



El movimiento ritual y la construcción del paisaje sagrado de Roma: algunos estudios de caso

Ritual movement and the construction of Rome's sacred landscape: some case-studies

Ferri, Giorgio

 Giorgio Ferri

giorgio.ferri@uniroma1.it

Sapienza. Universidad de Roma, Italia

Auster

Universidad Nacional de La Plata, Argentina

ISSN: 2346-8890

Periodicidad: Anual

núm. 28, e082, 2023

auster@fahce.unlp.edu.ar

Recepción: 24 Mayo 2023

Aprobación: 15 Junio 2023

Publicación: 01 Septiembre 2023

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/110/1104700003/>

DOI: <https://doi.org/10.24215/23468890e082>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Resumen: El artículo pretende, en primer lugar, ofrecer un estudio metodológico acerca de la *performance* ritual definiendo qué es un rito y, por lo tanto, qué es el movimiento ritual. Se prestará atención también a la dimensión espacial de la experiencia humana, especialmente en el campo de la religión, para profundizar en la transformación cultural del “espacio” en “lugar”. Esto nos permitirá examinar algunos interesantes casos de estudio de movimiento ritual en la religión romana: los ritos de los salios, la *transvectio equitum* y las *Lupercalia*. Estos ritos podían convertir el “espacio” en un “lugar” (religioso); moldearon (y fueron moldeados por) las emociones, la identidad y la memoria, para terminar integrándose en el paisaje sagrado de Roma.

Palabras clave: Rito, Movimiento ritual, Espacio, Memoria cultural, Religión romana.

Abstract: The article aims first at providing a methodological survey on ritual performance by defining what is a rite, thus ritual movement. Attention will be given also to the spatial dimension of human experience, especially in the field of religion, to delve into the cultural transformation of “space” into a “place”. This will allow us to delve into some interesting case studies of ritual movement in Roman religion: Salian rites, the *transvectio equitum* and the *Lupercalia*. Such rites could transform ‘space’ into a (religious) ‘place’; they shaped (and were shaped by) emotions, identity, and memory, by finally becoming embedded in Rome’s sacred landscape.

Keywords: Rite, Ritual movement, Space, Cultural memory, Roman religion.

INTRODUCCIÓN: OBSERVACIONES METODOLÓGICAS

Antes¹ de adentrarnos en el tema de este trabajo, el movimiento ritual², vale la pena considerar los dos términos que conforman dicha expresión. Con respecto al primero, puede afirmarse que, ante todo, el ritual³ es una práctica:

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 [...]. 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.⁴

El ritual es, por lo tanto, una práctica y, como tal, una actividad social, «a culturally strategic way of acting in the world. Ritual is a form of social activity» (Jonte-Pace, 2009, p. vii). Catherine Bell, que ha dedicado trabajos fundamentales al tema, habla de "ritualización": «fundamentally a way of doing things to trigger the perception that these practices are distinct and the associations that they engender are special» (Bell, 2009, p. 220).

Aparte de la dimensión de la práctica, es decir, de la actuación / agencia, los ritos tienen al mismo tiempo una dimensión simbólica fundamental. Para ser efectivos, los ritos y los símbolos conectados con ellos deben trascender lo "ordinario". Para ser extraordinarios, sus componentes deben ser objeto de ritualización y encontrarse a sí mismos en un contexto ritual, es decir, en la dimensión espacial y temporal del rito. Los ritos son en consecuencia acontecimientos sociales de naturaleza enormemente simbólica dentro de ese sistema de símbolos que es la cultura, cuya función primordial es *significar*. De acuerdo con estas consideraciones, el rito, como actividad social y como práctica, fuera de lo ordinario por "cómo hace lo que hace" y por cómo (re)configura culturalmente el entorno, significativo y con sentido al mismo tiempo, tiene un evidente "poder performativo" que conduce a un cambio de estatus más o menos duradero, a un pasaje, a una transformación en quienes participan en él.

Al hablar de movimiento ritual, sin embargo, hay que tener en cuenta también el segundo término, i.e., "movimiento". Incluso si nos limitamos al contexto ritual, es demasiado obvio afirmar que el agente o los agentes realizan siempre la acción y el comportamiento ritual a través del medio común a todos los seres humanos, es decir, el cuerpo. El cuerpo es el primer y más natural "instrumento" del ser humano, una forma privilegiada de interacción y comunicación, tanto activa como pasiva, con el mundo, ante todo del "estar ahí" y de moverse a través de él.⁵

El cuerpo es también el "proto-lugar" en el que se encuentra todo ser humano (Casey, 1996, p. 56, 104, 52). La fisicalidad y el movimiento del cuerpo son un instrumento de comunicación social, cultural y ritual. Con respecto a este último contexto, el movimiento es una fuerza activa, una energía que puede hacer inteligible la comprensión mental y espacial de los lugares sagrados, como ocurría, por poner un ejemplo, en los santuarios griegos, activando el diálogo entre los participantes, tanto activos como pasivos, y el lugar en el que se desarrolla o se desarrolló el rito. Sería difícil, si no imposible, enumerar todos los tipos de movimiento ritual: podemos mencionar, entre otros, las danzas, las procesiones, las peregrinaciones y, en general, el amplio espectro de los gestos humanos.

Pero, ¿dónde se lleva a cabo este movimiento ritual? El contexto en el que se realiza todo movimiento es claramente temporal y espacial a la vez. Esto tanto en un sentido meramente físico como al mismo tiempo –y este es el aspecto que más nos interesa– "cultural". Dejando de lado el tiempo por ahora, vamos a profundizar más detalladamente en el espacio. Henri Lefebvre, que ha reflexionado largamente sobre el espacio, especialmente en lo que respecta a su relación con la ciudad,⁶ afirma que el espacio (social) es un producto (social), y que cada sociedad "produce" el suyo; si el espacio es un producto, existe un proceso de producción que puede estudiarse históricamente. El espacio debe entenderse como algo al mismo tiempo percibido, concebido y experimentado directamente, lo que permite combinar los aspectos físicos, mentales y sociales relacionados con él. Lefebvre habla también de *espace vécu*, "espacio vivido", un concepto que implica un espacio conformado por prácticas e imágenes que crean a su vez un potencial identificador.

En el transcurso de su existencia, todo ser humano mantiene una relación más o menos prolongada con el entorno que lo rodea. La experiencia que se hace de, a través de, y a causa de esta relación conlleva la

transformación cultural de ese “espacio”, convirtiéndolo en un “lugar”. Nos enfrentamos, efectivamente, a dos órdenes diferentes de la realidad: el primero -el espacio- es abarcador y permite ubicar las cosas en él, mientras que el segundo -el lugar- es algo más que la influencia recíproca entre los seres humanos y el mundo, y debe considerarse como el “co-ingrediente constitutivo” de ambos: “in effect, there is *no place without self; and no self without place*”, como afirma el filósofo estadounidense Edward Casey (Casey, 2011, p. 406). El lugar es, por lo tanto, “cultural”, una unidad básica de la experiencia vivida y un nexo de la praxis humana, “produced by human engagements and associations with the world”.⁷

La experiencia y la percepción de un lugar son lo mismo que “estar en él”. La forma de considerar y vivir el lugar cambia según la experiencia del individuo, o del grupo social, en el lapso de una vida humana, a través de generaciones y a lo largo de los siglos. Un papel activo en este proceso lo desempeña el patrimonio cultural constituido por los relatos orales, los recuerdos, los escritos, los monumentos, etc., es decir, todos los medios de comunicación que difunden y transmiten la información y los datos que los individuos, y los grupos sociales más o menos consistentes y estructurados, consideran importante seleccionar y transmitir. Un concepto clave en esta perspectiva es el de memoria colectiva / cultural, ampliamente estudiado en las últimas décadas a partir de los trabajos seminales de Maurice Halbwachs.⁸ Jan Assmann escribió páginas memorables sobre la conexión entre lugar y memoria, mostrando cómo la memoria cultural puede “semiotizar” un lugar, por ejemplo erigiendo un monumento en él, convirtiéndolo así en un *mnemotopo*, un *Gedächtnisort*, un “lugar de la memoria” (Assmann, 1992): dos ejemplos pueden ser la cueva de Pan en Atenas y el *Lupercal* en Roma. El concepto de “lugar de la memoria” fue propuesto por el estudioso francés Pierre Nora, quien denominó *lieux de mémoire* a los lugares de la memoria que no son necesariamente lugares físicos (es decir, lugares que se pueden ver, en los que se puede entrar o por los que se puede pasear), sino también lugares inmateriales que pueden estar relacionados con otros aspectos de la memoria, como una fiesta o un símbolo.

En una obra considerada un hito en los estudios sobre la construcción cultural del espacio, el antropólogo estadounidense Keith Basso define como *place-making* –“creación del lugar” (que podría traducirse también como “topopoiesis”) este acto de *world-building* –“construcción del mundo” (Basso, 1996, p. 5). Comienza su estudio a partir de una interesante anécdota extraída de las memorias del gran físico danés Niels Bohr, quien, mientras visitaba el castillo de Kronborg en Dinamarca con Heisenberg, “ve”, “imagina” y “recuerda” un castillo diferente al que tenía delante porque había sido el escenario –real e imaginario al mismo tiempo– del *Hamlet* de Shakespeare. Basso deduce de ello que «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” (Basso, 1996, pp. 5-6). Este proceso nunca es estático, sino perpetuamente *in fieri*. Si la creación de lugares / topopoiesis es una forma de “construir” el pasado, también es «a way of constructing social traditions and, in the process, personal and social identities. We are, in a sense, the place-worlds we imagine” (Basso, 1996, p. 7).

La interacción continua y prolongada con el mundo material es un componente fundamental del acto topopoiético, es decir, de la creación de un “lugar”: el espacio adquiere significado a raíz y a través de las prolongadas e íntimas conexiones que se establecen entre las personas y el lugar con el que interactúan y donde habitan. Por lo tanto, a diferencia del mero espacio físico, los lugares son construcciones humanas por excelencia: “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” (Basso, 1996, p. 109). La relación con los lugares puede expresarse a través del mito, la oración, la música, la danza, el arte, la arquitectura, así como las formas recurrentes de los ritos religiosos y políticos:

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.⁹

Tratando de resumir las consideraciones anteriores, podemos afirmar que todo movimiento se realiza mediante el cuerpo en, hacia, a través de un lugar particular, o de un lugar a otro (si la percepción o la construcción cultural define dos o más lugares diferentes), y en un momento/tiempo particular. El movimiento de uno o más cuerpos contribuye a definir, en y para un tiempo, un espacio y unos lugares más o menos determinados: “movement has, and is, agency” (Newsome, 2011, p. 30).

En cuanto al movimiento realizado en el contexto ritual, es especialmente importante y significativo tanto para quien lo realiza como para los asistentes (si hay público) porque se entiende y se percibe en el contexto ritual, es decir, como hemos dicho, fuera de lo ordinario. Los elementos básicos del movimiento ritual son entonces 1) algún tipo de movimiento, obviamente; 2) el contexto ritual; 3) el lugar donde “ocurre”; 4) el tiempo. En cuanto a este último punto, podemos distinguir entre una fase puntual del rito, que es el “momento en el que”: la actuación en sí, el acontecimiento, la experiencia y las emociones suscitadas; y una fase a largo plazo, que comienza justo después del final del rito, es decir, su recuerdo a través de relatos orales, textos escritos de cualquier tipo, monumentos, etc. En esta dinámica entre el espacio y el tiempo, el lugar desempeña un papel decisivo, como señaló acertadamente Jonathan Z. Smith, al considerar cómo la memoria puede ser una experiencia compleja y engañosa: “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” (Smith, 1987, p. 25). En cuanto al rito, lo considera “first and foremost, a mode of paying attention. It is a process of marking interest” del que el lugar es un componente fundamental: “place directs attention” (Smith, 1987, p. 107). Al abordar el movimiento ritual, debemos tener en cuenta, en la medida de lo posible, todas estas dimensiones, considerando el movimiento de uno o varios cuerpos humanos en un espacio y tiempo determinados, así como las “huellas” que deja. Al hacerlo, deberíamos poder acercarnos idealmente al aspecto efímero y performativo del rito, a su aspecto plenamente dinámico, siguiendo su eco en los medios originados por esta comunicación y esta actuación. En el plano de los monumentos, esto puede hacer que el acto ritual esté presente de forma permanente. Así, los monumentos pueden comunicarse en cada celebración, como en el caso de las Cariátides esculpidas en los santuarios griegos para evocar los *kanephoroi*, o las representaciones de triunfos y procesiones en los monumentos celebratorios romanos. El movimiento ritual, como por ejemplo una procesión, puede considerarse por tanto como un verdadero “lugar de la memoria”, como ha observado recientemente Eugenio La Rocca (2012, p. 46).

De aquí que el resultado de la topopoiesis / creación de lugares (*place-making*) mediante el movimiento ritual puede ser la creación de un lugar al mismo tiempo cultural, es decir, inmaterial, y físico. Los ritos religiosos y su ejecución desempeñan un papel fundamental en la configuración del espacio urbano: “performance should be considered a vital element within the urban built environment and integral to the creation of city as a place” (Feldman Weiss, 2012, p. 51). Los lugares así definidos pueden a su vez “comunicarse” entre sí, creando una red de referencias, conjuntos, palimpsestos, un “paisaje” que es a la vez real y mnemónico, un paisaje de la memoria (*memoryscape*). En el plano religioso, el conjunto de todos los lugares donde se celebraban o se habían celebrado ritos, así como los monumentos y los edificios que los conmemoran, podrían componer un “paisaje sagrado”, definición propuesta en los años ochenta por Hubert Cancik refiriéndose a la antigua Roma (Cancik, 1985-1986, pp. 250-265). A esto hay que añadir los relatos e informes orales, entre individuos o dentro de círculos sociales más o menos definidos –menos duraderos por la propia naturaleza del medio de comunicación–, y los escritos de todo tipo sobre el acontecimiento y/o el lugar, que a su vez desencadenan otros pensamientos, relatos, informes y recuerdos.

Por último, la “lectura” del lugar por medio de quien se encuentra en él, de quien lo experimenta, funciona en más niveles (Spencer, 2007, p. 62):

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.

Un caso célebre de diálogo entre paisaje cultural, mnemónico y físico es la obra anticuaria de Varrón, referida obviamente a Roma. Al describir los orígenes de la ciudad, su historia y cronología, el derecho, la religión, la topografía, etc., hace posible que los propios romanos conozcan los estratos, los niveles de la ciudad en la que nacieron, en la que vivieron, pero de la que ignoraban muchos aspectos. Por eso es tan elogiado por su amigo Cicerón: “porque andábamos errantes y extraviados como visitantes en nuestra propia ciudad, y tus libros nos llevaron, por así decirlo, a casa, y nos permitieron por fin darnos cuenta de quiénes éramos y dónde estábamos”.¹⁰

LOS RITOS DE LOS SALIOS

A continuación, nos dedicaremos al primer estudio de caso de movimiento ritual en la Antigua Roma. Entre los sacerdotes más antiguos e importantes de Roma, los salios¹¹ tenían dos funciones religiosas principales. La primera era danzar: su nombre, de hecho, provenía de *salire*, “saltar”. La segunda era cantar un himno muy antiguo denominado *Carmen Saliare*. Las celebraciones de los salios duraban varios días del mes de marzo. Los sacerdotes vestían una armadura muy arcaica y cargaban *ancilia*, i.e., escudos bilobados (o con forma de ocho) (Fig. 1). La celebración de estos ritos a lo largo de los siglos tuvo un impacto relevante en el paisaje sagrado de Roma tanto a nivel material como inmaterial. De hecho, desempeñaron un papel importante en la conformación y el refuerzo de un sentimiento de identidad y pertenencia en el pueblo romano, tanto durante la representación, al suscitar diferentes emociones en el público, como después, al fomentar procesos de memoria (orales, escritos, monumentales), al quedar finalmente integrados en el paisaje sagrado de Roma, creando así “nuevos” lugares religiosos.

FIGURA 1



Con respecto al primer punto (identidad), el sacerdocio era un paso muy importante en el *cursus* de las familias patricias. Muchos romanos ilustres habían sido salios, como Escipión el Africano y Marco Aurelio. Pero, ¿cómo podían afectar los rituales salios a la identidad del pueblo romano en su conjunto? Para responder a esta pregunta, debemos regresar a los *ancilia*, los escudos bilobados que llevaban los sacerdotes danzantes. Aunque estos escudos no llevaban ninguna talla o relieve, pueden considerarse como una de las imágenes religiosas de Roma por excelencia. Formaban parte de los llamados *pignora imperii*, un grupo de objetos

religiosos cuya custodia estaba directamente relacionada con la seguridad y el poder de Roma. Lo que hacía a los *ancilia* tan importantes es que entre estos objetos religiosos eran los únicos que no tenían un origen extranjero, como el Paladio: según la tradición, el *ancile* original fue entregado por el propio Júpiter a Numa Pompilio. Los ritos salios eran la única ocasión en la que el pueblo romano –ya que las danzas se realizaban durante varios días y en lugares públicos– podía ver realmente los escudos con sus propios ojos y estar tranquilos acerca de la seguridad de Roma; por lo tanto, lo celebraban juntos y se sentían parte de su prosperidad y poder. En cuanto al factor emocional, no sólo se suscitaba por la visión de los *ancilia*, sino también por las extraordinarias características de la representación: no todos los días se veía a jóvenes romanos completamente armados cantar, bailar y chocar ruidosamente sus armas.

Pero, ¿qué lugares pasaron a ser indiscutiblemente “salios”? Aunque desconocemos el recorrido exacto y el número de estaciones de la procesión, sabemos que había edificios especialmente conectados a los salios: las *mansiones*. Leemos en las fuentes que había una para cada instancia de los rituales: al finalizar cada día, los sacerdotes usaban las *mansiones* para quitarse la armadura y los escudos sagrados. Dado que no hallamos conexiones con otros rituales, debemos asumir que las *mansiones* eran empleadas solamente por los salios. No obstante, el resto del año permanecían en pie como un eterno espacio saliar, “mnemotopo” y marca registrada, de manera que la *performance* de los sacerdotes de Marte pudiera constantemente marcar Roma. Las *mansiones* siguieron siendo durante siglos una parte importante de la identidad religiosa romana. Existe una fuente notable al respecto, una inscripción encontrada en el templo de *Mars Ultor* en el Foro de Augusto. La inscripción reza: “las *mansiones* de los salios del Palatino, construidas por sus ancestros para el cuidado de armas admirables, descuidadas por un tiempo demasiado largo, han sido reparadas *pecunia sua* por los pontífices de Vesta, *virī clarissimi*, bajo el *promagisterium* de Plotio Acilio Lucilio y Vitrasio Praetextatus *virī clarissimi*”.¹² En otro trabajo hemos sugerido que esta restauración puede haber sido realizada en ocasión de la llegada de Constancio II a Roma en el año 357 (Ferri, 2015, pp. 117-153), la primera visita de un emperador a Roma después de un largo tiempo, luego del *adventus* de su padre Constantino en el 326. Muy probablemente ya no existían los sacerdotes salios. De hecho, la inscripción mencionada afirma que las *mansiones* habían sido descuidadas largamente. Sin embargo, los lugares que los pontífices se preocuparon por restaurar con su propio dinero eran las estructuras religiosas más relevantes; entre ellas, “lugares” que, a través de representaciones incesantes a lo largo de los siglos, es decir, incluyendo identidad, emociones y procesos de memoria, se habían convertido inextricablemente y eran todavía concebidas como los lugares salios *par excellence*: las *mansiones*.

LAS LUPERCALIA

Pasemos ahora al segundo estudio de caso: las *Lupercalia*, celebradas cada año en Roma el 15 de febrero. Consistían, en primer lugar, en un sacrificio; después, jóvenes casi desnudos corrían alrededor del Palatino azotando a toda persona que encontraban con un látigo hecho de piel de cabra (Fig. 2). La descripción más detallada de este ritual se encuentra en Plutarco, en la *Vida de Rómulo* (21, 6-7):

[Los *Luperci*] sacrifican cabras, y luego, después de que les hayan traído dos jóvenes de noble cuna, unos se tocan la frente con un cuchillo ensangrentado, y otros les limpian la mancha de inmediato con lana mojada en leche. Los jóvenes deben reírse después de que les limpiaran la frente. Después de esto, cortan las pieles de cabra en tiras y corren de un lado a otro, sin nada más que una faja, golpeando a todos los que se encuentran con los látigos, y las jóvenes casadas no tratan de evitar sus golpes, creyendo que promueven la concepción y el parto sin complicaciones.

FIGURA 2



El objetivo principal de este ritual era la purificación de la ciudad antes de que el año nuevo, iniciado formalmente el 1° de enero, pudiera alcanzar su plenitud con el solsticio de primavera. Tan importante era esta función purificadora que, según Varrón, dio nombre al mes:

Pero creo que se llamó febrero más bien del dies *februatus* 'Día de la Purificación', porque entonces el pueblo *februatur* 'se purifica', es decir, la antigua ciudad palatina rodeada de una multitud de personas es atravesada por los *Luperci* desnudos.¹³

El sacrificio se realizaba en la cueva llamada Lupercal desde donde también se iniciaba la carrera de los *Luperci*. Leamos otro pasaje de Varrón (*Ling.* 6.13):

Las *Lupercalia* se llamaron así porque los *Luperci* hacían sacrificios en el Lupercal. Cuando el Sumo Sacerdote anunciaba las fiestas mensuales en las Nonas de Febrero, llamó al día de las *Lupercalia* '*februatus*': porque *februm* es el nombre que los Sabinos dan a la purificación, y esta palabra no es desconocida en nuestros sacrificios, y las *Lupercalia* se llamaban también *Februatio* 'Fiesta de la Purificación', como he mostrado en los Libros de las Antigüedades.

Este lugar, el Lupercal, tenía una importancia central para el pueblo romano, ya que era considerado el lugar de amamantamiento de Rómulo y Remo por la loba. Como afirma Dionisio de Halicarnaso (1.79.8), en su época había una estatua de bronce de una loba que ofrecía sus pechos a dos niños. El Lupercal era una marca registrada extraordinaria del paisaje sagrado de Roma y siguió siendo durante siglos la única cueva sagrada de la ciudad. Pero, ¿dónde estaba? O, mejor dicho, ¿dónde se supone que estaba (ya que su ubicación exacta sigue siendo desconocida)? En primer lugar, sabemos por las fuentes que se encontraba en la ladera sudoeste del Palatino, llamada *Germalus*. Esa ladera de la colina miraba al Tíber, y a menudo era alcanzada por sus aguas en ocasión de las crecidas. Aquí también se encontraba el acceso principal a la colina: una escalera llamada *Scalae Caci*, "la escalera de Caco", el monstruo mítico que vivía aquí y al que mató Hércules.

El aspecto del Lupercal transmitía una impresión de desierto, hasta la restauración por parte de Augusto, quien construyó su mansión justo encima. La cueva sagrada es descrita por Dionisio de Halicarnaso tal como la vio y como debió ser en su pasado reciente (1, 32, 4):

Ahora bien, es cierto que, desde que el distrito en torno al recinto sagrado se ha unido a la ciudad, se ha hecho difícil averiguar mediante conjeturas la antigua naturaleza del lugar. Sin embargo, al principio, se nos dice que había una gran cueva bajo la colina, rodeada por un denso bosque; un profundo manantial salía de abajo de las rocas, y la cañada contigua a los acantilados estaba sombreada por gruesos y altos árboles. En este lugar levantaron un altar al dios [*scil.* Pan].

Ésta era la ladera de la colina más vinculada a los recuerdos de Rómulo: el Lupercal, la *casa Romuli* (la cabaña de Rómulo), el *ficus Rumunalis* (la higuera donde los gemelos fueron alimentados por la loba), las *scalae Caci*

(la escalera de Caco, el acceso al Palatino desde el lado del río y el Circo Máximo), el *murus Romuli* (las primeras murallas construidas por el fundador) y el *pomerium*. Este lugar estaba muy presente en la memoria y en la experiencia de los romanos y, durante las *Lupercalia*, cobraba particular valor. Esta es una primera y muy importante consecuencia de la realización continua de un ritual tan importante: al vincularse a los “lugares de la memoria” de los orígenes de Roma, recordaba, recreaba y hacía vivos y presentes todos los años esos orígenes.

La cueva sagrada, la higuera sagrada, la estatua de la loba y los gemelos constituían un conjunto de *mnemotopos* materiales e inmateriales inextricablemente ligados al inicio del “cosmos” romano, es decir, la propia ciudad. La salvación milagrosa de los gemelos debía considerarse el verdadero “nacimiento” de Roma. Tanto las reliquias materiales como el ritual inmaterial mantuvieron vivo dicho recuerdo y contribuyeron a las sucesivas renovaciones y reconstrucciones del lugar, como la de Augusto. Así, el complejo en torno al Lupercal era justamente eso: un lugar mítico, donde era posible imaginar los acontecimientos de los orígenes de Roma, y, al mismo tiempo, un lugar real, físico, que podía ser visto y visitado. Desgraciadamente, a lo largo de los siglos, a causa del olvido, las devastaciones y los cambios, a menudo drásticos, sufridos por la ciudad de Roma, el primer significado es el que se impone con toda seguridad. De hecho, la cueva sagrada se ha convertido para nosotros en un lugar mítico porque ignoramos su posición exacta, a pesar de las conjeturas más o menos plausibles, de las modificaciones antiguas y modernas, y de los debates a menudo encendidos (Vucović, 2018, pp. 37-60).

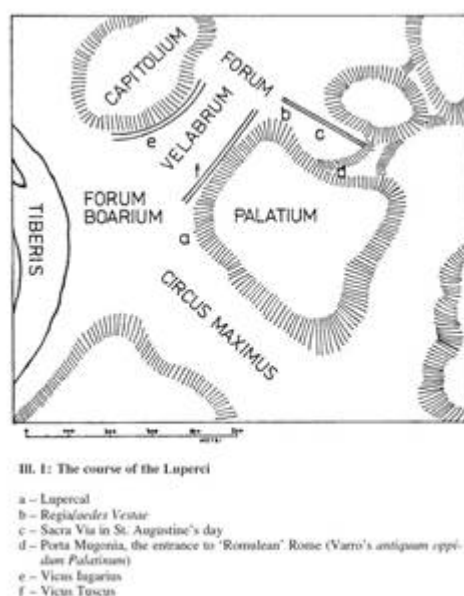
Si es difícil imaginar la topografía antigua y los lugares por su aspecto actual con los edificios modernos, como la iglesia de Santa Anastasia, el tráfico de la Via dei Cerchi, la carretera entre el Circo Máximo y el Palatino, con los recintos, las murallas, los árboles y la hierba salvaje, seguro que era muy difícil hacerse una idea de la Roma de los gemelos ya en tiempos de Augusto. Volviendo a la descripción de Dionisio, la reconstrucción por medio de Augusto (*Res Gestae*, 19: *Lupercal... feci*, “hice”, no “restauré”), el Lupercal, todavía probablemente abierto al exterior, fue monumentalizado, perdiendo así cualquier rasgo residual de su aspecto original. La cueva y el manantial seguían allí, pero el bosque desapareció. Hay tres fases diferentes de la reconstrucción de Augusto. La primera data del 42 al 36 antes de Cristo, la segunda del 36 antes de Cristo al 3 después de Cristo y la tercera del 3 al 40 después de Cristo¹⁴: para este momento el Lupercal ya no es visible desde el exterior.

Pero intentemos retroceder en el tiempo. Si tratamos de imaginar la ladera de la colina con la cueva visible desde el exterior, con el manantial y con el bosque todavía ahí, no es tan difícil recuperar el significado “liminal” y “salvaje” de ese lugar en particular. En cuanto al primer aspecto, el liminal, el *Lupercal* se situaba en el margen de la zona edificada, en la frontera entre el *oppidum Palatinum*, la ciudad fundada por el primer rey en lo alto de la colina, y el exterior, a lo largo del *pomerium*, el límite sagrado de la ciudad al pie de la colina, por donde corrían los *Luperci*. En cuanto al segundo significado, el salvaje, justo fuera de la cueva había un bosque; éste es también, como hemos visto, el lugar al que llegan las aguas del Tíber durante las crecidas. Así, el Lupercal era un lugar importante de Roma, pero al mismo tiempo no estaba completamente dentro de ella; al pie de la colina edificada y cerca de su acceso (*scalae Caci*), “miraba”, por así decirlo, a lo “exterior”, a lo “salvaje”, a lo “no edificado”, a lo “caótico”, a la “naturaleza”. Este es exactamente el reino de Pan, mencionado por Dionisio, bajo cuya apariencia no será difícil reconocer a Fauno.

Además, al correr alrededor del Palatino cada año, los *Luperci* realizaban una *lustratio* alrededor de la colina. Voy a dejar de lado el debate sobre el significado real u original de la *lustratio*, ya que nunca se podrá encontrar uno con certeza. El tema ha sido muy debatido hasta hace muy poco (Scheid, 2016, pp. 203-209). Lo que parece seguro a partir de nuestras fuentes es que tal actuación ritual siempre implicaba una *circumambulatio*, un movimiento circular alrededor de lo que debía ser purificado. La referencia a este tipo de movimiento circular es constante en nuestras fuentes. De todos modos, a partir de la primera cita de Varrón mencionada previamente parece que en su época el acto de purificar (*februare*) se equiparaba de alguna manera al acto de *lustrare* y viceversa.

Sigamos ahora el recorrido de los *Luperci* (Fig. 3). Tras el sacrificio en el Lupercal, comenzaban a rodear el Palatino en sentido contrario a las agujas del reloj, es decir, en la dirección de las otras *lustraciones* que conocemos por las fuentes, moviéndose hacia el sureste entre las laderas del Palatino y el Circo Máximo (actual Via dei Cerchi), luego giraban a la izquierda por la ladera que da a la colina Celiana, hoy Via di San Gregorio, y luego volvían a girar a la izquierda por la *Sacra Via*, entre el Palatino y la colina Veliana, llegando al Foro, donde, en la época de las fuentes que tenemos, los *Luperci* aparentemente se detenían, probablemente junto al *Comitium*. Sin embargo, es probable que el círculo se cerrara por debajo de la última cuesta, a lo largo del *Vicus Tuscus* y el *Velabrum*, para girar una última vez y detenerse en la cueva santa y concluir la *lustratio* en su punto de partida, es decir, el Lupercal.

FIGURA 3



Pero las laderas del Palatino, el primer núcleo de Roma, fueron también su primera frontera, y por ahí pasaban exactamente los *Luperci*. Ahora bien, los límites del primer núcleo de Roma fueron los trazados por el arado de Rómulo. Este surco, llamado *sulcus primigenius*, estaba a su vez inextricablemente conectado con el primer *pomerium*, la frontera sagrada de Roma.¹⁵ Una vez más, a través de su movimiento ritual, los *Luperci* rememoraban cada año los orígenes de Roma y las hazañas de su fundador y primer rey, así como el recuerdo de sus primeras fronteras. En este sentido, es probable que el recurrente movimiento ritual de los *Luperci* pudiera haber ayudado y fomentado de alguna manera la reconstrucción erudita del *pomerium* romano de Rómulo por parte de Claudio, quien marcó su recorrido con piedras, *cippi*, creando así un nuevo *lieu de mémoire* material. Tácito recuerda este hecho en los *Anales* (12, 24), citando los rincones fijados por el emperador: el *Ara Maxima* en el *Forum Boarium*, el altar de Conso en el Circo Máximo, las *Curiae Veteres* y el santuario de los Lares. De hecho, termina este pasaje afirmando que: “los límites, tal y como están ahora determinados por Claudio, son fácilmente identificables y están registrados en documentos públicos”.

Si bien el recorrido estaba más o menos fijo y preestablecido, los *Luperci* gozaban de cierta libertad en su movimiento ritual, ya que eran libres de *discurrere*, es decir, de “dar vueltas”, de “correr aquí y allá”. ¿Por qué? Este *discurrere* era necesario para azotar a la mayor cantidad posible de gente. De hecho, el monte estaba *cinctum*, “ceñido”, rodeado por los asistentes que esperaban anhelantes recibir un golpe de los látigos de piel de cabra. El sonido de los latigazos estaba tan profundamente asociado al ritual como para otorgar a los *Luperci* el único otro nombre que conocemos asociado a ellos, según afirma Festus (49 L):

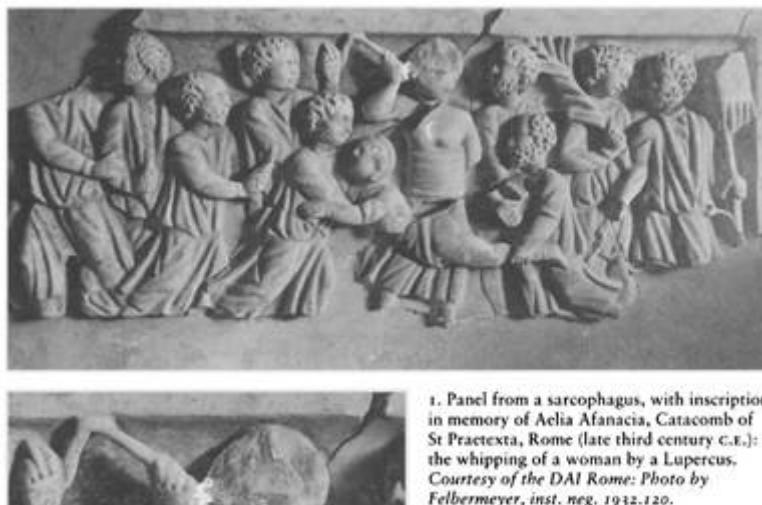
Los Creppi, es decir, los *Luperci*, se llamaban así por el estruendo de las pieles de cabra que se producía al azotar. De hecho, en las *Lupercalia* era costumbre entre los romanos correr desnudos y golpear con las pieles a todas las mujeres que encontraban.

De hecho, aunque participaba todo el pueblo romano, sin distinción de género o edad (como en el pasaje de Varrón “rebaño de personas”, *greges humani*) los azotes eran especialmente anhelados por las mujeres, pues se creía que favorecerían la concepción y el embarazo. Las escasas fuentes iconográficas que se conservan de las *Lupercalia* hacen referencia siempre a la *fustigatio* (flagelación) ritual (Figs. 4 y 5).

FIGURA 4



FIGURA 5



Por último, tan importante era la función creadora de lugares (*place-making*) de las *Lupercalia*, que este movimiento ritual fue trasladado posteriormente a Constantinopla: para ser *altera Roma*, “una segunda Roma”, la nueva capital con rasgos tanto paganos como cristianos *debía ser* el escenario de nuevas *Lupercalia*, que se celebraron al menos hasta el siglo X. Sabemos esto a partir del *Libro de las Ceremonias*, obra compilada y editada por el emperador bizantino Constantino VII *Porphyrogennetos* y, por lo tanto, una fuente oficial (Munzi, 1995, pp. 347-364).

LA TRANSVECTIO EQUITUM

Pasemos ahora al último caso de estudio de este trabajo, la *transvectio equitum*. El 15 de julio Roma era atravesada por un desfile de jóvenes caballeros. Las tradiciones sobre los orígenes de este movimiento ritual

son dos. La primera se remonta a los años inmediatamente posteriores a la fundación de la República, y está estrictamente relacionado con la batalla del lago Regilo, librada contra los latinos en el año 499 o 496 antes de Cristo. Dionisio relata que el combate se ganó gracias a la epifanía de dos jóvenes caballeros de estatura superior a la media que se pusieron a la cabeza de la caballería de Roma. Estos mismos caballeros fueron vistos poco después en el Foro, lavándose y dando de beber a los caballos junto al templo de Vesta, más concretamente en la fuente de Juturna. Tras anunciar la victoria, desaparecieron para no volver a ser vistos. La prodigiosa doble epifanía persuadió a los romanos de la naturaleza divina de los jóvenes hermanos, identificándolos con los Dioscuros. Así continúa el historiador de Halicarnaso (6.13.4):

De la extraordinaria y maravillosa aparición de estos dioses hay muchos monumentos en Roma, no sólo el templo de Cástor y Pólux que la ciudad erigió en el Foro en el lugar donde se habían visto sus apariciones, y la fuente vecina, que lleva sus nombres y que hasta el día de hoy se considera sagrada, sino también los costosos sacrificios que el pueblo realiza cada año por medio de sus principales sacerdotes en el mes llamado Quintilis, en el día conocido como los Idus, el día en que obtuvieron esta victoria. Pero lo más importante es la procesión realizada después del sacrificio por aquellos que tienen un caballo público y que, formados por tribus y centurias, cabalgan en filas regulares, como si vinieran de la batalla, coronados con ramas de olivo y vestidos con las túnicas púrpura con franjas escarlata que llaman *trabeae*. Comienzan su procesión desde cierto templo de Ares construido fuera de las murallas, y atravesando varias partes de la ciudad y el Foro, pasando por el templo de Cástor y Pólux, a veces siendo hasta cinco mil, llevando las recompensas por el valor en la batalla que han recibido de sus comandantes, un espectáculo hermoso y digno de la grandeza del dominio romano.

Livio no informa de ninguna intervención divina durante la batalla. Sin embargo, atribuye un papel decisivo a los caballeros, ya que en el momento más crítico de la lucha aceptaron bajarse de sus caballos y luchar desmontados, para que la infantería pudiera recuperar el valor y, una vez expulsados los latinos, subieron de nuevo a sus caballos y corrieron tras los enemigos. Además, durante la batalla el dictador, Aulo Postumio, prometió un templo a Castor.¹⁶ Así, el desfile de jóvenes caballeros tenía lugar un día muy importante, el 15 de julio, aniversario de la batalla contra los latinos, cuyas consecuencias habían sido importantísimas, i.e., se había logrado el acuerdo del *foedus Cassianum* en el 493 a.C. y la hegemonía sobre los latinos.

Consideremos ahora el recorrido del desfile. El punto de partida, el templo de Ares como en el relato de Dionisio, debe ubicarse en el templo de Marte en las afueras de la *Porta Capena*. Este templo aún no ha sido encontrado y su locación exacta no es segura, a pesar de varias hipótesis, la más reciente de las cuales es la de Rachele Dubbini, que identifica al templo con un edificio excavado en 1970 junto a la Vía Apia, cerca de la iglesia de *Domine Quo Vadis* (Dubbini, 2016, pp. 327-347). En cualquier caso, su ubicación cerca de la *Porta Capena* indica la importancia de esta puerta para las campañas militares de Roma hacia el sur de la península italiana. Con motivo de la *transvectio*, este movimiento se representaba ritualmente en sentido contrario al de la guerra: desde el exterior de la ciudad hacia su centro, es decir, el Foro, a través de la Vía Apia. En el Foro se encontraba el templo de Cástor, más exactamente cerca de la fuente de Juturna, donde aparecieron los Dioscuros. Este templo se construyó en el año 484 a.C. tras el mencionado voto de Aulo Postumio unos años antes.

La impresión y las emociones suscitadas por la visión de cientos de caballeros romanos cabalgando por la ciudad rodeados con coronas y *trabeae* púrpuras debieron ser considerables. Al mismo tiempo, la celebración de este movimiento ritual fomentaba la identidad de la clase de los *equites equo publico* en particular, y del pueblo romano en general, ya que recordaba y recreaba un momento importante para la vida de la República: la victoria contra los latinos. El desfile debía dejar huellas profundas tanto de los participantes como del público. En el relato de Dionisio, se coloca en el mismo nivel que monumentos de piedra como el templo de Cástor y Pólux. La *transvectio equitum* parece ser un *monumentum* – literalmente, “algo que hace acordar” – (Miano, 2012, pp. 99-101), inmaterial, más importante incluso que uno material, para recordar y reactualizar ante los romanos los eventos prodigiosos relativos a la batalla del lago Regilo. Esto también es claro a partir de la evidencia iconográfica. En un artículo clásico publicado en 1960, Paul Veyne recogió y estudió numerosos ejemplos de monumentos con caballeros (Veyne, 1960, pp. 100-112). Este artículo ha sido

empleado más recientemente por Fernando Rebecchi¹⁷ para ofrecer un dossier iconográfico de la *transvectio equitum*. Consideraremos algunos ejemplos.

En la primera imagen (Fig. 6), un relieve de Como que se puede fechar en la primera mitad del siglo II después de Cristo, se puede ver lo que queda de un desfile de caballeros, representados con su comitiva. A diferencia de los ejemplos que vamos a ver a continuación, éste es muy probable que proceda de un monumento público, es decir, no es una representación privada del muerto en su monumento. Por lo tanto, la escena representada es para un público que no participa directamente del desfile. En la siguiente imagen (Fig. 7), un friso de la colección Giustiniani, ahora en Berlín, podemos ver a un caballero que sostiene la corona en su mano derecha mientras su ayudante lleva las riendas del caballo. Otra imagen (Fig. 8), un sarcófago de Palestrina, representa al joven caballero montado y rodeado de su comitiva. La figura barbada detrás del caballero podría ser su padre, que se complace al observar a su hijo. De hecho, en los monumentos privados se suele representar la “primera vez” de un joven caballero, como *adulenscens*, es decir, como adolescente. Un último y muy interesante ejemplo (Fig. 9), es el del altar de Ti. Claudius Liberalis conservado en los Museos Vaticanos, que puede datarse a principios del siglo II después de Cristo. Murió a una edad muy temprana (dieciséis años), pero pudo participar en la *transvectio equitum*: se lo puede ver montando con una corona puesta; también se observa un *vexillum*, una clara referencia a su condición de caballero. Se le representa al mismo tiempo como *Lupercus* (a partir de Augusto los *Luperci* sólo podían ser elegidos entre los *equites*, los caballeros).

FIGURA 6



FIGURA 7



Fig. 9 - Borlase, Musei. Rilievo dalla collezione Giustiniani con scena di transvectio.

FIGURA 8



Fig. 11 - Palestrina, USL. Frammento di sarcofago con scena di transvectio.

FIGURA 9



CONCLUSIONES FINALES

El propósito de este artículo ha sido mostrar cómo los movimientos rituales podían transformar el “espacio” en un “lugar” (religioso) y cómo moldeaban (y eran moldeados por) las emociones, la identidad y los procesos de memoria, al quedar finalmente integrados en el paisaje sagrado de Roma. Mientras que los recorridos y las etapas de estos ritos podían ser fijos o no sufrían cambios frecuentes o sustanciales en cada celebración, las respuestas espontáneas y diversas a la ejecución debían variar en cada iteración; la experiencia (y el recuerdo)

del rito habrían diferido para cada persona en función de su nivel de participación, estatus social, edad, etc. Así, a través de la representación frecuente y el compromiso continuo de los participantes, estos movimientos rituales pasaron a formar parte de los lugares donde se representaban: la relación entre los intérpretes, el entorno construido y el paisaje físico contribuyó a formar constantemente el paisaje sagrado de Roma, “afectando” al espacio y creando un “nuevo” lugar religioso que estaría vinculado a ese ritual y marcaría a Roma durante mucho tiempo.

Como hemos visto, el proceso de creación de lugares funciona de dos maneras diferentes. La primera tiene lugar durante el rito, a través de la experiencia directa y las emociones suscitadas tanto en los intérpretes como en el público; es directa, puntual y única. El segundo tiene lugar inmediatamente después del rito, a través de narraciones, informes y recuerdos mediante relatos orales, textos escritos y monumentos. Los ritos salios, las *Lupercalia* y la *transvectio equitum* pueden considerarse muy buenos ejemplos de cómo la repetición de las actuaciones rituales puede moldear la percepción, la experiencia, la memoria del lugar, así como el propio lugar: “just as surely human actions and engagements make place, place shapes human identity” (Feldman Weiss, 2012, 53). Asimismo, “through physical engagement with place, new meanings and memories are created, while previously held associations are maintained through sustained interaction”.¹⁸ El escenario de la *performance*, en nuestro caso el paisaje sagrado de Roma, proporciona el contexto en el que el rito cobra sentido (Feldman Weiss, 2012, 59) y donde se puede “crear” un nuevo lugar religioso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alcock, S. (2002). *Archaeologies of the Greek Past: Landscape, Monuments, and Memories*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Assmann, J. (1992). *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munich: Beck.
- Basso, K. (1996). *Wisdom sits in Places. Landscape and Language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.
- Cancik, H. (1985-1986). Rome as Sacred Landscape. Varro and the End of Republican Religion in Rome. *Visible Religion*, 4-5, 250-265.
- Carandini, A. y Carafa, P. (2021). *Dal mostro al principe. Alle origini di Roma*. Roma-Bari: Laterza.
- Casey, E. (1993). *Getting Back into Place: Toward a Renewed Understanding of the Place-World*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University.
- Casey, E. (1996). How to Get from Space to Place in a Fairly Short Stretch of Time: Phenomenological Prolegomena. En K. Basso y S. Feld (eds.), *Senses of a Place* (pp. 13-52). Santa Fe: School of American Research Press.
- Casey, E. (2001). Body, Self and Landscape. A Geophilosophical Inquiry into the Place-World. En P. C. Adams et al. (eds.), *Texture of Place: Exploring Humanist Geographies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- De Nardi, S. et al. (eds.) (2020). *The Routledge Handbook of Memory and Place*. Londres-Nueva York: Routledge.
- De Sanctis, G. (2021). *Roma prima di Roma. Miti e fondazioni della Città Eterna*. Roma: Salerno Editrice.
- De Sanctis, G. (2022). Urbem ambiri. Riti lustrali ai confini della città. En G. Ferri (ed.), *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)* (pp. 247-277). Brescia: Morcelliana.
- Dubbini, R. (2016). A new Republican temple on the via Appia, at the borders of Rome's urban space. *Journal of Roman Archaeology*, 29, 327-347.
- Feldman Weiss C. (2012). Bodies in Motion: Civic Ritual and Place-making in Roman Ephesus. En D. M. Totten y K. Lafrenz Samuels (eds.), *Making Roman Places, Past and Present*. Portsmouth: Journal of Roman Archaeology.
- Ferri, G. (2015). The Last Dance of the Salians: the Pagan Élite of Rome and Christian Emperors in the Fourth Century AD. *Millennium*, 12, 117-153.

- Ferri, G. (2021). *The Place-making Function of Ritual Movement at Rome: from the Salians to Our Lady of Mount Carmel*. Mythos, 15. Recuperado de: <http://journals.openedition.org/mythos/3300>
- Ferri, G. (2021). Neu morem in Salium sit requies pedum. Danza estatica nella religione romana? *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 87(2), 468-479.
- Ferri, G. (2022). Il movimento rituale nell'Antichità e oltre. Uno studio introduttivo. En *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)* (pp. 5-38). Brescia: Morcelliana.
- Halbwachs, M. (1925). *Les cadres sociaux de la mémoire*. París: Félix Alcan.
- Halbwachs, M. (1941). *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France.
- Halbwachs, M. (1950). *La mémoire collective*. París: Presses Universitaires de France.
- Handelman, D. (1998). *Models and Mirrors. Towards an Anthropology of Public Events*. Nueva York-Oxford: Berghahn Books.
- Jonte-Pace (2009). Introduction. En C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (pp. 2-9). New York: Oxford University Press.
- La Rocca, E. (2012). La bellezza di Roma, ovvero gli spazi della memoria e dell'identità. Alcuni aspetti urbanistici tra Repubblica e Impero. *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma*, 113, 43-78.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. París: Éditions Anthropos.
- Mauss, M. (1935). Les techniques du corps. *Journal de Psychologie. Normale et Pathologique*, 33, 271-293.
- Miano, D. (2012). Moneta: Sacred Memory in Mid-Republican Rome. En M. Bommas, J. Harrison y R. Phoebe (eds.), *Memory and Urban Religion in the Ancient Religion* (pp. 89-109). Londres-Nueva Delhi-Nueva York-Sydney: Bloomsbury.
- Munzi, M. (1995). Sulla topografia dei "Lupercalia": il contributo di Costantinopoli. *Studi Classici e Orientali*, 44, 347-364.
- Newsome, D. J. (2011). Introduction. En R. Laurence y D. J. Newsome (eds.), *Rome, Ostia, Pompeii. Movement in Space* (pp. 1-54). Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Rebecchi, F. (1999). Per l'iconografia della transvectio equitum. Altre considerazioni e nuovi documenti. En *L'ordre équestre. Histoire d'une aristocratie (IIe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.) Actes du colloque international de Bruxelles-Leuven, 5-7 octobre 1995* (pp. 191-214). Roma: École Française de Rome.
- Sarullo, G. (2014). *Il "Carmen Saliare". Indagini filologiche e riflessioni linguistiche*. Göttingen: De Gruyter.
- Scheid, J. (2016). Le lustrum et la lustratio: en finir avec la «purification». En V. Gasparini (ed.), *Vestigia. Miscellanea di studi storico-religiosi in onore di Filippo Coarelli nel suo 80° anniversario* (pp. 203-209). Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Smith, J. Z. (1987). *To Take Place. Toward Theory in Ritual*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press.
- Spencer, D. (2007). Rome at a gallop: Livy, on not gazing, jumping, or toppling into the void. En D. H. J. Larmour y D. Spencer (eds.), *The Sites of Rome: Time, Space, Memory* (pp. 61-101). Oxford-Nueva York: Oxford University Press.
- Veyne, P. (1960). Iconographie de la «transvectio equitum» et des Lupercalia. *Revue des Études Anciennes*, 62, 100-112.
- Vuković, K (2018). The Topography of the Lupercalia. *Papers of the British School at Rome*, 86, 37-60.
- Vuković, K (2023). *Wolves of Rome. The Lupercalia from Roman and Comparative Perspectives*. Berlín-Boston: De Gruyter.

NOTAS

- 1 El presente trabajo resume los contenidos del Curso Internacional del CEL, dictado en la Universidad Nacional de La Plata en noviembre de 2022. Una versión en inglés ha sido publicada recientemente en Brasil: "Ritual Movement and

- the Construction of Rome's Sacred Landscape: Some Case-Studies", en Silva, G. V. y Furlani, J. C. (eds.), *A cidade antiga entre a História e a Arqueologia*, Vitória, GM Editora, 2023.
- 2 Para un tratamiento exhaustivo de este tópico, incluyendo toda la bibliografía relevante, cf. Ferri, G., "Il movimento rituale nell'Antichità e oltre. Uno studio introduttivo", en *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)*, Brescia: Morcelliana, 2022, pp. 5-38.
 - 3 No nos dedicaremos aquí a tratar la diferencia entre los términos "ritual" y "rito", pero aun cuando ambas palabras suelen emplearse como sinónimos, resulta conveniente establecer una distinción. El primer término, "ritual", debería usarse para referirse solo a la práctica, mientras que el segundo, "rito", debería indicar la práctica junto con su dimensión simbólica fundamental. Cf. Ferri, G., "Il movimento rituale", pp. 11-14.
 - 4 Véase al respectu Handelman (1998: X).
 - 5 Un artículo fundamental sobre este tema sigue siendo Mauss, M., "Les techniques du corps", en *Journal de Psychologie Normale et Pathologique* 33, 1935, pp. 271-293. Cf. Casey (1996: 21ss).
 - 6 Especialmente, Lefebvre 1974.
 - 7 Cf. Casey, E., *Getting Back into Place*, part ii.
 - 8 Halbwachs, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Félix Alcan, 1925; *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1941; *La mémoire collective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1950. Véase más recientemente De Nardi, S. et al. (eds.), *The Routledge Handbook of Memory and Place*, Londres-Nueva York, Routledge, 2020.
 - 9 Basso, K., *Wisdom sits in Places*, pp. 109-110.
 - 10 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*.
 - 11 Acerca del sacerdocio de los salios, con fuentes y bibliografía relevante, cf. Sarullo, G., *Il "Carmen Saliare". Indagini filologiche e riflessioni linguistiche*, Göttingen, De Gruyter, 2014; Ferri, G. "The Place-making Function of Ritual Movement at Rome: from the Salians to Our Lady of Mount Carmel", en *Mythos* 15, 2021; Ferri, G., "Neu morem in Salium sit requies pedum. Danza estatica nella religione romana?", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 87/2, 2021, pp. 468-479.
 - 12 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(irorum) cc(larissimorum)*.
 - 13 Varro, *Ling.*, 6, 34. (Transl. R.G. Kent, Loeb).
 - 14 Carandini, A. y Carafa, P., *Dal mostro al principe. Alle origini di Roma*, Roma-Bari, Laterza, 2021, capítulo 4.
 - 15 Sobre este tema, cf. De Sanctis, G., "Urbem ambiri. Riti lustrali ai confini della città", en Ferri G. (ed.), *Ritual Movement in Antiquity (and Beyond)*, pp. 247-277.
 - 16 Livy, 2, 20.
 - 17 Rebecchi, F., "Per l'iconografia della transvectio equitum. Altre considerazioni e nuovi documenti", en *L'ordre équestre. Histoire d'une aristocratie (IIe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.) Actes du colloque international de Bruxelles-Leuven, 5-7 octobre 1995*, Roma, École Française de Rome, 1999, pp. 191-214. Cf. por último Davenport C., *A History of the Roman Equestrian Order*, Londres-Nueva Delhi-Nueva York-Sydney, Cambridge University Press, 2019, pp. 387-395.
 - 18 Feldman Weiss, C., "Bodies in Motion", p. 59, en referencia a Alcock, S., *Archaeologies of the Greek Past: Landscape, Monuments, and Memories*, Cambridge, CUP, 2002.