali sarebbe indispensabile una revisione organica (percorso che in alcuni ambiti territoriali si sta facendo). Se sul piano della definizione degli indicatori della cultura materiale sono state proposte in anni recenti letture organiche, maggiori zone d’ombra sembrano persistere nella classificazione e nell’interpretazione dei siti. A cominciare, ad esempio, dall’assenza di una condivisa terminologia che identifichi la varia tipologia dei complessi: condivisione che ovviamente deve fare salve le peculiarità dettate dal contesto culturale, cronologico e spaziale. La relativa disomogeneità dei dati disponibili comporta la necessità di una rigorosa coerenza

---

<sup>21</sup> Vedi il Progetto *Fana, Tempa, Delubra* che ha visto di recente la pubblicazione dei primi due volumi, cfr. *Corpus dei luoghi di culto 1* 2008; *Corpus dei luoghi di culto 2* 2013. Vedi, inoltre, *Etudier les lieux de culte* 2012.

nella valutazione del materiale archeologico e dei singoli contesti, che non dovrebbero essere sovrinterpretati o, al contrario, sottovalutati nel loro valore di testimonianza per forzare il quadro di sintesi generale.

Un caso interessante è quello dell'Iseo di Verona.

Dal punto di vista topografico sono state formulate almeno tre proposte di identificazione per lo spazio occupato dal tempio isiaco. Una delle più accreditate è quella che vuole il luogo sacro al di sotto o nei pressi della chiesa di S. Stefano, una delle più antiche di Verona, sita a un centinaio di metri a ovest dell'area del teatro<sup>22</sup>. L'ipotesi si basa su tre osservazioni: il rinvenimento di tre iscrizioni isiache reimpiegate in strutture collegate con la chiesa, la presunta continuità del culto del protomartire su precedenti luoghi isiaci e, da ultimo, la maggiore facilità con la quale si sarebbe potuto celebrare il *Navigium Isidis*, rispetto ad altre eventuali collocazioni del santuario in contesti più impervi<sup>23</sup>. Di questi aspetti mi sono occupata altrove, ma mi preme qui affrontare la questione più generale della creazione del calendario locale e il rapporto tra questo e l'elaborazione delle proposte di collocazione del santuario.

Dalla *Lex Coloniae Genetivae* sappiamo infatti che, dieci giorni dopo aver assunto la carica, i *duoviri* con almeno i due terzi del senato locale fissavano il calendario che veniva ristabilito, probabilmente, ogni anno *ex novo* e che poteva presentare significative differenze tra un centro e l'altro perché rispondeva ad esigenze proprie della comunità a cui faceva riferimento: [---] *quos et quot dies festos esse et quae sacra fieri publice placeat et quos ea sacra facere placet*<sup>24</sup>. Viene da chiedersi, allora, se una festa come il *Navigium Isidis*, che segnava la fine del *mare clausum*, fosse realmente celebrata a Verona, laddove l'irregolarità del regime dell'Adige nei pressi della Chiesa di S. Stefano avrebbe reso difficoltoso il varo della nave, che era al centro della festa, a prescindere dalla collocazione del santuario da cui avrebbe eventualmente preso avvio la processione<sup>25</sup>.

La contestualizzazione, dunque, si rivela cruciale per una discussione complessiva dei problemi assieme ad una conoscenza il più possibile puntuale delle procedure di 'amministrazione del sacro', nella consapevolezza della fragilità delle proposte che si possono avanzare in un quadro disciplinare così articolato.

<sup>22</sup> Per un inquadramento del problema cfr. FONTANA 2010, p. 89, con bibliografia precedente.

<sup>23</sup> Si è parlato, ad esempio, del colle di S. Pietro e del cosiddetto Ninfeo sulla grande terrazza sopra la loggia ad archi alla fine della summa cavea del teatro, cfr. FONTANA 2010, pp. 91-92, con bibliografia di riferimento.

<sup>24</sup> C. 2.64.12-14. Vedi, inoltre, CRAWFORD 1996, pp. 393-454, part. p. 401; SCHEID 1999; RAGGI 2006, *passim*.

<sup>25</sup> Sul corso dell'Adige presso il Ponte Pietra, cfr. BOLLA 1997, p. 358.

Desidero, in conclusione, ringraziare tutti i presenti, la Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia, Cristina Benussi, l'Assessore alla Cultura del Comune di Trieste, Andrea Mariani, il Direttore del Dipartimento di Studi Umanistici, nel seno del quale è nata questa iniziativa, Claudio Zaccaria, tutti i relatori, gli autori dei poster, gli allievi e quanti hanno deciso di partecipare a questo *I Seminario di Archeologia del Sacro*; sono debitrice, inoltre, alla Fondazione CRTrieste, alla Camera di Commercio di Trieste e al Corso di Laurea Inteateneo Interclasse Trieste-Udine in Scienze dell'Antichità: Archeologia, Storia, Letterature, che hanno sostenuto finanziariamente questo incontro, ma soprattutto agli evergeti privati, Susa e Alder, per la sensibilità e lungimiranza con la quale guardano alle discipline antichistiche come prospettiva di futuro. Naturalmente, non posso dimenticare la direzione della Biblioteca Statale, che ha reso possibile la magnifica *location* dell'evento, e tutto il personale che si è messo a disposizione, in particolare la dott.ssa Angela Fantini; un pensiero riconoscente, infine, all'architetto Gian Paolo Venier, a Chiara Morselli ed Emanuela Murgia.

Gli obiettivi di questo Seminario, come si è detto, sono molteplici. Ciò che ho considerato creare, però, è stato prima di tutto uno spazio di confronto tra specialisti che, attraverso interventi di taglio metodologico, potessero offrire un modello di approccio interdisciplinare su un tema molto complesso quale l'archeologia del sacro nel mondo classico. Sono grata a quanti, presenti in questi Atti, hanno raccolto il mio invito. Tra questi dispiace l'assenza di Brunella Bruno e Giuliana Cavalieri Manasse.

BIBLIOGRAFIA

*Antropologia e archeologia a confronto*

V. NIZZO, L. LA ROCCA (a cura di), *Antropologia e archeologia a confronto. Rappresentazioni e pratiche del sacro, Atti dell'Incontro internazionale di studi, Roma, Museo Nazionale Preistorico Etnografico Luigi Pigorini, 20-21 maggio 2011*, Roma 2012.

*Archeologia e religione*

M. ROCCHI, P. XELLA (a cura di), *Archeologia e religione. Atti del I Colloquio del "Gruppo di contatto per lo studio delle religioni mediterranee", Roma, CNR 15 dicembre 2003*, Verona 2006.

BOLLA 1997

M. BOLLA, *L'Iseo e Serapeo di Verona*, in E. A. ARSLAN (a cura di), *Iside. Il mito, il mistero, la magia. Catalogo della Mostra, Milano, Palazzo Reale, 22 febbraio-1 giugno 1997*, Milano, 358-362.

BONNET, RÜPKE, SCARPI 2006

C. BONNET, J. RÜPKE, P. SCARPI, *Religions orientales – culti misterici*, Stuttgart.

BRELICH 2001

A. BRELICH, "Ad Philologos", in P. XELLA (a cura di), *Mitologia politeismo magia e altri studi di Storia delle religioni*, Napoli, 119-127.

*Corpus dei luoghi di culto 1*

S. GATTI, M. R. PICUTI (a cura di), Fana, templa, delubra. *Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD)*. Regio I. *Alatri, Anagni, Capitulum Hernicum, Ferentino*, Roma 2008.

*Corpus dei luoghi di culto 2*

T. CINQUANTAQUATTRO, G. PESCATORI (a cura di), Fana, templa, delubra. *Corpus dei luoghi di culto dell'Italia antica (FTD)*. Regio I. *Avella, Atripalda, Salerno*, Roma 2013.

CRAWFORD 1996

M. CRAWFORD, *Roman Statutes*, London.

*Décor des édifices publics*

J. BOISLÈVE, K. JARDEL, G. TENDRON (a cura di), *Décor des édifices publics, civils et religieux en Gaule durant l'Antiquité, I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècle, Actes du Colloque de Caen, 7-8 avril 2011*, Chauvigny 2012.

*Divine images and human imagination*

J. MYLONOPOULOS (a cura di), *Divine images and human imagination in ancient Greece and Rome*, Leiden 2010.

*Epigrafia e storia delle religioni*

J. A. ZAMORA, P. XELLA (a cura di), *Epigrafia e storia delle religioni. Dal documento epigrafico al problema storico-religioso*, Verona 2003.

*Etudier les lieux de culte*

O. DE CAZANOVE, P. MÉNIEL (a cura di), *Etudier les lieux de culte en Gaule romaine, Acte de la table-ronde de Dijon, 18-19 septembre 2009*, Montagnac 2012.

FONTANA 2010

F. FONTANA, *I culti isiaci nell'Italia settentrionale, 1. Verona, Aquileia, Trieste*, con un contributo di E. MURGIA, Trieste.

GHEDINI 1997

F. GHEDINI, *Dioniso, la vite, la vendemmia nella produzione musiva dell'Africa romana*, «Ostraka» 6, 215-247.

*Image et religion*

S. ESTIENNE, D. JAILLARD, N. LUBTCHANSKY (a cura di), *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine, Actes du Colloque de Rome 11-13 décembre 2003*, Naples 2008.

QUANTIN 2012

F. QUANTIN, *Archéologie des religions antiques*, Pau.

RAGGI 2006

A. RAGGI, *Le norme sui sacra nelle leges municipali*, in L. CAPOGROSSI COLOGNESI, E. GABBA (a cura di), *Statuti municipali*, Pavia, 701-721.

*Roman Provincial Art Colloquium*

*Roman Provincial Art Colloquium 2013: The XIII<sup>th</sup> International Colloquium on Roman Provincial Art, Bucharest, Alba Iulia, Constanta, May 28-Jun 2 2013*, c.s.

SABBATUCCI 1975

D. SABBATUCCI, *Lo Stato come conquista culturale. Ricerca sulla religione romana*, Città di Castello.

*Sacrifice et représentation du divine*

V. PIRENNE-DELFORGE, F. PRESCENDI (a cura di), 'Nourrir les dieux?': *Sacrifice et représentation du divine, Actes de la VI<sup>e</sup> rencontre du Groupe de recherche européen «Figura. Représentation du divine dans les sociétés grecque et romaine, Université de Liège, 23-24 octobre 2009»*, Liège 2011.

SANTI 2004

C. SANTI, *Alle radici del sacro. Lessico e formule di Roma antica*, Roma.

SCHEID 1999

J. SCHEID, *Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales*, in *Cités, municipales, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut-Empire romain*, Paris, 381-423.

SCHEID 2005

J. SCHEID, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Aubier.

*Signa et Tituli 3*

*Signa et Tituli 3: lieux de culte de Gaule Narbonnaise et des régions voisines. Sculpture et épigraphie, Musée Henri Prades, Lattes, 29-30 novembre 2012*, c.s.

*Soteriologia dei culti orientali*

U. BIANCHI, M. J. VERMASEREN (a cura di), *Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Atti del Colloquio Internazionale su La Soteriologia dei culti orientali nell'Impero romano, Roma 24-28 settembre 1979*, Leiden 1982.

*Storia delle religioni*

I. BAGLIONI (a cura di), *Storia delle religioni e archeologia. Discipline a confronto, 3-5 giugno 2008*, Roma 2010.

XELLA 2003

P. XELLA, *Epigrafia e storia delle religioni. Considerazioni conclusive*, in *Epigrafia e storia delle religioni*, 133-141.

XELLA 2006

P. XELLA, *Archeologia e storia delle religioni. Riflessioni sulla terminologia e sul metodo*, in *Archeologia e religione*, 3-16.