



Studi storici sulla Tarda Antichità
diretti da Domenico Vera

36

POTERE E POLITICA NELL'ETÀ
DELLA FAMIGLIA TEODOSIANA
(395-455)

I linguaggi dell'impero,
le identità dei barbari

a cura di

Isabella Baldini e Salvatore Cosentino

ESTRATTO



EDIPUGLIA

Bari 2013

WALTER POHL

RITUALI DI POTERE: L'IMPERO E IL *BARBARICUM*

Gli eventi dell'anno 410 ci invitano a riflettere su come il confronto tra Romani e barbari abbia contribuito alla trasformazione del mondo romano e alla 'nascita dell'Europa', per citare il titolo dell'iniziativa che ha portato all'organizzazione di quattro convegni europei nell'autunno del 2010, e ai risultanti volumi¹. Vorrei cominciare con alcune osservazioni in proposito, prima di passare al tema dei rituali. Sin dagli albori della storiografia moderna, la caduta dell'impero romano è stata uno dei grandi temi, rispetto a cui i paradigmi generali delle scienze storiche sono al banco di prova di fronte a un ampio pubblico interessato; e basterà in questa sede menzionare nomi come Edward Gibbon, Otto Seeck, Numa Denys Fustel de Coulanges, John Bagnell Bury, Alphons Dopsch, Henri Pirenne, Santo Mazzarino, Michail Rostovzeff, Henri Marrou, A. H. M. Jones o André Piganiol. Le discussioni sull'evidenza pervenutaci diventavano sempre più complesse; ma le interpretazioni di carattere generale tendevano spesso a ridurre questa complessità a soluzioni semplicistiche². Vecchi dibattiti, spesso gravati da vecchie argomentazioni, sono stati condotti tra catastrofisti e continuisti, tra germanisti (chi spiegava la caduta dell'impero con le invasioni germaniche) e romanisti (coloro che cercavano le ragioni del mutamento all'interno dello stesso mondo tardoantico). Alexander Demandt ha raccolto le varie spiegazioni sulla caduta dell'impero nel suo libro *Der Fall Roms*, pubblicato nel 1984, sintetizzandole in un elenco alfabetico che spazia da *Aberglaube* (superstizione) e *Absolutismus* fino a *Zölibat* (celibato) e *Zweifrontenkrieg* (guerra su due fronti)³.

Negli ultimi decenni, si è andata progressivamente scoprendo la complessità dei processi storici di lunga durata che hanno portato alla trasformazione del mondo romano. Così, ad esempio, Peter Brown e altri storici hanno approfondito le nostre conoscenze sul processo di cristianizzazione e di trasformazione del cristianesimo tardoantico⁴. Il

¹ Questo lavoro si è svolto nell'ambito del premio Wittgenstein e del SFB VISCOM del FWF (Fondo Austriaco per la Ricerca).

² Si veda W. Pohl, *Rome and the Barbarians in the Fifth Century*, in «Antiquité Tardive», 16 (2008), 93-101.

³ A. Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt*, München 1984.

⁴ P. R. L. Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971; Id., *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity A. D. 200 - 1000*, Oxford/Cambridge MA

progetto europeo “The Transformation of the Roman World”, svoltosi negli anni Novanta del secolo scorso, ha riunito molti studiosi, non allo scopo di creare un paradigma unitario, ma un’ampia cornice adatta all’aggregazione di spiegazioni diverse, ma non tra loro incompatibili⁵. Anche Chris Wickham, nelle 1000 pagine di “Framing the Early Middle Ages”, offre una grande sintesi dei processi economici e sociali tra mondo romano e post-romano⁶.

Nel dibattito recente, però, le drastiche alternative tra continuisti a catastrofisti, tra ‘germanisti’ e ‘romanisti’, sono tornate fortemente attuali. In due libri pubblicati nel 2005, il paradigma catastrofista è stato riproposto da Peter Heather e Bryan Ward-Perkins⁷. Heather sostiene che l’impero non sarebbe caduto senza l’attacco unno, che spinse molti gruppi di barbari nel cuore del territorio imperiale. Con la comparsa dei barbari su un numero sempre crescente di teatri di guerra, il sistema imperiale perse progressivamente il controllo della situazione e la capacità di reazione. Il libro di Bryan Ward-Perkins arricchisce le argomentazioni di Heather con una selezione dell’evidenza archeologica⁸. Ward-Perkins evidenzia il nesso tra il collasso politico dell’impero e la disfatta economica e culturale del mondo antico, drammatizzata come “the End of Civilisation”. Sia Ward-Perkins che Heather hanno apportato molte osservazioni valide alle nostre discussioni; tutte queste sofisticate argomentazioni, tuttavia, confluiscono in una spiegazione in larga parte monocausale: i barbari distruggono l’impero e di conseguenza crolla la civiltà.

Se, stando a Heather e Ward-Perkins, furono i barbari a distruggere impero e civiltà

2003²; si veda anche, tra l’altro, R. A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge 1990; C. Leyser, *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great*, Oxford 2000.

⁵ W. Pohl (ed.), *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity* (The Transformation of the Roman World, 1), Leiden/New York/Köln 1997; W. Pohl, H. Reimitz (eds.), *Strategies of Distinction. The Construction of Ethnic Communities, 300 - 800* (The Transformation of the Roman World, 2), Leiden/Boston/Köln 1998; R. Hodges, W. Bowden (eds.), *The Sixth Century. Production, Distribution and Demand* (The Transformation of the Roman World, 3) Leiden/Boston/Köln 1998; E. Chrysos, I. N. Wood (eds.), *East and West: Modes of Communication* (The Transformation of the Roman World, 5), Leiden/Boston/Köln 1999; M. de Jong, F. Theuvs, C. van Rhijn *Topographies of Power in the Early Middle Ages* (The Transformation of the Roman World, 6), Leiden/Boston/Köln 2001; H.-W. Goetz, J. Jarnut, W. Pohl (eds.), *Regna and Gentes. The Relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World* (The Transformation of the Roman World, 13), Leiden/Boston/Köln 2003. Sul programma TRW: I. N. Wood, *Report: the European Science Foundation’s programme on the Transformation of the Roman World and the emergence of Early Medieval Europe*, in «Early Medieval Europe», 6 (1997), 217-227.

⁶ C. Wickham, *Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean 400 - 800*, Oxford 2005.

⁷ P. J. Heather, *The Fall of the Roman Empire: A New History*, London 2005; B. Ward-Perkins, *The Fall of Rome: And the End of Civilization*, Oxford 2005. Si veda anche la sintesi più recente, P. J. Heather, *Empires and Barbarians. The Fall of Rome and the Birth of Europe*, London 2009.

⁸ Sintesi recenti sull’apporto dell’archeologia dell’Italia tardoantica al dibattito: N. Christie, *From Constantine to Charlemagne. An Archaeology of Italy AD 300 - 800*, Aldershot 2006; P. Delogu, S. Gasparri (a cura di), *Le trasformazioni del V secolo. L’Italia, i barbari e l’Occidente romano*, Turnhout 2010; G. P. Brogiolo, *Le origini della città medievale*, Mantova 2011.

romana, Walter Goffart e alcuni suoi allievi sostengono la posizione opposta. Per Goffart, i barbari non giocarono alcun ruolo: non conquistarono Roma e, anzi, furono loro ad essere “Rome’s final conquest”⁹. Secondo lui, la caduta dell’impero non significherebbe, dunque, la fine del mondo romano: in tutta questa vicenda i barbari furono solo comparse, quasi senza carattere proprio, e le loro immagini costruite nella storiografia furono letterarie e lontane dalla realtà¹⁰. Però, anche questa interpretazione mi sembra esagerata. Non dobbiamo dimenticare che quei barbari erano reali: ammazzavano e facevano paura davvero. Inoltre, è inverosimile che arrivassero privi di identità e di una cultura propria, quasi fossero fogli di carta bianca in attesa che qualcuno ci scrivesse sopra.

Tra parentesi, vorrei tentare di chiarire la mia posizione in questi dibattiti, poiché, talvolta, è stata intesa scorrettamente da ambedue le parti. Da un lato, Walter Goffart critica ciò che percepisce come il mio atteggiamento tradizionalista verso i Germani: “Ostensibly bent on revision, it shows extreme reluctance to sever ties with older scholarship. Pohl is, of course, committed to the existence of his subject, a coherent ‘Germanic’ people foreshadowing the ‘Deutsche’ of today”¹¹. D’altro canto, sono stato, forse un po’ più verosimilmente, accreditato per “aver demolito il concetto di nazione e popoli germanici”¹². In realtà, non sostengo ‘l’esistenza di un popolo germanico coerente’ dall’Antichità all’Età Contemporanea (non a caso, le fonti dei secoli V e VI non usano il nome ‘Germani’ nel descrivere i fatti coevi¹³). Non postulo neanche l’inesistenza dei barbari e delle loro invasioni (delle quali ho narrato la storia in un libro intitolato “Die Völkerwanderung”)¹⁴. Senza poter soffermarmi ulteriormente in precisazioni, spero sia ora divenuto chiaro che la mia obiezione principale a entrambe le posizioni non è il loro essere completamente erronee, ma il fatto che non forniscano argomentazioni sufficienti a spiegare quello che si propongono di spiegare. La sfida, per noi studiosi del periodo, è cogliere la complessità del processo storico, non offrire delle spiegazioni semplicistiche.

Se vogliamo interpretare meglio lo sfacelo del mondo romano e la ‘nascita dell’Eu-

⁹ W. Goffart, *Rome’s final conquest: The barbarians*, in «History Compass», 6, 3 (2008), 855-883. Si veda anche Id., *Barbarian Tides: The Migration Age and the Later Roman Empire*, Philadelphia, PN 2006.

¹⁰ W. Goffart, *Barbarians and Romans A.D. 418 - 584: The Techniques of Accommodation*, Princeton, NJ 1980; Id., *The Narrators of Barbarian History, A.D. 550 - 880. Jordanes, Gregory of Tours, Bede and Paul the Deacon*, Princeton, NJ 1988.

¹¹ Goffart, *Barbarian Tides*, 274 (cit. a n. 9).

¹² M. Valenti, *Ma i barbari sono veramente arrivati in Italia?* in G. Volpe, P. Faria (a cura di), *V Congresso Nazionale di Archeologia Medievale*, Firenze 2009, 25-30, a 26; A. Rossi, *Antropologia sociale e storia dei processi etnogenetici nell’alto medioevo (secoli V-X)*, in «Achab, rivista di antropologia», 4 (2005), 4-9.

¹³ W. Pohl, *Der Germanenbegriff vom 3. bis 8. Jahrhundert - Identifikationen und Abgrenzungen*, in H. Beck, D. Geuenich, H. Steuer - D. Hakelberg (hrsgs.), *Zur Geschichte der Gleichung, germanisch - deutsch (Ergänzungsbande zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 34)*, Berlin/New York 2004, 163-183.

¹⁴ W. Pohl, *Die Völkerwanderung. Eroberung und Integration*, Stuttgart/Berlin/Köln 2005².

ropa', occorre porsi alcune questioni: innanzitutto sarà da domandarsi non solo perché cadde l'impero, ma anche perché fosse esistito per un periodo così lungo. L'impero romano fu, infatti, molto più duraturo di quello degli Assiri, degli Achemenidi, di Alessandro Magno o dei Califfi. Una seconda questione è perché sia caduto non solo una volta, in Occidente, ma in molteplici momenti e in circostanze diverse in regioni differenti, a prescindere dall'invasione nell'Occidente. Dovette cedere il dominio agli Slavi nei Balcani tra i secoli VI e VII, all'espansione islamica in Siria, Palestina e in Africa settentrionale nel VII secolo, e a dinastie turche tra l'XI e il XV secolo in Anatolia e Grecia. Tutto ciò fa comprendere come il vecchio paradigma dell'invasione germanica non sia in grado di spiegare una situazione che, in realtà, è molto più complessa. Occorre dunque prendere in considerazione anche le dinamiche interne all'impero.

Un altro nodo da sciogliere è quello del rapporto di testi e discorsi romani con gli eventi contemporanei. Le scienze storiche tradizionali vedevano nelle nostre fonti scritte dei riflessi più o meno accurati delle realtà politiche e sociali del periodo. Gli strumenti sofisticati della ricerca sono stati impiegati per decidere quali delle informazioni date dagli autori fossero affidabili e quali no. Così, per esempio, le poche parole di Claudiano che testimoniano come i Vandali avessero aggredito le Rezie sono state apprezzate più di gran parte della retorica altisonante del resto del "De Bello Gothico"¹⁵. Nel corso del tempo la critica alle fonti è diventata più radicale: Michael Kulikowski, per esempio, definisce le fonti come *an opaque barrier*, una barriera opaca, tra noi e il passato¹⁶. Non sono d'accordo con questa valutazione (se la prendessimo sul serio non si potrebbe scrivere un libro su "Rome's Gothic Wars")¹⁷. Credo, invece, che i testi del periodo formino, come tali, una parte importante della realtà del passato che vogliamo capire meglio. Claudiano è un panegirista tanto esperto quanto spietato, ed è difficile immaginare che non sapesse esattamente quanto fosse una menzogna colossale presentare Onorio come un eroe invincibile, in grado di far impallidire Augusto e Traiano. Ma questa adulazione scatenata è in sé stessa parte della realtà che stiamo indagando; possibile espressione di un sistema politico che aveva perso la capacità di rendersi conto degli effettivi rapporti di forza celati dietro i veli della retorica. Se Onorio e i suoi consiglieri rifiutarono per anni un accordo con Alarico, senza che vi fosse la benché minima possibilità di contenerlo militarmente, questo rifiuto nasceva probabilmente dagli stessi atteggiamenti espressi nei panegirici melliflui e gonfiati di Claudiano¹⁸.

Di recente, utilissimo lavoro è stato condotto sulla percezione romana dei barbari¹⁹.

¹⁵ Claudianus, *De bello Gothico*, v. 415.

¹⁶ «The sources are not a distorting mirror between us and the barbarian past. They are an opaque barrier». M. Kulikowski, *Nation versus Army. A Necessary Contrast?*, in A. Gillett (ed.), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages* (Studies in the Early Middle Ages, 4), Turnhout 2002, 69-84, 82.

¹⁷ M. Kulikowski, *Rome's Gothic Wars. From the Third Century to Alaric*, Cambridge 2007.

¹⁸ Cf. A. Cameron, *Claudian: Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford 1970. Per il contesto, H. Wolfram, *Die Goten. Von den Anfängen bis zur Mitte des sechsten Jahrhunderts. Entwurf einer historischen Ethnographie*, München 2009⁵, 158-160.

¹⁹ Y.-A. Dauge, *Le barbares. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisa-*

Ma forse converrebbe contestualizzare questa percezione nella concezione che le élites romane avevano di loro stesse, nella loro percezione della situazione contemporanea, e, soprattutto, nelle loro spiegazioni di cosa stesse andando male nell'impero. Una cosa stupisce, rileggendo le fonti del periodo: le posizioni politiche e ideologiche degli autori del secolo V erano assai diverse tra di loro, ma raramente la colpa dei tanti problemi che affliggevano l'impero sotto la dinastia teodosiana fu attribuita agli invasori barbarici. I colpevoli sono, a seconda dei casi, imperatori incapaci, consiglieri insidiosi, alti ufficiali troppo ambiziosi, infidi barbari a servizio dell'impero, oppure pagani o cristiani; spesso si chiama in causa anche la perdita dei valori tradizionali o la discordia generale che opponeva le élites romane tra di loro. L'orizzonte politico, pertanto, si limita spesso ai giochi di potere all'interno del sistema romano. Così, per esempio, troviamo racconti assai dettagliati sulle vicende dei vari usurpatori in Gallia, ma pochissime notizie sulla contemporanea invasione dei Vandali nell'impero (l'informazione più dettagliata proviene da un passo contenuto in una lettera di San Gerolamo dalla lontana Palestina)²⁰.

Erano queste percezioni del tutto distorte? La sbagliata comprensione dei protagonisti di un impero, non più in grado di confrontarsi con le realtà circostanti? Se avessero saputo (come sappiamo noi) come andava a finire la storia, è possibile che le élites del V secolo avrebbero agito, e scritto, diversamente. Però, dobbiamo anche fare attenzione a non imporre eccessivamente la logica del nostro racconto retrospettivo ai fatti della prima metà del V secolo. Se le nostre fonti non offrono molta attenzione all'invasione di Vandali, Alani e Suevi in Gallia può anche darsi che non fosse talmente catastrofica. È indicativo come le lotte micidiali tra i vari usurpatori (Costantino III, Geronzio e Giovino) e i generali di Onorio continuavano quasi senza interruzione durante gli stessi anni²¹. Quindi, gli spazi e anche i mezzi (l'annona, tra l'altro) per proseguire questi giochi di potere esistevano malgrado le invasioni del primo decennio del V secolo, e possiamo supporre che anche gruppi di invasori ne furono coinvolti almeno temporaneamente²². Questi conflitti dentro l'impero erano profondamente radicati sia nel con-

tion (Collection Latomus, 176), Bruxelles 1981; F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre*, Paris 2012; H. Elton, *Defining Romans, Barbarians, and the Roman Frontier*, in R. W. Mathisen, H. S. Sivan (eds.), *Shifting Frontiers in Late Antiquity*, Aldershot 1996, 126-135; P. J. Geary, *Barbarians and Ethnicity*, in G. W. Bowersock, P. R. L. Brown, O. Grabar (eds.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge, MA/London 1999, 107-129; A. Gillett, *The Mirror of Jordanes: Concepts of the Barbarian Then and Now*, in P. Rousseau, J. Raithel (eds.), *A Companion to Late Antiquity* (Blackwell companions to the ancient world. Ancient history), Oxford 2009, 392-408; E. S. Gruen, *Rethinking the Other in Antiquity*, Princeton, NJ 2011. See also W. Pohl, *The Barbarian Challenge*, Turnhout forthcoming.

²⁰ Hieronymus, ep. 123; A. Merrills, R. Miles, *The Vandals*, (Blackwell Peoples of Europe) Oxford and Malden, MA 2010, 35-40.

²¹ Goffart, *Barbarian Tides*, 73-118 (cit. a n. 9); W. Pohl, 'Pistis' e potere: Coesione etnica negli eserciti barbarici nel periodo delle migrazioni, in C. Ebanista, M. Rotili (a cura di), *Archeologia e storia delle migrazioni: Europa, Italia, Mediterraneo fra tarda età romana e alto medioevo*, Cimitile 2011, 55-64.

²² R. Steinacher, *Die Vandalen: Aufstieg und Fall römischer Barbaren*, in corso di stampa.

testo economico e sociale del tardo impero, sia nei discorsi e negli atteggiamenti del periodo.

La dinamica del potere nei cambiamenti spesso drammatici del V secolo, richiede alcune brevi osservazioni metodologiche²³. Punto primo, è necessario intendere il potere non solo come il dominio dei governanti sui loro sudditi, basato sulla forza militare e l'apparato statale, ma anche come l'insieme delle relazioni asimmetriche di potere in tutta la società; il potere politico non può, infatti, esistere estrapolato dalla dinamica delle forze sociali che si rafforzano o indeboliscono l'un l'altra. Seconda osservazione: il potere non solo si auto-legittima attraverso le ideologie e la propaganda, ma si fonda a sua volta su atteggiamenti e conoscenze preesistenti, regolati dal discorso sulla legittimità e il funzionamento del suo esercizio. Anche l'impero romano, e arriviamo al terzo punto, può essere descritto come una struttura complessa di potere, in equilibrio tra senato e altre autorità civili, burocrazia, esercito, capitale, province, città e élites regionali. A questi attori, a partire dal secolo IV, si mescolano le autorità ecclesiastiche e i condottieri barbarici. La capacità dell'impero di integrare tutte queste forze contribuì forse alla sua longevità, ma creò anche, periodicamente e in maniera crescente, problemi d'equilibrio. Quarto punto: i giochi di potere del V secolo si svolgevano prevalentemente all'interno del sistema romano e anche la gran parte dei barbari, più o meno romanizzati che fossero, aspirarono a posizioni di prestigio nell'impero (con l'eccezione di Attila). Alarico, ad esempio, terminò i negoziati che precedettero il sacco di Roma perché non gli fu concesso il titolo di *magister militum*²⁴. Quinto punto: questi giochi di potere, per quanto spietati e crudeli possano essere stati, si collocano all'interno di un comune linguaggio di potere, un discorso che definiva le regole del gioco. I giudizi morali degli autori contemporanei rappresentano solo uno dei diversi registri di questo discorso. Ne faceva parte anche una ricca e talvolta paradossale comunicazione simbolica tra le parti. Ed è con questo che arriviamo al tema dei rituali di potere negli incontri tra Roma e i barbari, scelto dagli organizzatori come argomento del mio contributo.

In effetti, rituali di potere che coinvolgano Romani e barbari sono un tema difficile da contestualizzare negli anni della dinastia teodosiana, poiché le fonti su questo argomento sono scarse. Comunque varrà la pena discuterle, e forse anche porsi la questione sul perché si trovi così poco in proposito. Che cos'è un rituale? È uno dei termini scientifici del quale sappiamo tutti il significato, ma qualora si cercasse di definirlo, si finirebbe in un dibattito complicato. È un po' come con 'identità'²⁵. Sono appunto questi problemi metodologici che rendono così interessanti i termini come 'rituale'. A ben vedere, infatti, si ottiene poco definendo l'elevazione di un principe, un trionfo, la ricezione

²³ Cf. W. Pohl, *Staat und Herrschaft im Frühmittelalter: Überlegungen zum Forschungsstand*, in S. Airlie, H. Reimitz, W. Pohl (hrsgs.), *Staat im Frühen Mittelalter* (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters, 11), Wien 2006, 9-38.

²⁴ Zosimos, *Historia Nova* 5, 48-49.

²⁵ W. Pohl, *Introduction: Strategies of identification. A methodological profile*, in W. Pohl, G. Heydemann (eds.), *Strategies of Identification. Ethnicity and Religion in Early Medieval Europe*, Turnhout 2013, in corso di stampa.

di ambasciatori o la messa cristiana come rituali; l'etichetta contribuisce poco alla loro comprensione. Tuttavia, chiedendoci come funzionino questi rituali, e che cosa abbiano in comune, si apre una linea di ricerca che può confrontarsi con una grande varietà di studi in numerose discipline. In questo senso, le mie osservazioni nel resto di questa relazione possono solo essere preliminari.

Come linea di guida, ho scelto la definizione dell'antropologo Roy Rappaport, presa dal suo libro *Ritual and Religion in the Making of Humanity* del 1997. Il suo interesse si concentra prevalentemente sui rituali religiosi, non di potere, ma l'autore offre una definizione assai neutrale di rituale: «I take the term 'ritual' to denote the performance of more or less invariant sequences of formal acts and utterances not entirely encoded by the performers»²⁶. La definizione contiene i seguenti elementi: un rituale è un atto di rappresentazione che deve, pertanto, essere messo in scena. Consiste di *acts*, azioni, e di *utterances*, espressioni linguistiche, che, entro determinati margini, sono ripetitivi, e dunque seguono delle regole valide per tutta una serie di atti di rappresentazione. L'ultimo elemento è forse il più interessante, ed è il risultato, in un certo senso, degli elementi precedenti: questi atti e espressioni non sono interamente codificati, *encoded*, dai partecipanti stessi. Questa ultima considerazione scaturisce dalla riflessione semiotica, per cui l'atto di comunicazione viene definito da un emittente che codifica il messaggio, e un ricevente che sa decodificarlo²⁷. Si tratta dunque di atti di comunicazione in cui la libertà d'espressione degli emittenti è limitata non solo da un codice pre-esistente – tutti gli atti di comunicazione devono necessariamente ricorrere a codici che tutti partecipanti possono decifrare – ma anche dalla maniera in cui i partecipanti a rituali anteriori avevano utilizzato la stessa sequenza di segni per esprimere il loro messaggio.

Questo conduce a una serie di riflessioni²⁸. Un problema principale è quali fenomeni il termine 'rituale' possa coprire; è diventato corrente un uso assai esteso del termine, che giunge fino al coprire i piccoli 'rituali' quotidiani nei litigi tra marito e moglie o il pulirsi i denti. Per l'uso storiografico, sembra adeguata un'accezione molto più ristretta. È stato proposto di differenziare tra cerimonie in cui una situazione esistente è affermata ricorrendo a elementi essenzialmente ripetitivi (per esempio, la cerimonia dell'*adventus*), e rituali veri e propri, *rites de passage*, in cui un cambio fondamentale della situazione si esprime in elementi familiari, come l'elevazione di un re: 'transformative performances', come l'ha definito Victor Turner²⁹. Uno sbocco possibile della vessata

²⁶ R. A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999, 24.

²⁷ U. Eco, *La struttura assente*, Milano 1968.

²⁸ Si veda, tra l'altro, V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969; M. Douglas, *Natural Symbols*, New York 1970; C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford 1992; A. Reckwitz, *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist 2000; A. Belliger, D. J. Krieger (hrsgs.), *Ritualtheorien. Ein einführendes Handbuch*, Wiesbaden 2003².

²⁹ A. Van Gennep, *Les rites de passage: étude systématique des rites de la porte et du seuil, de l'hospitalité de l'adoption, de la grossesse et de l'accouchement, de la naissance, de l'enfance, de la puberté, de l'initiation, de l'ordination, du couronnement des fiançailles et du mariage, des funérailles, des saisons, etc.*, Paris 1909, 1969; V. Turner, *The Ritual Process* (cit. a n. 28), New York 1969;

questione della delimitazione sarebbe la proposta di Catherine Bell di parlare meno di rituali e più di elementi rituali o ritualizzazione, nel contesto di altre pratiche di comunicazione³⁰.

Un altro problema è la funzione sociale dei rituali: perché questo ripetersi di atti performativi in cui sia attori sia spettatori sanno già che cosa succederà? È una domanda che già era stata posta più di un secolo fa dal sociologo Emile Durkheim. Durkheim vedeva nei rituali un elemento importante di integrazione in società che potevano così ispirare fiducia nei propri membri³¹. Questa funzione integrativa dei rituali li ha resi interessanti per la medievistica recente, soprattutto in Germania. A partire dagli anni Novanta del XX secolo, Gerd Althoff ha studiato in dettaglio i rituali nell'impero ottoniano tra i secoli X e XI, impero che lui ritiene una 'società senza stato', fondato esclusivamente su relazioni personali di potere³². Perciò, i rituali occupano, stando a Althoff, una posizione chiave per l'integrazione sociale, assieme allo scambio di doni e la comunicazione simbolica. Questo modello reagisce a una medievistica tedesca tradizionalista che aveva sopravvalutato le strutture statali e giuridiche dell'impero medievale. La posizione di Althoff ha trovato molti consensi, ma anche critiche. Forse spinge eccessivamente l'interpretazione nella direzione opposta a quella seguita dalla storiografia più tradizionale, paragonando l'impero medievale a una società arcaica.

La critica finora più esplicita alla ricerca medievistica sui rituali è arrivata da Philippe Buc, che, nel suo libro *The Dangers of Ritual*, ha rifiutato la premessa fondamentale che i rituali servissero sempre all'integrazione sociale³³. I rituali potevano anche scaturire la reazione opposta, come dimostra Buc, mettendo a rischio la coesione sociale invece di affermarla. E c'è una seconda critica importante che Buc, come altri avevano fatto prima di lui, rivolgeva agli storici dei rituali e cioè che a differenza degli antropologi, noi storici conosciamo i rituali del passato soprattutto da testi scritti (e, talvolta, da immagini), ma esiste una differenza di fondo tra il rituale e la sua narrazione. Prendiamo l'esempio dello scambio di doni: secondo l'antropologo Marcel Mauss, l'arte del dono consiste nel dare più di quanto si riceve, per così guadagnare una posizione socialmente superiore³⁴. Nella storiografia altomedievale, tuttavia, il re è spesso lodato per i doni preziosi che ha ricevuto, e non per quelli che ha offerto. La logica della rappresentazione narrativa può essere, pertanto, inversa rispetto alla logica antropologica del dono.

A. Michaels, 'Le rituel pour le rituel' oder wie sinnlos sind Rituale?, in C. Caduff - J. Pfaff - Czarnicka (hrsgs.), *Rituale heute. Theorien, Kontroversen, Entwürfe*, Berlin 2001², 23-47.

³⁰ Bell, *Ritual Theory* (cit. a n. 28).

³¹ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: Le système totémique en Australie*, Paris 1912².

³² G. Althoff, *Die Macht der Rituale. Symbolik und Herrschaft im Mittelalter*, Darmstadt 2003; si veda anche G. Koziol, *Begging Pardon and Favor: Ritual and Political Order in Early Medieval France*, Ithaca, NY 1992.

³³ P. Buc, *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton, NJ 2001.

³⁴ M. Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris 1924.

Quali sono, dunque, i rituali di potere tra impero e barbari? Lo stato romano aveva sviluppato, attraverso i secoli, una ricca e sofisticata lingua di potere che serviva a rappresentare la *res publica* e l'impero. I rituali e le cerimonie che ne facevano parte sono ben noti³⁵. Alcuni di questi coinvolgevano i barbari, normalmente come oggetto della politica imperiale. La sottomissione di barbari all'impero era una di queste occasioni, e la politica romana aveva sviluppato diverse forme giuridiche (come la *deditio*) regolamentate da appositi rituali³⁶. Erano i temi preferiti dagli autori dei panegirici, e si trovano anche in Claudiano, per esempio nell'occasione in cui descrisse i Franchi gettarsi a terra, chiedendo clemenza e giurando fedeltà a Onorio³⁷. Vediamo già che le forme rituali qui appaiono tradotte in espedienti letterari convenzionali più o meno distanti dall'effettiva pratica rituale.

Osservazioni simili si possono spendere per le descrizioni tardoantiche dei trionfi che seguivano una vittoria sui barbari. Sin dagli albori della sua pratica, il trionfo aveva combinato elementi rituali con quelli di spettacolo. Nella tarda antichità, i trionfi si separavano tendenzialmente dalle vittorie specifiche e diventavano rappresentazioni generali dell'invincibilità dell'imperatore³⁸. Questa tendenza diviene ovvia nell'"*Historia Augusta*", dove si trovano descrizioni molto elaborate di trionfi, spesso completamente immaginarie (si vede anche qui la differenza tra evento e descrizione). Per esempio, la "*Vita di Aureliano*" (c. 33) contiene una descrizione fantastica del trionfo celebrato dall'imperatore a seguito della sua vittoria sul Regno di Palmira: Aureliano ascende al Campidoglio su un carro appartenuto a un re gotico, e tirato da quattro cervi, che poi vengono immolati a Giove. Seguono animali esotici e un corteo di barbari, ripartiti secondo i singoli popoli di provenienza: prima quelli dell'Africa e dell'Asia, poi i barbari europei, Goti, Alani, Roxolani, Sarmati, Franchi, Suebi, Vandali e Germani, e infine le Amazzoni; tutti questi gruppi etnici erano riconoscibili grazie a insegne su cui erano riportati i loro nomi³⁹. Una descrizione parallela è quella del trionfo di Gallieno (c. 8), in cui "*ibant (...) gentes simulatae*", dunque gruppi vestiti come Goti, Sarmati, Franchi e altri barbari. Questa mascherata, però, non ebbe successo: alcuni buffoni si mescolarono, infatti, ai finti Persiani, annunciando che stavano cercando Valeriano, il padre dell'imperatore che i Persiani avevano catturato; Gallieno, furibondo, li fece bruciare vivi⁴⁰. Nelle descrizioni dell'"*Historia Augusta*", il carattere rituale dei trionfi si attenua: sono quasi

³⁵ Si veda, per esempio, S. MacCormack, *Change and Continuity in Late Antiquity: The Ceremony of Adventus*, in «*Historia*», 21 (1972), 721-752; R. Schilling, *Rites, Cultes, Dieux de Rome* (Études et Commentaires, 92) Paris 1979; S. R. F. Price, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984.

³⁶ G. Wirth, *Rome and its Germanic Partners in the Fourth Century*, in W. Pohl (ed.), *Kingdoms of the Empire. The Integration of Barbarians in Late Antiquity* (The Transformation of the Roman World, 1), Leiden/New York/Köln 1997, 13-55.

³⁷ Ante ducem nostrum flauam sparsere Sygambri/ caesariem pauidoque orantes murmure Franci/ procubere solo; iuratur Honorius absens/ inploratque tuum supplex Alamannia nomen: Claudianus, *Paneg. de quarto consulatu Honorii Augusti*, 447-449.

³⁸ F. Kolb, *Herrscherideologie in der Spätantike*, Berlin 2001.

³⁹ Hist. Aug., Aurelianus, 33.

⁴⁰ Hist. Aug., Gallienus, 8.

diventati spettacoli. Claudiano, nel panegirico dedicato al consolato di Stilicone, elogia il generale per aver rinunciato al trionfo a causa della sua modestia. Ne dà solo una descrizione immaginaria: «*Ostentare suos prisco si more labores, let gentes cuperet vulgo monstrare subactas...*»⁴¹. Anche qui, si tratta solo di mettere in rilievo i barbari come vestigia della vittoria, e non di descrivere gli elementi di un rituale.

Altri atti formali con elementi rituali che coinvolgono lo stato romano e i barbari sono quelli legati all'arrivo di ambasciatori presso la corte imperiale. Una descrizione dettagliata si trova, fuori dal periodo qui preso in considerazione, nel panegirico di Corippo sull'ascesa al trono di Giustino II nel 565, in cui la ricezione sprezzante di un'ambasceria degli Avari viene descritta come emblema di una politica intransigente nei confronti dei barbari⁴². Secoli più tardi, Costantino Porfirogenito dimostrerà quanto l'andamento degli incontri diplomatici tra impero e barbari fosse ben calcolato⁴³. Costantino raccolse anche gli "Excerpta de Legationibus", un'antologia contenente, tra l'altro, estratti dell'opera di Prisco⁴⁴. Le descrizioni di Prisco degli incontri diplomatici tra Romani e barbari sono tra le più dettagliate di quelle che disponiamo per il periodo. Purtroppo contengono poco sui rituali di ricevimento di ambasciatori barbarici alla corte di Costantinopoli; non sorprende che gli elementi ricorrenti non interessassero il diplomatico e storico bizantino. Prisco offre invece un resoconto straordinario della missione della quale fece parte alla corte di Attila, una delle poche descrizioni che abbiamo di una residenza barbara dell'epoca⁴⁵. Osserva, tra l'altro, come Attila, di ritorno al suo palazzo, fosse salutato da ragazze che procedevano cantando sotto veli bianchi; poi, gli si offerse da bere e da mangiare. Lo storico descrive anche il banchetto di Attila, la disposizione dei posti al tavolo e il brindisi. In questo ordine di banchetto si riaffermano i ranghi dei potenti del regno, e si esprime la stima di cui godono gli ambasciatori stranieri. L'espressione simbolica dei ranghi di corte era un elemento chiave nelle monarchie europee del medioevo. Certo, feste e banchetti giocavano anche un ruolo nella comunicazione simbolica tra funzionari imperiali e barbari; per esempio, quando Alarico levò l'assedio da Atene, fu onorato in città con un bagno, un banchetto e regali⁴⁶, ma sappiamo poco sulle particolarità dei rituali in tali circostanze.

Sulla figura di Attila abbiamo anche la descrizione del suo funerale, contenuta nei "Getica" di Giordane: «La salma venne esposta in campo aperto, sotto una tenda di seta (...) mentre i più scelti dei cavalieri, circondandola con evoluzioni simili a quelle dei giochi del circo, enumeravano le imprese del re con un canto funebre»⁴⁷. Seguì una festa

⁴¹ Claudianus, 3, 14-29.

⁴² Corippus, *In laudem Iust.*, 3, 231-490; W. Pohl, *Ritualized encounters: Rome and the Barbarians, 5th - 7th Century*, in A. D. Beihammer (ed.), *Court Ceremonies and Rituals of Power in the Medieval Mediterranean*, in corso di stampa.

⁴³ Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis*.

⁴⁴ Constantinus Porphyrogenitus, *Excerpta de legationibus*.

⁴⁵ Priscus, fr. 11-13.

⁴⁶ Zosimus, *Historia Nova* 5, 62.

⁴⁷ Jordanes, *Getica*, c. 49.

durante la quale il re venne seppellito con un ricco corredo tra cui numerose armi provenienti dal bottino. Giordane scrive a distanza di quasi cento anni dalla morte del re unno, e non sappiamo da dove provenissero le informazioni contenute nel suo racconto; rende però senz'altro le idee correnti nella periferia barbarica dell'impero su quale fosse il rituale adatto ai funerali di un grande re.

Le descrizioni di rituali barbarici contenute nelle fonti su Attila possono essere arricchite con i racconti di Menandro Protettore e Teofilatto Simocatta sui viaggi dei diplomatici imperiali alla corte dei cagani degli Avari e dei Turchi nel VI secolo: ad esempio, ci troviamo di fronte alla descrizione di un bizzarro rituale di purificazione praticato una volta che gli ambasciatori bizantini avevano varcato i confini turchi⁴⁸. Non abbiamo testi paragonabili sui rituali dei barbari dell'ovest per il nostro periodo: i guerrieri della steppa, apparentemente, stimolavano maggiormente l'interesse degli autori romano-bizantini. Sembra inoltre che i barbari dell'ovest seguissero a grandi linee i rituali di potere romani. Michael McCormick ha descritto in maniera convincente l'influenza di modelli romani sulle forme di rappresentazione dei re altomedievali⁴⁹. Alarico, per quanto sappiamo, si comportava come un generale ribelle romano, e non cercava di mettere in rilievo la sua alterità barbarica; *Christianus propiorque Romano*, lo definisce Orosio⁵⁰. Un caso interessante sono le nozze di Ataulfo con Placidia a Narbona. Stando alla breve descrizione di Olimpiodoro, Ataulfo indossava vestiti romani e il mantello di un generale romano; Placidia portava gli ornamenti di una sposa romana; gli inni nuziali furono cantati dagli ospiti romani, e poi seguirono i giochi, sempre alla maniera romana⁵¹. Anche la lettera di Sidonio Apollinare che descrive la corte del re visigoto Teoderico a Tolosa sottolinea lo stile di governo romano del sovrano goto⁵². Infine, il trionfo celebrato da Clodoveo a Tours dopo la vittoria sui Visigoti, descritto da Gregorio di Tours (2, 38) e analizzato da Michael McCormick, segue essenzialmente le forme di rappresentazione di un governatore romano⁵³. Stefan Esders, in un libro attualmente in preparazione, ha esposto una linea ininterrotta che lega il giuramento dei soldati romani al giuramento di fedeltà nei regni merovingi e carolingi; questo è uno dei rituali di potere che sono passati con graduali trasformazioni dai Romani alle monarchie medievali⁵⁴.

Ci si potrebbe chiedere se non esistessero tradizioni germaniche nei rituali di potere

⁴⁸ Menander, fr. 10 3.

⁴⁹ M. McCormick, *Eternal Victory. Triumphal Rulership in Late Antiquity, Byzantium and the Early Medieval West*, Cambridge/Paris 1986; Id., *Clovis at Tours. Byzantine public ritual and the origins of medieval ruler symbolism*, in E. Chrysos, A. Schwarcz (hrsgs.), *Das Reich und die Barbaren* (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 29), Köln/Wien 1989, 155-180.

⁵⁰ Orosius 7, 37 9.

⁵¹ Olympiodorus fr. 24.

⁵² Sidonius Apollinaris, ep. 1, 2.

⁵³ McCormick, *Clovis at Tour* (cit. a n. 49).

⁵⁴ S. Esders, *Sacramentum fidelitatis: Treueidleistung, Militärorganisation und Formierung mittelalterlicher Staatlichkeit* (Habilitationsschrift, Universität Bochum, 2003; in preparazione).

dei nuovi potentati barbarici. La storiografia germanofila di Ottocento e Novecento aveva eretto un grandioso edificio di rituali germanici alla base degli stati medievali. Alcuni elementi di questo edificio sono pure fantasie occultiste, come i *kultische Männerbünde* dedicate a Wotan; sembra che non esista nemmeno una traduzione italiana per la parola *Männerbund* – il grande Paravia-Langenscheidt offre solamente “gruppo degli uomini adulti”⁵⁵. Largamente speculativo è anche collegare i diversi rituali della lancia o del giavelotto (per giungere fino alla Santa Lancia dell’impero medievale) al culto di Wotan⁵⁶. Più fondata sull’evidenza delle fonti è l’elevazione sullo scudo come parte del rituale di insediamento di un nuovo re. Stranamente, la prima attestazione tardoantica non è l’elevazione di un re barbarico, ma quella dell’imperatore Giuliano in Gallia⁵⁷. Certo, furono delle unità in parte barbariche a elevare il cesare sullo scudo, e pertanto si potrebbe supporre che l’atto si basasse su una tradizione germanica, ma conosciamo un solo precedente germanico, di tre secoli anteriore: un passo di Tacito sull’elevazione di un duca dei Canninefanti⁵⁸. Inoltre le truppe che orchestrarono l’elevazione di Giuliano non erano necessariamente germaniche: vi giocavano un ruolo chiave *Celtae* e *Petulantes*. Non è impossibile che conoscessero precedenti barbarici per l’elevazione sullo scudo, ma dovettero considerare l’atto come degno di un augusto romano, e non solo loro, ma anche Ammiano Marcellino, che lega questo rituale proprio al suo eroe Giuliano. È inverosimile che si scegliesse un rituale noto a tutti come diffuso unicamente presso i capi di piccole tribù germaniche. Comunque sia, se parliamo di Romani e barbari nel V secolo, l’origine germanica o meno dell’elevazione sullo scudo è poco importante. Nel corso degli anni, questo rituale divenne parte della cerimonia di proclamazione di un imperatore, ed è ancora menzionato nel “De cerimoniis” di Costantino Porfirogenito⁵⁹. Pertanto, anche se attestato nei regni post-romani (per esempio in quello dei Merovingi) l’innalzamento sugli scudi a quel punto non faceva parte di un patrimonio politico-culturale identificabile come germanico; era, al contrario, una pratica corrente tra i militari romani, a prescindere dalla loro origine romana o barbarica. La regalità dei regni post-imperiali non si può definire ‘germanica’ nel V secolo. Certo, i re erano di madrelingua germanica; ma nessuno li percepiva come ‘Germani’. Il potere di un Alarico, un Genserico o un Clodoveo non aveva precedenti germanici di mezzo millennio, e di recente, Herwig Wolfram ha dimostrato come la figura di Armi-

⁵⁵ O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt am Main 1934. Per la critica: H. Beck, D. Ellmers, K. Schier (hergs.), *Germanische Religionsgeschichte. Quellen und Quellenprobleme*, Berlin/New York 1992; W. Pohl, *Herrschaft, in Reallexikon der germanischen Altertumskunde*, XIV, Berlin/New York 1999², 443-457.

⁵⁶ O. Höfler, *Das germanische Kontinuitätsproblem*, in «Historische Zeitschrift», 157 (1938), 1-26.

⁵⁷ Ammianus Marcellinus, 20, 4, 17-18; P. von Rummel, *Habitus barbarus. Kleidung und Repräsentation spätantiker Eliten im 4. und 5. Jahrhundert* (Ergänzungsbände zum Reallexikon der germanischen Altertumskunde, 55), Berlin/New York 2007, 120-128.

⁵⁸ Tacitus, *Historiae* 4, 15 2.

⁵⁹ Constantinus Porphyrogenitus, *De cerimoniis*, 423, 7-9; 429, 3-5; Corippus, *In laud. Iust.* 2, 130-132; Kolb, *Herrscherideologie*, 95 (cit. a n. 38).

nio, che avrebbe potuto costituire un modello per questi sovrani, fosse quasi dimenticata nella tarda antichità⁶⁰.

Chiudiamo questa rassegna con un esempio proveniente proprio dal 410, l'anno del sacco di Roma da parte dei Goti di Alarico. Orosio, nel contesto della polemica tra cristiani e pagani, risolve la tensione con il racconto di un grande rituale di riconciliazione. I vasi sacri rubati da un Goto a una monaca sono riportati, con una grande processione, alla Basilica di San Pietro: «Così, spettacolo straordinario, distribuiti uno per ciascuno e sollevati sul capo, i vasi d'oro e d'argento furono portati sotto lo sguardo di tutti; la pia processione è difesa ai due lati da spade sguainate; si canta in coro un inno a Dio, barbari e romani ad una voce»⁶¹. In effetti, la strategia narrativa di Orosio anticipa come Romani e barbari si andarono incontrando nel quadro dei rituali cristiani, o almeno ispirati dalla liturgia cristiana.

Dopo questi pochi esempi possiamo già trarre alcune conclusioni provvisorie. Come i Romani stessi, siamo abituati a pensare in contrapposizioni, e a opporre assai schematicamente Romani e barbari⁶². Finché questa logica dominava nelle scienze storiche, s'imponeva la questione di cercare origini romane o germaniche per tutti fenomeni di V o VI secolo. Non direi che questo vecchio modello di contrapposizione di un mondo germanico con quello romano sia completamente privo di valore, e nel passato è servito come matrice per molti studi importanti, ma in molti aspetti, credo impedisca di alleggerire l'analisi storica. Il rischio metodologico si impone soprattutto in campi di ricerca in cui le fonti sono molto laconiche, come nella questione dei rituali di potere nel mondo dei barbari. Non credo che questi barbari arrivassero privi di cultura e di costumi propri, ma purtroppo è molto raro incontrare possibili tracce di mentalità 'barbarica' nelle nostre fonti. Nell'impero, ad ogni modo, i barbari si trovarono di fronte al linguaggio di potere forse più sviluppato e sofisticato che fosse mai esistito, quello romano. Non sorprende che i barbari lo adottassero e lo modificassero secondo le loro esigenze.

Il ruolo dei rituali di potere in questo processo emerge solo vagamente dalle fonti. Rituali possono avere una funzione integrativa e affermativa in società con conflitti interni, e anche la loro descrizione nelle cronache può servire ad alleviare le tensioni intestine a una società. Nel V secolo, scenari come quello descritto da Orosio nel 410, forse aiutarono un pubblico preoccupato dalla presenza sempre più forte di condottieri barbarici e delle loro truppe ad alleggerire queste ansie; comunque, le fonti non danno grande rilievo a tali rituali cristiani di riconciliazione. L'impressione che cogliamo dell'epoca della dinastia teodosiana è invece che, nel processo di integrazione dei barbari, i rituali di potere (o la loro descrizione) non avessero una funzione centrale. Altre forme

⁶⁰ H. Wolfram, *Gotische Studien. Volk und Herrschaft im frühen Mittelalter*, München 2005, 15-65.

⁶¹ Orosius 7, 39 8-9.

⁶² W. Pohl, *Introduction: Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, in W. Pohl, G. Heydemann (eds.), *Post-Roman Transitions: Christian and Barbarian Identities in the Early Medieval West*, Turnhout, in corso di stampa.

di comunicazione simbolica e politica – regali, negoziati, trattati, alleanze matrimoniali, minacce, atti di violenza dimostrativa, e altri ancora – appaiono molto più frequentemente nelle fonti. Quando, ad esempio, Sidonio Apollinare descrive in maniera dettagliata le attività pubbliche e private di Teodorico II, evita tutti i formalismi, gli atti di rappresentazione o gli elementi rituali. Presenta, invece, il re visigoto come un amministratore pragmatico e un interlocutore colto⁶³. Questo non vuol dire che i rituali di potere mancassero nella realtà politica dei decenni della dinastia teodosiana, ma non si stabiliva, attraverso i testi scritti, una grammatica rituale della quale si potessero servire i sistemi politici post-imperiali nell'Occidente. Solo nel secolo X, sia a Bisanzio che nel mondo latino, cresceva un nuovo interesse a rendere in forma scritta i dettagli di cerimonie e rituali di potere.

⁶³ Sidonius Apollinaris, *Ep.* 1, 2.

SOMMARIO

Premessa

di Isabella Baldini e Salvatore Cosentino

Valerio Neri

La politica gotica di Teodosio nella storiografia dell'età della dinastia teodosiana

Rita Lizzi Testa

I vescovi, i barbari e l'impero di Roma

Walter Pohl

Rituali di potere: l'impero e il barbaricum

Isabella Baldini

L'architettura urbana come spazio politico e sociale

Michaël Vannesse

La militarizzazione dell'impero: il ruolo dei barbari (395-455 d.C.)

Arnaldo Marcone

Romani e barbari: strategie economiche a confronto

Salvatore Cosentino

Guardando i barbari dalle rive del Bosforo

Giovanni Alberto Cecconi

Gruppi di potere, indirizzi politici, rapporti tra Goti e Romani: la vicenda di Prisco Attalo

Lucrezia Spera

Roma, gli imperatori e i barbari nel V secolo

Clementina Rizzardi

Galla Placidia e il suo tempo attraverso la documentazione monumentale e iconografica

Andrea Augenti

Classe: archeologia di una città scomparsa

Conclusioni

Domenico Vera

Oriente e Occidente: osservazioni su alcuni aspetti dell'età della dinastia teodosiana

Mario Mazza

Il V secolo, le trasformazioni e l'Oriente

CD - Contributi regionali a cura di Anna Colangelo, Debora Pellacchia e Annarita Stigliano