



Università
Ca' Foscari
Venezia

**Scuola Dottorale di Ateneo
Graduate School**

**Tesi preparata in cotutela con l'École Pratique des Hautes Études
(Paris) ED – 472 Spécialité: Religions et Systèmes de Pensée**

**Dottorato di ricerca in Storia Antica e Archeologia
Ciclo 28 - Anno di discussione 2017**

***Costruzione e percezione dello spazio rituale nel
Mediterraneo Antico.***

L'esempio dell'Africa romana.

SETTORE SCIENTIFICO DISCIPLINARE DI AFFERENZA: M-STO/06

Tesi di Dottorato di Marta Miatto, matricola 824904

**Coordinatore del Dottorato
Prof. Filippo Maria Carinci**

**Tutors del Dottorando
Prof. ssa Sabina Crippa /
Prof. John Scheid**

Indice generale

Ringraziamenti.....	4
Parte Prima: Spazio e sfera rituale.....	6
1 Problemi storiografici e metodologici.....	6
1.1 Uno sguardo agli studi.....	13
1.1.1 Paesaggio, territorio, spazio.....	16
1.1.2 Concezione naturalistica e <i>fenomenologia del paesaggio</i>	20
1.2 L'organizzazione spaziale come operatore culturale.....	23
1.2.1 La comprensione dello Spazio architettonico.....	25
1.2.2 L'importanza di una prospettiva comparativa.....	28
2 La percezione dello spazio.....	35
2.1 Concetti moderni, categorie antiche.....	35
2.2 Spazialità ed esperienza corporea.....	39
2.2.1 Corpo e linguaggio.....	44
2.3 Religione ed Embodiment.....	47
2.4 La prospettiva rituale.....	51
Parte seconda: Lo spazio rituale nel Mediterraneo antico.....	58
1 Processi ed esigenze di sacralizzazione degli spazi: appropriazione e monumentalizzazione...	60
1.1 Articolazioni dello spazio rituale e templare in Grecia e a Roma.....	64
1.1.1 Organicità del tempio greco.....	68
1.1.2 Il tempio Romano: il dominio del paesaggio?.....	70
1.2 La concettualizzazione degli dei nello spazio.....	74
1.2.1 Epiclesi e contesti topici e topografici.....	74
1.3 Spazi e modalità di presenza degli dei.....	78
2 Lo spazio rituale a Roma.....	86
2.1 Rito e spazio urbano.....	91
2.2 Culto domestico e modello della <i>domus</i>	95
2.3 Modelli spaziali e gerarchie divine.....	100
2.4 Categorie e luoghi della sfera religiosa.....	103
2.5 Templi, santuari, spazio rituale: il lessico latino.....	109
2.6 Sacrificio e spazio sacrificale.....	116
Parte Terza: L'Africa proconsolare. Rapporti spaziali e cultuali specifici.....	121
1 Il contesto storico-religioso dell'Africa proconsolare.....	126

1.1	Sulle categorie del contatto culturale.....	131
1.1.1	Problemi di planimetria: modello 'punico' e 'modello romano' a confronto.....	141
2	Lo spazio rituale punico.....	146
2.1	La sfera semantica del 'sacro'.....	146
2.2	Spazi rituali e luoghi di culto.....	150
2.3	Santuari naturali?.....	153
2.4	La questione del Tofet.....	155
2.4.1	Le divinità del tofet.....	163
2.4.2	Organizzazione spaziale e rappresentazione.....	166
2.5	Spazi rituali da Baal Hammon a Saturno: continuità e rifunzionalizzazioni.....	173
2.5.1	Saturno Africano.....	173
2.5.2	Le aree sacre a cielo aperto.....	175
3	Spazi rituali specifici: analisi di casi di studio.....	182
3.1	Il complesso di Thinissut.....	182
3.1.1	Scoperta e localizzazione.....	182
3.1.2	Orientamento e struttura.....	185
3.1.3	Il tofet e i reperti.....	191
3.1.4	Le fasi edilizie e il ruolo della statuaria.....	192
3.1.5	Aspetti spaziali e semiotici salienti.....	197
3.2	Lo spazio rituale a Thugga.....	201
3.2.1	Da fondazione numida a colonia romana.....	202
3.2.2	La topografia religiosa.....	209
3.2.3	Tipologie strutturali e polarità topografiche.....	212
3.2.4	Polarità centro/periferia.....	214
3.2.5	Il forum: relazioni spaziali e culturali.....	215
	Il Capitolium.....	219
	Spazi di Mercurio, tra centro e periferia.....	223
3.2.6	Caelestis e lo spazio periurbano.....	228
	Il tempio di Minerva II.....	230
	Il santuario periurbano di Caelestis.....	233
	Caelestis: natura e culto in Africa.....	237
	Caelestis tra spazio ctonio, celeste e civico.....	242
3.2.7	Saturno: il culto nello spazio urbano e periurbano.....	250
	<i>Saturno sul forum: l'aedes Saturni</i>	251

L'area sacra a Baal Hammon e il tempio di Saturno.....	253
Conclusioni.....	260
Abbreviazioni.....	267
Bibliografia.....	268
Immagini.....	303

Ringraziamenti

Questo lavoro rappresenta la conclusione di un lungo percorso che mi ha permesso di confrontarmi con una tematica tanto affascinante quanto complessa. Nel quadro dell'accordo di cotutela, tra l'Università Ca' Foscari di Venezia e l'École Pratique de Hautes Études, di Parigi ho avuto l'immensa fortuna di poter incontrare e lavorare con molte persone che per il valore scientifico, la disponibilità o la semplice amicizia l'hanno reso non solo possibile ma anche profondamente gratificante.

Devo ringraziare in primo luogo e sentitamente i miei direttori di ricerca. Sabina Crippa a Venezia, ha sostenuto con entusiasmo e rigore il mio progetto e la ricerca, e seguito costantemente il lavoro offrendomi con generosità il proprio contributo teorico, metodologico e umano. La guida di John Scheid, di cui ho avuto il privilegio di seguire i seminari al Collège de France di Parigi, è stata determinante nell'approfondire la conoscenza della ritualità e del pensiero religioso romano, e nell'indirizzare con grande disponibilità e puntualità le mie riflessioni.

Un vivo ringraziamento è dovuto a Filippo Maria Carinci, coordinatore del Dottorato in Storia Antica e Archeologia a Ca' Foscari fino alla conclusione del mio lavoro, per cui ha dimostrato sempre viva curiosità e interesse, e inoltre, per la disponibilità nei miei confronti e i preziosi consigli, a Giovannella Cresci e Lucio Milano.

Meriem Sebaï, dell'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, è stata un punto di riferimento importante per quanto riguarda la mia conoscenza dell'Africa romana; a lei va la mia gratitudine per la sua generosità e per avermi fatto conoscere molti aspetti della ricerca attraverso le sue pubblicazioni e il suo lavoro di dottorato ancora inedito. Sono riconoscente inoltre all'équipe della cattedra di John Scheid al Collège de France *Religion, institutions et société de la Rome Antique*, in particolare Despina Chatsivasiliou e Patricia Llegou, e al personale della biblioteca del Centre Gernet-Gloz ANHIMA di Parigi e specialmente a Rosine Adda, che hanno contribuito a rendere efficace e proficuo il periodo di permanenza in Francia, anche grazie all'accesso agli archivi Poinssot recentemente acquisiti dal centro.

Tra le molte personalità scientifiche incontrate vorrei ringraziare in particolare per i loro consigli e osservazioni Philippe Borgeaud, Ileana Chirassi Colombo, Pietro Li Causi, Alvisè Mattozzi, Marek Wecowski. Un ringraziamento va anche a Jean Cristophe Sourisseau per la sua accoglienza al centro Camille Jullian - Maison de Science de l'Homme a Aix-en-Provence, e al personale della Bibliothèque d'Antiquités d'Aix, dove ho potuto passare un proficuo periodo di studio.

Preziose sono state inoltre le attente osservazioni dei valutatori della tesi, Federica Fontana e Olivier de Cazanove, che mi hanno permesso di ridimensionare e puntualizzare alcuni aspetti del lavoro.

I momenti seminariali in cui ho avuto l'opportunità di intervenire, a Venezia, con il laboratorio interdisciplinare 'Poikilia', e a Parigi con il gruppo di ricerca 'Colonies', hanno contribuito in modo importante alla messa a punto di alcune questioni che emergono nella tesi. Poiché il pensiero si elabora in comune, nell'ascolto, nel dialogo e nel confronto, a coloro che sono intervenuti, docenti, dottorandi e studenti, va un sentito ringraziamento.

Tra i numerosi amici e compagni di studio che tra Venezia e Parigi hanno contribuito al mio percorso e alla riuscita di questo lavoro, grazie ai loro consigli, alla loro sensibilità e al loro supporto, il mio pensiero va a Giulia Beraldo, Nicola Bonaldi, Francesca Crema, Serena Di Giaimo, Enrico Marcato, Marco Aurelio Moro, Anna Perdibon, Giorgio Perretti, Nathan Rafowicz ed Emilio Raimondi. Ad Anna Gasparetto e Ilaria Zugno va un ringraziamento particolare per la rilettura del testo e delle note.

La mia riconoscenza va infine alla mia famiglia, in particolare ai miei genitori, senza il cui amorevole incoraggiamento e supporto, soprattutto nelle fasi finali di stesura, non avrei potuto concludere questa tesi, e a Dino, la cui intelligenza è per me fondamentale guida, per l'incrollabile fiducia nelle mie capacità. Il pensiero più intenso lo dedico a Zeno, la cui nascita è arrivata a coronamento di questo percorso: attraverso i suoi occhi e il suo sorriso mi è fatto dono di riassaporare, dopo anni di ricerca, il piacere incantato della scoperta del mondo.

Parte Prima: Spazio e sfera rituale

1 Problemi storiografici e metodologici

La ricerca storico religiosa si focalizza sulle strategie adottate dalle culture per dare significato e conferire valore a determinate aree della realtà¹; in questo modo essa si misura necessariamente con la questione degli spazi e della loro definizione, in particolar modo quelli pubblici e religiosi, nel loro reciproco e perenne intreccio².

È infatti evidente come il rapporto che ogni società o cultura intrattiene con lo spazio che le è proprio, e che allo stesso tempo rappresenta una delle sue condizioni fondamentali di esistenza, non si esaurisca sul piano fisico, cioè con l'esigenza di suddividere lo spazio in luoghi atti a soddisfare le diverse esigenze di sopravvivenza, ovvero in una strutturazione funzionale.

Lo spazio, infatti, non solo è dominato dalla dimensione del senso, ma rappresenta un caso perfetto di efficacia simbolica. Per questo motivo il rapporto che intercorre tra una società, il suo sistema religioso e lo spazio fisico e simbolico che essa organizza, merita di essere indagato nelle sue varie sfaccettature. Lo spazio *significa* in quanto iscrive al suo interno le azioni di coloro che lo vivono e lo attraversano, rappresentando perciò e al contempo una comunicazione.

Articolato nei suoi aspetti materiali e immateriali, lo spazio costituisce il quadro sul quale ogni comunità organizzata iscrive le proprie strutture sociali e i propri valori astratti, gerarchizzati e articolati; viceversa le modalità di gestione, organizzazione e rappresentazione dello spazio creato da una società rivelano, secondo modalità più o meno esplicite, alcuni tratti fondamentali del sistema di pensiero proprio della cultura che li ha prodotti.

L'esperienza spaziale in senso lato, che contempla allo stesso tempo le modalità di percezione dello spazio e quelle della sua organizzazione, dipende in larga parte dalle modalità specifiche che ogni cultura ha di abitare. La percezione di una società nomade sarà necessariamente differente rispetto a quella di una società sedentaria, ancorata in un territorio con limiti definiti. Nel contesto nomade può essere proprio l'azione religiosa o sociale a sottoporre lo spazio a una definizione precisa: se i luoghi cambiano, rimane lo spazio sociale³.

1 Ph. Borgeaud, *Reflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques*, in «Métis» 2003, pp. 9–33; C. Calame, B. Lincoln (eds.), *Comparer en histoire des religions antiques: controverses et propositions*, Liège 2012.

2 E. Greco, *Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico*, in S. Settis et al. (ed.) *I Greci. Storia cultura arte società*, vol. II t. 2: *Una storia greca. Definizione (VI-IV secolo a. C.)*, Torino 1997, pp. 619–652 (634).

3 Si pensi allo spazio sociale che si estrinseca nell'organizzazione dell'abitazione cfr. E. Turri, *Gli uomini delle tende: i pastori nomadi tra ecologia e storia, tra deserto e bidonville*, Milano 1983. Spazio nomade e spazio sedentario si articolano tra di loro come nell'oasi di El Ksar in Tunisia in M. Kilani, *L'invenzione dell'altro: saggi sul discorso antropologico*, Bari 1994, pp. 201ss.

Altre modalità di organizzazione spaziale sono però meno facilmente desumibili a partire dalle condizioni materiali di esistenza di una determinata cultura, e appartengono invece al sistema di pensiero per come si è costruito, evoluto, trasformato; le differenze tra le esperienze culturali possono essere molto marcate, ma accade che non vengano percepite ad un livello di consapevolezza dai membri stessi di una società. Essendo una dimensione di apprendimento e di vita fondamentale, la dimensione spaziale è direttamente appresa e incorporata. Se ad esempio la ricerca sul campo sulla società giapponese può mettere in luce in estremo Oriente un modo diverso rispetto a quello occidentale, europeo e contemporaneo, di concepire e di vivere lo spazio – l'assenza ad esempio di un luogo centrale di convergenza dal punto di vista sociale, che crea gli spazi, pubblici e abitativi a partire da diversi punti focali, ricercando una asimmetria o dissimetria prospettica risultante dall'intersecarsi di più prospettive da punti di vista differenti⁴ - questo è possibile perché tali discrepanze appaiono in modo chiaro ad un occhio esterno. Non è detto tuttavia che sia riscontrabile una tematizzazione o teorizzazione esplicita di questo tipo di pratiche e consuetudini, come accade invece nelle prospettive di analisi semiotica dello spazio, alla quale si farà successivamente riferimento⁵.

Come emergerà nel corso di questa ricerca, qualsiasi indagine volta a decifrare, valorizzare, comprendere le pratiche spaziali di una cultura, in particolar modo quelle legate ad una dimensione fondamentale come quella religiosa, deve misurarsi con una serie di questioni, nonché di difficoltà, che derivano dalla natura molteplice e polisemica dell'argomento, che se difficilmente può essere affrontato in modo esaustivo, in virtù della complessità dei piani coinvolti e delle loro multiple intersezioni, rappresenta una sfida appassionante in quanto consente di scorgere o di leggere sotto una diversa luce una moltitudine di aspetti e pratiche che spesso vengono trattati singolarmente.

I programmi di inventariazione e digitalizzazione dei luoghi di culto⁶, che di recente sono stati avviati da diverse università e centri di ricerca, non solo testimoniano della necessità di 'tesaurizzare' grazie ai nuovi media di registrazione i dati archeologici finora a disposizione, ma rendono conto inoltre delle possibili aperture che una tale riorganizzazione può consentire in funzione di un'analisi strutturale. Queste linee rispondono a una necessità teorica, quella di studiare

4 M. Raveri, *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia 2006.

5 Non si tratta, come si vedrà di adottare una prospettiva semiotica *tout court*, ma di accogliere alcuni suggerimenti che provengono da alcune aree della semiotica, che possano con precauzione arricchire il quadro d'analisi.

6 Si veda ad esempio il progetto CIRCE (*Costructions Interpretations et Répresentations Culturelles de l'Espace*) coordinato dal centro ANHIMA-Paris, volto a elaborare un inventario topografico dei luoghi di culto della Grecia antica in forma di data base in linea georeferenziato. [<http://circe-antique.huma-num.fr/>] cfr. O. de Cazanove, J. Scheid, *Progetto di un inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica*, in X. Dupré Raventos, S. Ribichini, S. Verger (eds.) *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004)*, Roma 2008, pp. 699-705. Si veda anche il progetto di ricerca *Fana, templa, delubra, (FDT)* focalizzato sull'Italia antica e volto alla catalogazione delle fonti religiose secondo i luoghi di culto.

i fenomeni religiosi dell'antichità dividendo il complesso di dati mitici e rituali settorialmente 'per divinità', com'è stata consuetudine per decenni nei manuali tradizionali di religione greca o romana, ma prestando attenzione contestualmente alle divinità ai loro luoghi di culto e nelle configurazioni che essi articolano nell'ambito politico e territoriale⁷.

Tali modalità di acquisizione dei dati relativi alla dimensione spaziale delle culture antiche possono dare un contributo importante per l'interpretazione delle pratiche e delle rappresentazioni religiose, nella consapevolezza che tale elemento è indispensabile per comprendere in profondità i meccanismi di funzionamento della società e del suo sistema di pensiero. Si possono così indagare i fenomeni religiosi quali vettori di ricerca privilegiata, in quanto elementi essenziali del pensiero spaziale nelle società antiche nel Mediterraneo, come quadro geografico e storico, procedendo all'analisi delle molteplici forme di differenziazione spaziale che 'posizionano' i santuari e gli dei gli uni in rapporto agli altri, in differenti orizzonti relazionali.

Nell'orientarsi nel ricco panorama scientifico colpisce la varietà prospettica, terminologica, e di conseguenza la molteplicità degli aspetti teorici, impliciti o espliciti che siano, legata ai concetti ai quali si fa riferimento. D'altronde un uso fluido di concetti e definizioni inerenti quello che in questa sede si è deciso di chiamare 'spazio rituale' - che possono variare da 'spazio sacro', a 'luogo di culto', a 'paesaggio religioso' – testimonia di una difficoltà iniziale, quella di scegliere quale prospettiva adottare nei confronti delle categorie d'analisi: quella interna, che si riferisca all'uso e ai concetti antichi, o quella esterna, che si serva di concetti moderni.

Il panorama è certamente complesso, e come si cercherà di illustrare, le varie categorie invocate non sono necessariamente escludenti. Ciononostante, per uno studio che voglia prendere le mosse a partire da una riflessione critica sulle questioni inerenti la costruzione religiosa e culturale dello spazio si percepisce una necessità preliminare di riflessione e di chiarimento dei termini di cui ci si serve.

La ricerca che si intende intraprendere, e che si focalizza, come avremo modo di spiegare in seguito, sulla categoria di 'spazio rituale' quale oggetto di indagine storica religiosa in un preciso contesto storico e geografico di contatto culturale, necessita quindi di alcune precisazioni, che chiariscano i concetti e le categorie scelti per l'analisi (lo *spazio rituale*, la sua *costruzione* e la sua *percezione*), il quadro metodologico e gli obiettivi che ci si prefigge. Si spiegheranno le ragioni in virtù delle quali si è consapevolmente scelto di fare ricorso alla categoria di 'spazio', che a prima

⁷ Queste considerazioni sono state più volte espresse da J. Scheid, cfr. J. Scheid, *Prima dei santuari cristiani: il mondo pagano. Progetto di un inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica*, in G. Cracco (ed.) *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali. Atti del convegno "I santuari cristiani dell'Italia settentrionale e centrale"* (Trento 2-5 giugno 1999), Bologna 2000, pp. 63-72; Id., *Les dieux du Capitole: un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains*, in X. Lafon, G. Sauron (eds.), *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation*, Aix-en-Provence, 2005, pp. 93-100.

vista può apparire un concetto 'inadeguato' per le culture classiche⁸, in virtù del suo valore astratto, ma che ha il pregio di porsi al contempo come concetto operativo e oggetto di studio. Nella prospettiva che si adotta contribuisce in modo considerevole l'approccio antropologico ai fenomeni culturali, sociali e religiosi, che favorisce la rivalutazione dei concetti di complessità e fluidità. L'uso di queste categorie non implica la rinuncia alla precisione analitica, bensì il riconoscimento del carattere complesso degli stessi strumenti di analisi il cui valore euristico non deve essere appiattito sull'idea di una illusoria nitidezza⁹.

Piuttosto, dal punto di vista metodologico si delinea la necessità, propria di una disciplina storico-comparativa, di coniugare strumenti, prospettive e fonti differenti, in quanto diversi sono i linguaggi che concorrono nella costruzione culturale e sacrale dello spazio.

L'idea di luogo o spazio "sacro", naturale o costruito, elaborata dalla cosiddetta "fenomenologia religiosa", è tesa a ricercare quella risposta emotiva immediata che presuppone il concetto moderno di *Religiosität*, che lungi dal fondarsi sull'esperienza e sull'organizzazione religiosa delle società politeiste antiche si rivela invece prossimo ai tratti fondamentali della matrice giudaico-cristiana che ha lungo ha forgiato, talvolta mantenendoli ancora, gli strumenti analitici dei fenomeni religiosi; lungi dal costituire, come spesso si è preteso, il tratto irriducibile di ogni fatto religioso¹⁰, il coinvolgimento individuale ed emotivo così come lo concepiamo solitamente non è che una costruzione intellettuale secondaria¹¹.

La differenziazione programmatica tra 'spazio sacro' e 'spazio profano' che deriva da tale approccio si configura infatti come uno dei cardini privilegiati di alcuni studi, che sebbene siano da tempo ridimensionati nella loro portata scientifica, riemergono inaspettatamente e talvolta sotto mentite spoglie, anche in lavori recenti. L'aggettivo 'sacro' che viene evocato talvolta con disinvoltura quando si parla di spazio, pone delle difficoltà proprio per le "accentuazioni fenomenologiche di una categoria che dovrebbe risultare quale esito della ricerca e non come suo presupposto" che inevitabilmente trascina con sé¹².

Sebbene i cardini fondamentali per una ricerca storico religiosa che si voglia laica, realmente comparativa e attenta alle fonti siano da tempo stabiliti e incoraggiati negli ambienti accademici, l'impronta della fenomenologia religiosa e in particolare dell'opera di Mircea Eliade riemerge anche

8 Così ad esempio M. Rocchi, *Monti al servizio di un pantheon: i Capitolia*, in *Saturnia Tellus*, cit., pp. 665-671.

9 Cfr. F. Remotti, *Luoghi e Corpi. Antropologia dello spazio del tempo e del potere*, Torino 1993, p. 88.

10 Cfr. J. Scheid, *Les dieux, l'état et l'individu. Réflexions sur la religion civique à Rome*, Paris 2013.

11 J. Scheid, *Interventi introduttivi alla Tavola Rotonda "Definizioni dello spazio spazio consacrato nel Mediterraneo antico"* in *Saturnia Tellus*, cit., pp. 713-720 (714); vd. anche Id., *Lucus, nemus. Qu'est-ce qu'un bois sacré?* in O. de Cazanove, J. Scheid (eds.), *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole pratique des hautes études (Naples 23-25 novembre 1989)* Napoli 1993, pp. 13-20.

12 Sulla relatività del concetto di sacro e sulle difficoltà di traduzione nelle diverse lingue si rimanda a J. Hubert, *Sacred beliefs and beliefs of sacredness*, in D.L. Carmichael, J. Hubert, B. Reeves, A. Schanche (eds.), *Sacred sites, sacred places*, London-New York 1994, pp. 9-19.

in contributi recenti, che apparentemente non ne condividono i presupposti. Questa tendenza ancora diffusa merita alcune osservazioni. Nella prospettiva fenomenologica si insiste sul carattere inconciliabile del “sacro” rispetto a ciò che lo circonda e da cui deve rimanere separato, rintracciando nella scelta umana dello “spazio sacro” una sorta di imposizione all'uomo della divinità che vi si manifesta attraverso una ierofania. Per Eliade, in ogni cultura e in ogni tempo lo spazio diviene 'reale' solo dal momento in cui viene consacrato. In tale prospettiva lo studioso rumeno rintraccia in ogni tipo di struttura architettonica che implichi una ‘chiusura’ rispetto allo spazio circostante, la presenza di una ierofania, interpretata quale momento cosmologico di assestamento del mondo e di definizione di spazi divini e umani, con la fondazione di santuari, che singolarmente, o nella loro distribuzione gerarchica nel territorio, dai confini fino al centro, costituirebbero una sorta di “roccaforte” contro il caos.

“la chiusura, il muro o il cerchio di pietre che chiudono lo spazio sono tra le strutture architettoniche più antiche conosciute dei santuari; la chiusura implica la presenza continua di una cratofania o di una ierofania all'interno di un *enclos* (spazio chiuso); essa ha per oggetto di preservare il profano dal pericolo al quale si esporrebbe penetrando senza fare attenzione; l'importanza rituale della soglia del tempio o della casa, nonostante le valorizzazioni o interpretazioni diverse che possono aver ricevuto attraverso il tempo, si spiega ugualmente in virtù della funzione separatrice dei limiti”.

Come si vedrà l'importanza della chiusura e della separazione di determinati spazi dedicati al culto o a specifici riti è effettivamente un tratto comune a numerose esperienze religiose, anche nel Mediterraneo antico ciò non consente di considerare la delimitazione netta un elemento indispensabile e costitutivo degli spazi rituali *tout court*, né evidentemente di darne un'unica lettura simbolica. Ad un'analisi rigorosa delle fonti e dei documenti l'articolazione religiosa dello spazio nelle diverse culture non risponde all'interpretazione eliadiana, che sottopone i tratti specifici e irripetibili di ogni cultura ad un livellamento programmatico e ideologico, esito della ricerca di una continuità universale dei fenomeni religiosi. Basti pensare all'immagine dell'*axis mundi* – un centro da cui l'ordine e il significato si diffonderebbero nel territorio circostante – quale archetipo cronologicamente ed ontologicamente precedente le differenziazioni storiche a cui si cercano di ricondurre le rappresentazioni elaborate dalle diverse culture¹³.

Una ferma necessità di revisione critica di tali posizioni riguarda tanto più le società politeiste del Mediterraneo antico, in cui le pratiche e i discorsi religiosi che mettono in relazione la comunità con

13 Cfr. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953, cap. 10 *L'espace sacré: temple, palais, centre du monde*.

le divinità, con i riti e con luoghi di culto, evidenziano relazioni molteplici, cangianti, polimorfe, e necessitano perciò di analisi sempre contestualizzate.

Il concetto di spazio 'sacro' che viene evocato generalmente con disinvoltura dagli studi, pone delle difficoltà proprio in virtù delle implicazioni veicolate da un aggettivo assunto a categoria, che dovrebbe risultare quale esito della ricerca in ambito storico-antropologico, viene evocata come un fondamentale presupposto, riducendo ogni tentativo di seria analisi storico antropologica ad un insieme di affermazioni tanto vaghe quanto tautologiche, quando non decisamente inesatte. Nel variegato e multifocale panorama delle fonti antiche non si definiscono necessariamente in base a confini o limiti nettamente stabiliti, come viceversa edifici o monumenti non sono indispensabili per designare un luogo di culto, in quanto molti rituali potevano essere celebrati all'aria aperta, alla presenza di un *focus* (immagine di culto o gesto) verso il quale dirigere l'attenzione nell'atto rituale. Allo scopo di affrontare e risolvere le contraddizioni e i limiti della prospettiva fenomenologica dello spazio sacro sono state avanzate numerose proposte, che combinano aspetti terminologici e teorici, atti a mediare tra il riconoscimento di alcuni aspetti comuni alle varie esperienze religiose e le evidenti specificità che rendono inaccettabili le prospettive universalizzanti. Se raramente queste proposte hanno avuto seguito può essere utile ricordarne alcune, che permettono di definire ulteriori aspetti del problema che qui si vuole affrontare. Il termine *hierotopy* è stato proposto dal bizantinista Aleksey Lidov, allo scopo di precisare il carattere eccessivamente vago della locuzione *sacred space*:

Hierotopy is creation of sacred spaces regarded as a special form of creativity, and a field of historical research which reveals and analyses the particular examples of that creativity¹⁴.

Secondo Lidov il radicamento del “religioso” nello spazio corrisponderebbe dunque a un tipo di creatività dapprima spontanea e successivamente deliberata, insita nell'essere umano volto a creare un luogo concreto di comunicazione con la sfera del trascendente.

A proporre invece una concettualizzazione spaziale della sfera del religioso, all'intersezione tra il mondo concreto, quello della “temporal experience” e un “other world” associato a ciò che è estraneo all'esperienza umana - reale o elaborato culturalmente, a seconda della prospettiva che si assume - è l'antropologo Edmund Leach¹⁵. Secondo l'approccio dello studioso britannico il luogo di culto è la manifestazione o la rappresentazione spaziale dell'area liminale, o di intersezione, tra ciò

14 Cfr. A. Lidov, *Hierotopy. The creation of sacred spaces as a form of creativity and subject of cultural history*, in A. Lidov (ed.), *Hierotopy. Creation of sacred spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Moscow 2006, pp.32-58 (32.)

15 E. Leach, *Culture and communication. The logic by which symbols are connected. An introduction to the use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge 1976.

che è sacro (intendendo con sacro ciò che non appartiene alla sfera e all'esperienza umana) e ciò che non lo è. L'idea del luogo di culto inteso in senso ampio, come luogo speciale di intersezione e di comunicazione tra almeno due piani diversi, rappresenta almeno apparentemente dal punto di vista concettuale uno strumento interessante nonché neutro, per affrontare manifestazioni e ambiti culturali diversi. Tuttavia, a ben guardare, le cose possono non essere così semplici; se si adotta questa prospettiva è necessario assumere le inevitabili forzature a cui questa può andare incontro, forzature che si possono eludere soltanto facendo precisamente riferimento ai termini lessicali e concettuali, qualora vi siano, del caso di studio oggetto di osservazione.

I necessari e comprensibili intenti di neutralità terminologica risultano non del tutto convincenti nemmeno quando per evitare le implicazioni fenomenologiche legate al 'sacro' si ricorra all'aggettivo "consacrato", a cui fa riferimento ad esempio il titolo di un volume recente esito di un convegno internazionale e che raccoglie numerosi contributi sul Mediterraneo antico¹⁶.

La maggiore precisione concettuale del termine "consacrato", in questo campo, non appare pienamente risolutiva; com'è noto si tratta di un aggettivo direttamente connesso al concetto di *consecratio*, che nell'antica Roma si configura nei termini di un rituale ben preciso, in virtù del quale oggetti o luoghi acquisiscono uno statuto giuridico specifico, quello della 'sacralità', o meglio 'sacertà'. Volendo ragionare in termini ampi e in prospettiva comparativa è necessario riconoscere che questa configurazione può non essere riscontrabile in forme analoghe in altri contesti, non romani. Inoltre, anche circoscrivendo l'indagine al rito e alla religiosità dell'antica Roma, accade sovente che le fonti non risultino sufficienti, per affermare, nell'ambito di luoghi di culto, l'operatività di riti di consacrazione.

Se i problemi di definizione si manifestano dunque in tutta la loro complessità, dovremmo probabilmente ammettere l'impossibilità di individuare un termine o una definizione precisa che permettano di riferirsi, in un modo che sia allo stesso tempo neutro, preciso, scientifico ed esauriente, al rapporto molteplice che la sfera religiosa intrattiene con lo spazio; questo si dipana infatti non solo nell'organizzazione dei luoghi di culto pubblici ma anche nella sfera privata, nel contesto delle religiosità domestica, nella gestualità connessa a *foci* culturali come statue, effigi e stele, nelle rappresentazioni iconografiche, o in modo ancora più generale nella strutturazione spaziale e cosmologica dei pantheon, che possono radicare divinità in luoghi specifici o secondo delle direttrici spaziali ampie, come cielo, terra, mondo sotterraneo.

È proprio questa intrinseca complessità di piani, che al di là dell'apparenza generica può articolarsi in modo originale e specifico in ogni preciso contesto culturale, che si tenterà di mettere in luce, sia

16 X. Dupré Raventos, S. Ribichini, S. Verger (eds.) *Saturnia Tellus, Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio-punico, iberico e celtico*, cit.

da un punto di vista più generale, sia nell'affrontare i casi di studio scelti.

La ricerca dovrà quindi procedere in direzioni collaborative, tenendo in particolare considerazione le prospettive attinenti alla ricerca antropologica e ad alcune aree della semiotica, che di recente si sono interrogate sui sistemi spaziali e relazionali con la riflessione sul movimento come primo processo di trasformazione dei luoghi e attribuzione dei loro significati, e che suggerisce la possibilità di proporre nuovi interrogativi e inediti percorsi di indagine concettuale sullo spazio.

Sarà necessario quindi ripercorrere preliminarmente, pur senza pretesa di esaustività, i principali studi e le più importanti correnti d'analisi che nel tempo, in modi diversi e appoggiandosi a nozioni e modelli differenti, hanno affrontato la questione relativa allo studio, alla lettura e all'interpretazione dello spazio rituale nell'antichità. La sfera relativa allo spazio e quella relativa al "sacro", o meglio alle manifestazioni religiose, costituiscono due ambiti inesauribili di interrogativi. La disamina non potrà dunque per ovvie ragioni ritenersi esaustiva, ma cercherà di presentare i nuclei fondanti per temi ma rispettando anche l'aspetto storico, consentendo, volendo servirsi di una metafora spaziale, un primo orientamento.

Uno sguardo agli studi

Lo studio dei cosiddetti 'spazi sacri' è una delle tematiche fondamentali con la quale si confrontano le diverse e complementari discipline che si occupano del Mediterraneo antico, definizione che comprende sia il mondo 'classico' sia le grandi civiltà orientali. Gli approcci adottati e gli obiettivi perseguiti sono però stati diversi, e alcune sostanziali differenze continuano a persistere anche negli studi più recenti.

Una precisazione è d'obbligo: per quanto le definizioni moderne di 'luogo di culto' e 'santuario' siano largamente diffuse esse non rendono conto della varietà della terminologia antica e soprattutto romana, che sfugge ai moderni tentativi di classificazione. Se i termini antichi talvolta possono mettere in luce delle qualità specifiche di tali luoghi, come vedremo, già nelle fonti antiche l'uso dei termini è spesso fluido¹⁷.

Un primo fondamentale approccio alla questione dello 'spazio sacro', inteso nel suo significato circoscritto al luogo di culto, rientra tradizionalmente nel dominio di competenza di discipline quali l'archeologia, la storia dell'arte e l'architettura, che già nel diciottesimo e diciannovesimo secolo si sono volte allo studio di templi e di grandi santuari, analizzati e apprezzati secondo termini architettonici ed estetici, o in quanto deposito di oggetti preziosi e votivi soprattutto statuari. In questa prospettiva veniva analizzata l'organizzazione dell'insieme dello spazio, a fini di

¹⁷ vd. *infra*, pp. 65-66; 109-110.

classificazione tipologica, o evolucionista, coinvolgendo anche i diversi edifici situati nell'area sacra¹⁸. Se le modalità specifiche di svolgimento dei rituali all'interno di questi spazi per molto tempo non hanno rappresentato l'oggetto principale di interesse degli archeologi, dall'altra parte i primi studi dedicati alle religioni di quelle civiltà che anche grazie al proprio patrimonio architettonico, seppur in rovina, avevano affascinato artisti e pensatori romantici e neoclassici, prendevano in considerazione solo in minima parte i documenti materiali, fondandosi piuttosto sulle informazioni ottenute dai testi letterari e dalle iscrizioni: i risultati dell'archeologia non erano quindi finalizzati alla costruzione di un discorso sulle pratiche e sulle credenze religiose, ma piuttosto ad una sua più modesta illustrazione.

Con la seconda metà del Novecento, grazie ai nuovi corsi degli studi archeologici, più attenti ai contesti culturali e interessati in misura sempre maggiore dagli apporti decisivi di discipline quali l'antropologia, i templi, i santuari o più generalmente i luoghi di culto del Mediterraneo antico prima apprezzati per il loro valore storico ed estetico sono stati rifocalizzati quali elementi fondamentali nello studio dei sistemi religiosi politeisti, come quello greco, romano o vicino-orientale.

Il contributo dell'etnologia dei popoli non europei, dell'antropologia, e in particolar modo di Claude Lévi-Strauss, si è rivelato importante nello studio dei sistemi spaziali antichi, sul piano teorico come su quello delle pratiche concrete. La ricerca di polarità inerente al metodo strutturalista conduceva l'antropologia a spazializzare il mito, valorizzando l'idea di uno spazio culturalmente orientato e fortemente gerarchizzato nelle strutture sociali, all'interno di riti in cui il mito viene messo in scena, come nello scambio matrimoniale e nelle cerimonie d'iniziazione.

In risposta all'impulso dato dagli studi di Lévi-Strauss e in particolare dei *Mythologiques*¹⁹, che ebbero un impatto decisivo sulla ricerca soprattutto francese, anche gli studi sull'antichità si sono cautamente aperti ad una riflessione concettuale sulla rappresentazione e l'organizzazione dello spazio, mettendone in luce orientamenti e gerarchizzazione, nonché i principali concetti connessi all'organizzazione dello spazio e del territorio, come 'margine' e 'confine', e le polarità tra 'centro' e 'periferia', o tra 'città' e 'campagna'²⁰. Tali tratti sono venuti così ad incrociarsi con altre problematiche care agli studi sulla *civic religion* o *polis religion*²¹- quali la riflessione sulla

18 Cfr. A. Carandini, *Archeologia e cultura materiale: lavori senza gloria nell'antichità classica*, Bari 1975; R. Bianchi Bandinelli, *Introduzione all'archeologia classica come storia dell'arte antica*, Roma-Bari, 1976.

19 C. Lévi-Strauss, *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris 1964, *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Paris 1967, *Mythologiques III. L'origine des manières de table*, Paris 1968, *Mythologiques IV. L'homme nu*, Paris 1971.

20 Vanno qui citati in ambito francese gli studi di Jean-Pierre Vernant e di Marcel Detienne, ma anche M. Torelli, *Il santuario di Hera a Gravisca*, in «*La Parola del Passato*» 136, 1971, pp. 44-67.

21 Questa definizione è nata in ambito greco a partire dal contributo di Ch. Sourvinou-Inwood, *What is Polis Religion?*, in O. Murray, S. Price (eds.), *The Greek City: from Homer to Alexander*, Oxford-New York 1990, pp. 295-322. Per l'ambito romano cfr. M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, Cambridge 1998; J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, Paris 1985, Id., *La religion des Romains*, Paris 1998.

cittadinanza, sull'integrazione e l'esclusione dal corpo sociale, il pubblico e il privato, l'identità etnica. Inoltre la ricerca sul funzionamento del politeismo antico, che non procede per esclusione, ma per aggregazione, inglobando e reinterpretando vecchi e nuovi culti, ha contribuito ad evidenziare la plasticità del paesaggio religioso, e la necessità di una forte attenzione alla contestualizzazione, alla situazione sociale laddove nota, alla permeabilità, ma anche all'autonomia del sistema politico e di quello religioso²².

Benché la dislocazione dei santuari nel paesaggio greco abbia attirato l'attenzione già negli anni '60 del Novecento²³, è negli anni '80 che con alcune pubblicazioni importanti la questione ha assunto una rinnovata importanza, conducendo le ricerche e l'attenzione di storici e archeologi nell'alveo di una prospettiva nuova. In particolare il volume del 1984 *La Naissance de la cité grecque: cultes, espace, société VIIIe-VIIe siècles* di François de Polignac ha contribuito a mettere in luce i diversi aspetti relativi al "paesaggio sacro", con la distinzione, centrale nell'ambito della polis greca, tra santuari urbani, suburbani ed extraurbani e di confine, suggerendo una rivalutazione della relazione tra religione e politica²⁴; tale proposta ha avuto un peso particolare nel mutamento dell'approccio e del punto di vista, agendo in sinergia con le prospettive antropologiche come catalizzatore per altri studi, in cui risultano applicati in modo diffuso all'archeologia i modelli dell'analisi spaziale²⁵.

Numerosi sono gli esiti dei nuovi orientamenti della ricerca in questa direzione. Si può citare la prospettiva di studio aperta da Filippo Coarelli, che in ambito italico ha aperto la strada dello studio dei santuari in rapporto al paesaggio circostante²⁶. Tra gli studi considerati cardine in questo settore anche il volume *Placing the Gods*, curato da Robin Osborne e Susan E. Alcock, i cui contributi prendendo in considerazione un arco di tempo molto ampio, dal periodo minoico alla Grecia ellenistica e romana raccolgono infatti gli stimoli aperti da Polignac, esaminando criticamente la relazione tra i santuari e le unità politiche nel mondo greco. Il presupposto, esplicitato nell'introduzione al volume, che il 'paesaggio sacro' greco fosse caratterizzato da dinamicità piuttosto che dalla staticità, testimonia di uno sforzo di comprensione delle modalità spaziali di

22 Sulla "prospettiva civica" della religione e la critica di area anglosassone cfr. B. Liez, *Le modèle de la civic religion et ses critiques*, in «Mythos» 6, 2012, pp. 67-80.

23 Cfr. ad esempio V. Scully, *The Earth, the Temple and the Gods: Greek Sacred Architecture*, New Haven-London 1962.

24 F. de Polignac, *La Naissance de la cité grecque: cultes, espace, société VIIIe-VIIe siècles*, Paris 1984; cfr. Ch. Sourvinou Inwood *Early sanctuaries, eight century and ritual space* in N. Marinatos, R. Hägg (eds.), *Greek sanctuaries: new approaches*, London-New York 1993, pp. 1-17 (6-7).

25 Si fa riferimento ad esempio all'archeologia processuale o *New Archeology*, nata negli anni '60 con lo scopo di rinnovare l'attenzione ai modelli di insediamento e al rapporto con l'ambiente, facendo uso di nozioni quali *landscape of power*, o i parametri di gerarchizzazione di siti intorno a *central places*.

26 F. Coarelli, *I Santuari del Lazio in età repubblicana*, Roma 1987.

funzionamento all'interno delle specifiche realtà socio-politiche²⁷. Altri studi si sono soffermati piuttosto sulla complementarità delle strutture santuariali relative alle città e ai templi extra-urbani²⁸.

1.1 Paesaggio, territorio, spazio

Considerata la quantità e la diversa qualità degli studi dedicati allo spazio e al paesaggio nell'antichità si pone preliminarmente un problema terminologico, ovvero quello della definizione e della differenziazione dei termini 'spazio', 'territorio' e 'paesaggio'.

Ci troviamo infatti di fronte a concetti che vengono spesso usati in modo indifferenziato, mentre il significato loro attribuito varia notevolmente a seconda della scelta e dell'interpretazione del singolo studioso e dell'epoca in cui si inserisce.

Il concetto di 'paesaggio' è probabilmente quello evocato con maggiore frequenza nell'ambito degli studi classici, quale fulcro di interesse della ricerca sullo spazio, soprattutto nella sua accezione religiosa. Non sempre tuttavia è possibile beneficiare di un impianto teorico solido che rifletta sulla complessità del termine, che interroghi quali siano gli elementi identificativi che lo compongono e caratterizzano, e che ne identifichi gli strumenti concettuali²⁹.

Si tratta di un passo necessario, in quanto la varietà di temi tratti dallo studio del paesaggio è enorme, dalla ricerca più tradizionale dedicata al paesaggio fisico nel suo ordine spaziale - cioè la storia materiale e la geografia - alla ricerca completamente focalizzata sul significato che si attribuisce all'ambiente, corrente di studi che è aumentata progressivamente nell'ambito delle scienze umane, a partire dai primi contributi di H. Lefebvre negli anni '60 e soprattutto '70³⁰. La storia epistemologica della nozione di "paesaggio" indica le tappe di una ricca letteratura che spazia dagli studi più tradizionalmente dedicati al paesaggio fisico (come la storia materiale e la geografia) alla ricerca focalizzata quasi esclusivamente sul significato che viene attribuito all'ambiente.

L'osservazione dei paesaggi è stata il cuore della ricerca legata alla disciplina geografica quale "scienza del paesaggio", volendo comprendere con quest'ultimo termine ciò che si offre alla vista di chi lo guarda e lo studia, nei suoi tratti umani e antropizzati³¹. L'apertura ad altre discipline è stata avviata dalla crescente consapevolezza che la semplice osservazione del paesaggio non è sufficiente

27 S. E. Alcock, R. Osborne (eds.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1996.

28 Ad ex. A. Zifferero, *The Geography of Ritual Landscape in Complex Societies*, in P. Attema (ed.) *New Developments in Italian Landscape Archaeology: Theory and Mythology of Field Survey, Land Evaluation and Landscape perception. Pottery Production and Distribution*, Oxford 2000, pp. 256-265; C. Morgan, *Early Greek States beyond the polis*, London-New York 2003.

29 Il riferimento è a E. Olshausen, V. Sauer (eds.), *Die Landschaft und die Religion: 9. Internationales Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 2005* («Geographica Historica» 26), Stuttgart 2009; si veda la recensione di C. Bonnet, <http://bmcr.brynmawr.edu/2010/2010-11-39.html>

30 Ad es. H. Lefebvre, *La vallée de Campan - Étude de sociologie rurale*, 1963, Id. *Le droit à la ville I e II* 1968-1972.

31 È Max Sorre, allievo di Vidal de la Blache a usare questa definizione di geografia.

a comprendere i sistemi spaziali e il loro funzionamento. La trasparenza dei paesaggi è illusoria in quanto essi non possono essere compresi senza mediazione. In tutte le culture il paesaggio è modellato da ideali e valori che sono propri e specifici delle società che lo abitano, e che possono essere avvicinati e compresi soltanto servendosi di un approccio multidisciplinare³².

Il riconoscimento di queste specificità ha permesso dunque che dopo alcuni decenni di abbandono la nozione di paesaggio fosse recuperata dalla disciplina storica, che già nei lavori di Marc Bloch aveva mostrato l'utilità e l'interesse del convergere di prospettive antropologiche e sociologiche. In questo modo il paesaggio, declinato in 'politico', 'religioso' etc., si presenta come dispositivo di semantizzazione e di manipolazione retorica, una forma di 'testo', letto e appreso dagli abitanti, che si presta quindi a operazioni di valorizzazione e a rivendicazioni ideologiche e politiche³³.

Le pubblicazioni più recenti si sono interessate al significato del paesaggio inteso come modo in cui gli abitanti leggono il loro ambiente, come traccia della loro storia, cultura e 'religione'. In particolare la dislocazione di santuari nel territorio è stata individuata come luogo di ancoraggio per l'intero ordine simbolico di un paesaggio, nel tentativo di apprezzare la visione emica degli autoctoni. L'interesse nei confronti del significato del paesaggio - in riferimento alle modalità con cui si produce uno scambio attivo tra l'ambiente e i suoi abitanti, che in esso leggono le tracce della propria storia- ha prodotto una rinnovata attenzione nei confronti dei luoghi salienti dal punto di vista religioso, siano essi luoghi propriamente riservati al culto o salienti dal punto di vista della storia religiosa. Tale "topografia religiosa" viene dunque individuata come luogo di espressione e di radicamento dell'intero ordine simbolico di un paesaggio.

Paragonato da H. Cancik a un testo prodotto da regole di combinazione³⁴, il concetto di "paesaggio sacro" continua ad essere utilizzato per parlare di diversi aspetti della religione civica, con attenzione all'aspetto della materialità e al rapporto con il territorio.

Ad un'idea di *paysage religieux*, che comprende problemi di topografia religiosa o di geografia culturale, rimandando nel contesto di un territorio o meglio di una realtà civica, ad una connessione tra luoghi di culto e il loro posizionamento nella trama urbana, fanno riferimento John Scheid e

32 Sul versante filosofico si veda ad esempio G. Simmel, *Saggi sul paesaggio*, Roma 2006 (con ripubblicazione di *Filosofia del paesaggio*, del 1911, a cura di P. D'Angelo, *Filosofia del paesaggio*, Macerata 2010); T. Lemaire, *Archaeology between the Invention and the Destruction of the Landscape*, in «Archaeological Dialogues» 4, 1997, pp. 5-38; di approccio storico è il testo di S. Schama, *Landscape and memory*, London 1995; tra geografia e antropologia si ricordano D. Cosgrove, *Social formation and symbolic landscape*, London 1984, E. Hirsch, *Introduction. Between place and space*, in E. Hirsch, M. O'Hanlon (eds.) *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*, Oxford 1995, pp. 1-30; T. Ingold, *The temporality of the landscape*, in «World archaeology» 25, 1993, pp. 152-174 (156).

33 H. Cancik, C. Jacob, *Cultures du paysage en Grèce ancienne*, in L. Mondada, F. Panese, O. Soderstrom (eds.), *Paysage et crise de la lisibilité: de la beauté à l'ordre du monde. Actes du Colloque, Université de Lausanne (30 Septembre-2 Octobre 1991)*, Lausanne 1992, pp. 11-45.

34 H. Cancik, *Rome as a sacred landscape and the end of Republican religion in Rome*, in «Visible Religion» 4, 1985, pp. 250-265.

François de Polignac, nell'introduzione al volume del 2010 di *Revue des Histoire des religions*. I due studiosi definiscono i contorni di un nuovo approccio che riflettendo sui dati acquisiti dall'antropologia religiosa possa procedere ad una lettura anche simbolica dello spazio, che renda conto delle peculiarità di ciascun luogo di culto³⁵. Questa può articolarsi, come mostrano alcuni contributi del volume, nella dimensione materiale- localizzazione dei luoghi di culto nello spazio della città o nel suo territorio, nonché nella dimensione simbolica, di cui il paesaggio è portatore; le modalità in cui la configurazione paesaggistica dei luoghi di culto crea non solo una geografia cultuale che integra elementi monumentali e vegetali, ma anche relazioni semantiche complesse con le divinità che vi sono venerate, con le pratiche rituali che accolgono e con i racconti fondativi che ne giustificano l'istituzione in quanto in esso si inquadrano elementi di significato, che erano percepiti e che devono essere letti ed interpretati. A partire da questa prospettiva è possibile comprendere in primo luogo come culti e riti siano ancorati allo spazio e assumano significato in contesti spaziali specifici, oltre alle profonde connessioni tra paesaggio religioso, inteso sia nella sua materialità visibile sia metaforicamente, e sistema politico.

È su questa scia che in ambito accademico francese sono stati pubblicati diversi studi che si servono del concetto "paysage religieux" rimandando ad un approccio topografico e urbanistico, in relazione alla dimensione civica della religione, elaborazione ed evoluzione nelle colonie, privilegiando i santuari urbani e suburbani, riflettendo sulla dimensione della visibilità, pertinente alle strutture della religione pubblica, e della monumentalità, nelle scelte ostentatorie o nell'adozione di alcuni canoni estetici per trasmettere e veicolare scelte o quadri politici³⁶. In questa prospettiva è da leggere anche lo studio di Steck³⁷, nel suo intento di verificare la relazione spaziale e funzionale tra luoghi di culto ed altri elementi insediativi, per comprendere globalmente la loro funzione nella società, e di guardare ai modi in cui i santuari erano inseriti nella organizzazione sociale indispensabile per una interpretazione significativa³⁸.

Se la nozione di paesaggio è quella che gode di maggiore fortuna negli studi sullo spazio, in ambito principalmente umanistico, una corrente di studi di area principalmente anglosassone, si rivolge al termine di *territoriality* per indicare, secondo due diverse definizioni «a spatial strategy to affect

35 L'espressione è di J. Scheid, *Prima dei santuari cristiani*, cit., p. 64.

36 Per l'ambito coloniale a Roma si veda ad esempio il lavoro recentemente pubblicato di A. Bertrand, *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale*, Roma 2015. a riprendere il concetto di paesaggio religioso è da ultimo R. Golosetti, *Archéologie d'un paysage religieux, Sanctuaires at cultes du sud-est de la Gaule*, Venosa 2016.

37 T. Steck, *Cult places and cultural change in Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest*, Amsterdam 2009.

38 Rientrano in questo quadro il rapporto con le necropoli, le strade, gli insediamenti, essenziali a chiarire i significati culturali delle strutture. Nel contesto dell'Italia centrale di cui Steck si occupa tre sono i modelli generalmente evocati: *route of transhumance*, *frontier marker*, *part of a specific settlement organisation the pagus-vicus system*: la forma di insediamento tipica delle aree sannitiche; l'ambito territoriale del *pagus*, pertinente ad una comunità e dotato di strutture diffuse con funzioni differenziate, singole o variamente aggregate.

influence or control resources and people by controlling areas»³⁹ - o «the spatial organisation of persons and social groups through the demarcation of boundaries»⁴⁰.

Il punto focale degli studi sulla territorialità è la classificazione dell'ambiente in cui gli esseri umani strutturano le proprie comunità, distinguendo ad esempio territorio pubblico, privato, vietato o non-accessibile. Rispetto alla nozione di paesaggio i termini 'territorio' e 'territorialità' appaiono quindi più strettamente connessi alla questione dei limiti e dei confini. In questo modo l'accento viene posto sui rapporti di forza che vengono resi letteralmente evidenti attraverso la creazione di confini e marcature⁴¹. Secondo i suoi sostenitori il concetto di territorialità fornisce dunque una cornice che permette di connettere i vari dati in un insieme onnicomprensivo, un sistema interpretativo, strettamente legato alle scienze geografiche, che può essere evocato anche per lo studio degli aspetti spaziali della religione, considerando come questi non si producano solo all'interno di spazi appositamente adibiti al culto ma siano invece diffusi⁴².

Se può apparire riduttiva o forzata la posizione di una parte degli studi antropologici propensa ad affidare alla sfera del 'sacro' la facoltà di agire per legittimare un'organizzazione spaziale basata su criteri ecologici⁴³, è evidente che il problema del potere e dei rapporti di forza è una questione centrale nella relazione che connette l'ambito del 'sacro' all'ambiente. Nei sistemi religiosi infatti le regole di inclusione e di esclusione costituiscono dei tratti essenziali, ed il concetto di territorialità può aiutare a mettere in connessione fenomeni che sono stati e tuttora sono generalmente trattati in modo indipendente tra di loro.⁴⁴

L'accento sul territorio e la territorialità rinvia inoltre alla riflessione attuale sull'ambito del 'locale', nella modernità come nell'antichità. La constatazione di partenza è che il sapere mitico e rituale si ripartisce in rapporto a gruppi di popolazione, che sviluppano quindi una specifica 'competenza' riferita a determinati luoghi, con i quali tali gruppi hanno uno stretto legame; ciò può essere giustificato a partire dalla fragilità delle forme sociali localizzate, che necessitano di 'manutenzione' anche rituale, per essere confermate e tenute insieme⁴⁵. Sebbene il concetto di "territorio" si trovi raramente evocato in relazione al mondo antico, con l'eccezione del territorio compreso come entità

39 R. Sack, *Human Territoriality: its Theory and History*, Cambridge 1986.

40 J.A. Agnew, *Territoriality*, in Johnston, *Dictionary of human Geography*, Oxford 1994, p. 620.

41 Sulla questione dei confini delle aree sacre nella Grecia antica Naerebout propone un approccio teorico con concettualizzazione delle nozioni di territorialità e spazio sacro, offrendo una breve storiografia della questione, vd. F. Naerebout, *Territorialität und Griechische Religion*, in *Die Landschaft und die Religion*, cit., pp. 181-213.

42 Sul concetto di territorialità in relazione alla sfera religiosa greca cfr. F. Naerenout, *Territorialität und Griechische Religion*, cit.

43 R. Rappaport, *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond 1979.

44 P. A. Butz, *The double publication of a sacred prohibition on Delos ID 68, A e B*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique» 118, 1994, pp.69-98 e Id., *Prohibitory inscriptions xenoi and the influence of the early Greek polis* in R. Hägg (ed.), *The role of religion in the early greek polis: proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Swedish Institute (Athens, 16-18 October 1992)*, Stockholm 1996, pp. 75-95.

45 A. Appadurai, *Production of locality*, in R. Fardon (ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London-New York 1995, pp. 205-225.

politica, emerge nelle fonti stesse una ripartizione del sapere mitico e religioso su base territoriale e quindi in relazione a contesti territoriali precisi, o a gruppi sociali legati a specifici luoghi. Lo dimostrano ad esempio le corrispondenze tra rappresentazioni mitiche, comunità e territorio che emergono ad esempio nel *Catalogo delle donne* esiodeo, o ancora meglio le specificità locali, sia mitiche e rituali, riportate da Pausania nella sua *Periegesi*. L'ordine narrativo di Pausania ricalca un cammino realmente intrapreso dal Periegeta che cita rievocandoli secondo il loro ordine i luoghi salienti e monumenti incontrati, fruttando una narrazione mitologica e insieme rituale⁴⁶.

Dal punto di vista archeologico gli studi sulla territorialità in relazione alla sfera religiosa beneficiano dell'indagine *in situ* dei confini fisici più importanti e ben documentati, quali muri, pietre di confine, stele o erme, che possono marcare l'ingresso di alcuni santuari. Il panorama documentale dimostra che il sistema connesso alla limitazione e alla regolazione dell'accesso e del movimento nello spazio rituale - luoghi religiosi, santuari, monumenti isolati, boschi sacri -per quanto mai studiato sistematicamente doveva avere un'importanza e una funzione fondamentale nel mondo antico, nel complesso interagire di istanze rituali e politiche. Fanno parte di questo dispositivo di limitazione e controllo, a livello spaziale e territoriale, le norme poste in modo immediatamente visibile in luoghi cruciali di accesso al santuario o alle città, esplicitando le norme atte a regolare o proibire l'accesso in relazione determinate categorie, costituiscono infatti un ottimo esempio della corrispondenza stretta tra esistenza di limiti e confini e loro valorizzazione attraverso una gerarchia di codici diversi, dominata da quello visuale.

1.2 Concezione naturalistica e fenomenologia del paesaggio

Il tema della intrinseca 'sacralità' di alcuni luoghi o configurazioni paesaggistiche, resi singolari o suggestivi da elementi naturali quali fonti, risorgive, vegetazione lussureggiante, ha avuto una fortuna particolare presso gli storici dell'antichità, soprattutto all'inizio del Novecento⁴⁷, a partire dalla constatazione che il "paesaggio sacro" relativo a una città o a un territorio comprendesse anche quei luoghi naturali, sprovvisti di strutture architettoniche, presenti in modo diffuso nel territorio. Anche in questo caso si rileva come sovente le questioni relative alla dimensione spaziale dell'esperienza religiosa siano state e siano tuttora affrontate a partire da un presupposto iniziale, ovvero che il sentimento religioso di ogni società o di una cultura si ancori e dimori in

46 In Paus. 8.34. 1-3 si ripercorre in questo senso il mito di Oreste; sul rapporto menmonico tra rito e territorio in Pausania cfr. Ph. Giannisi, *Récits des voies: chant et cheminement en Grèce archaïque*, Grenoble 2006, p. 146; su svolgimento narrativo e costruzione dello spazio cfr anche C. Calame, *Le récit en Grèce ancienne: énonciations et représentations de poètes*, Paris 1986, pp. 164-165. Per l'edizione si rimanda a Pausania, *Guida della Grecia*, a cura di L. Beschi, G. Maddoli, M. Moggi, D. Musti, M. Nafissi, M. Osanna, V. Saladino, M. Torelli, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 1982-2010.

47 vd. J. Scheid, *Le culte des eaux et des sources dans le monde romain*, in «Annuaire du Collège de France» 108, 2008, pp. 622-637 (622).

configurazioni topografiche privilegiate, in cui ad essere enfatizzati sono spesso l'altitudine (alture, cime di monti), ma anche elementi diversi quali grotte, fonti, e più generalmente scorci suggestivi del paesaggio.

Se è vero che alcune forme topografiche salienti possono essere inserite in un dispositivo simbolico che connette mondo terreno, mitologia e sfera cosmologica⁴⁸, questa prospettiva tesa a valorizzare a priori alcuni elementi topografici, indipendentemente dal contesto storico e culturale o con un'attenzione insufficiente ad esso, si rivela come eredità dell'influenza del romanticismo tedesco nella filologia classica⁴⁹. Essa rappresenta inoltre l'esito di una concezione naturalistica che appare pericolosamente vicina alle posizioni fenomenologiche, o che invece si blocca in spiegazioni tautologiche, avanzate tra gli altri da M.P. Nilsson e L. Gernet, per cui si fonda un edificio sacro in un luogo considerato sacro⁵⁰.

È vero che le fonti greche e romane fanno emergere una moltitudine di esempi riconducibili all'idea di 'luogo sacro naturale' - basti pensare all'*alsos* greco, normalmente tradotto come “bosco sacro” (ma talvolta il termine è utilizzato nelle fonti anche per la generica designazione di un luogo di culto⁵¹) o al *lucus* latino, concepiti come proprietà o sede di una o più divinità; questi luoghi, situati in modo diffuso nello spazio umano, nella città come sul territorio, manifestavano per gli antichi la loro natura divina grazie ad alcune caratteristiche peculiari. Tra queste l'imponenza, che può indurre in chi vi si trovi un senso di inferiorità o di smarrimento, o invece l'estrema piacevolezza, tipica del *locus amoenus*, derivata dalla bellezza paesaggistica, o dalla rigogliosità della vegetazione. L'aspetto eccezionale di alcuni luoghi naturali poteva essere concepito come esito dell'intervento di un *numen*, e suscitare un sentimento di attenzione, rispetto, o timore reverenziale, senza che questo giungesse però a forme equiparabili a quelle dello slancio mistico cui sovente allude la fenomenologia religiosa⁵².

48 Cfr. I. E..M. Edlund, *The gods and the place. Locations and functions of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B. C.)*, Stockholm 1987.

49 J. Scheid, *Lucus nemus*, cit.; Id., *Aux sources d'un colloque*, in O. de Cazanove, J. Scheid (eds.), *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave -Glotz, l'Ecole française de Rome, et le Centre Jean Bérard (Napoli 30 novembre 2001)*, Napoli 2003, pp. 1-6.

50 M. P. Nilsson, *Greek Piety*, New York 1969, p. 9; L. Gernet, A. Boulanger, *Le génie grec dans la religion*, Paris 1969, p. 164.

51 K. Sporn, *Espace naturel et paysage religieux: les grottes dans le monde grec*, in J. Scheid, F. de Polignac (eds.) *Qu'est ce-qu'un paysage religieux*, «Revue de l'Histoire des Religions» 227, n. 4, 2010, pp. 553-571 (554), vd. ThesCRA IV 2005, s.v. *Alsos* (Ulrich Sinn). Strab. 9.2.33 (sui poeti abbelliscono la realtà chiamando *alsos* ogni santuario, anche privo di vegetazione) cfr. nello stesso volume anche *temenos*.

52 Nella quarto libro delle *Epistole* Seneca dichiara infatti che *sacer* è anche il carattere di alcuni luoghi, benché questi non siano consacrati dall'uomo, ma dalla propria imponenza, cfr. Sen. Ep ad Luc. 4.41: *Si tibi occurrerit vetustis arboribus et solitam altitudinem egressis frequens lucus et conspectum caeli <densitate> ramorum aliorum alios protegentium summovens, illa proceritas silvae et secretum loci et admiratio umbrae in aperto tam densae atque continuae fidem tibi numinis faciet. Si quis specus saxi penitus exesis montem suspenderit, non manu factus, sed naturalibus causis in tantam laxitatem excavatus, animum tuum quadam religionis suspicione percutiet. Magnorum fluminum capita veneramus; subita ex abdito vasti amnis eruptio aras habet; coluntur aquarum calentium fontes, et*

Tuttavia il valore religioso della realtà dei boschi sacri non può però essere rintracciato in modo univoco o globale. Come è stato affermato a proposito dei *luci* romani, le descrizioni che ci sono giunte da parte degli antichi, antiquari, grammatici, filosofi o poeti, appartengono all'ordine dell'interpretazione, governato da una logica differente da quella propriamente culturale; dal punto di vista dei *realia* spesso si tratta di realtà “mute”, il cui carattere poteva essere definito solo da consuetudini o regole liturgiche che ci sfuggono quasi completamente⁵³.

Ad alcune istanze delle interpretazioni 'naturalistiche' del paesaggio culturale si intrecciano quelle di un approccio per molti aspetti diverso, legato alla lettura fenomenologica del paesaggio. Questo è ascrivibile ad esempio ad alcuni studi di Chris Tilley, tra cui *Phenomenology of the Landscape*. La prospettiva fenomenologica applicata allo studio del paesaggio, cogliendo alcune istanze della fenomenologia delle percezioni e dell'antropologia⁵⁴, ha l'ambizione di guardare al modo in cui le persone fanno esperienza e comprendono il mondo, coinvolgendo la comprensione e la descrizione delle cose nella modalità in cui sono esperite dal soggetto.

Tale orientamento, che si proclama fenomenologico, prende come riferimento non tanto la fenomenologia religiosa quanto la fenomenologia filosofica, corrente che prende avvio dall'opera di Husserl e viene sviluppata successivamente da Merleau-Ponty, con la sua *Phénoménologie de la perception*, in cui primaria rilevanza è data all'esperienza sensoriale intuitiva e della percezione quale dimensione attiva di apertura al mondo fenomenico. Lo sviluppo dei lavori di Merleau-Ponty riconosce sia una dimensione corporea della coscienza sia una sorta di intenzionalità del corpo, in netto contrasto con la prospettiva dualistica cartesiana, che si riverbera nella corrente fenomenologica del paesaggio nell'aspirazione o propensione a considerare l'ambiente sotto l'angolo di una risposta percettiva ma soprattutto *emotiva* nei confronti dei luoghi.

Nonostante l'attenzione alla “coscienza percettiva” che ha origine dalla presenza e dalla consapevolezza corporea (sulla quale si tornerà più avanti) non appare completamente aggirato il pericolo di connettere poi il paesaggio religioso ad un sistema fisico globale, o ancor più cosmico; o la tentazione di sottolineare i rischi di una visione del paesaggio “culturalista” (*sic*) che pur offrendo il vantaggio di rappresentare un modo di concepire lo spazio molto specifico dal punto di vista simbolico, che offre un potenziale di comprensione molto alto, tende a concepire l'umanità in una serie di mondi culturali separati, strutturate come configurazioni di rappresentazioni condivise, lontane dalla 'natura' o dal mondo fisico⁵⁵.

stagna quaedam vel opacitas vel immensa altitudo sacra vit.

53 J. Scheid, *Le culte des eaux*, cit. p. 628.

54 L'antropologo Tim Ingold dà infatti del paesaggio questa definizione: “landscape is the world as it is known to those to dwell therein, who inhabit its places and journey along the paths connecting them” T. Ingold, *The Temporality of the Landscape*, in «World Archaeology» 25, n. 2, 1993, pp. 152-174 (156).

55 T. Insoll, *Archaeology, Ritual, Religion*, London 2004.

Questo approccio si configura dunque come una sorta di filosofia dello spazio umano che esalta un'esperienza ancestrale (*pre-capitalistic, non-western*) che viene opposta alla visione occidentale e moderna, un modo di proiettare però preoccupazioni moderne forgiando per il passato una percezione olistica dello spazio, artificiale e a tratti dogmatica⁵⁶. È questa una prospettiva da cui non sembra impermeabile un recente lavoro di P. Brulé che si propone di ricostruire quella che in epilogo al testo chiama una *archéologie des sensations*⁵⁷, basata sull'*enchainement du physique au divin*; basandosi in questo caso sulle fonti letterarie a disposizione, assenti per periodi preistorici come quelli indagati da Tilley, Brulé sottolinea l'importanza dell'esperienza sensoriale che si catalizza intorno a una dimensione di bellezza e di armonia, in un ambiente che si costruisce intimamente intorno a “vertus topologiques, pédologiques et botaniques remarquables”⁵⁸.

L'organizzazione spaziale come operatore culturale

Analogamente a quanto si è visto in relazione al termine paesaggio, anche quello di spazio è diventato di recente un termine piuttosto popolare nella ricerca archeologica. Talvolta sembra essere usato come un sinonimo di luogo (“a modish alternative to place”⁵⁹), nel contesto di studi volti alla semplice restituzione, talvolta all'interpretazione di determinati contesti di scavo.

In questo senso la definizione di spazio viene ridotta, nel più fortunato dei casi consapevolmente, ad un micro-livello, che si riferisce cioè a un complesso specifico, una stanza o più genericamente un luogo circoscritto⁶⁰, altre volte viene utilizzato in sensi e prospettive differenti, ampliando l'orizzonte dallo spazio aperto bidimensionale a quello invece tridimensionale⁶¹.

È infatti in quest'accezione, attraverso i diversi dispositivi messi in opera per creare differenziazioni ed articolazioni, che lo spazio può essere indagato, in prospettiva rituale, un senso complessivo, talvolta articolato in molteplici significati, sia sul piano sincronico sia su quello diacronico.

Nell'ambito dei sistemi religiosi e rituali dell'antichità classica e del Mediterraneo antico alla categoria astratta e moderna di spazio, che pur produce uno scarto rispetto alle categorie spaziali antiche, si può porre al contempo come concetto operativo e oggetto di studio.

56 Per una discussione sulle proposte teoriche della *Phenomenology of Landscape* di Tilley e una critica a questo approccio si veda J. Bintliff, *The Implications of a Phenomenology of Landscape in Die Landschaft und die Religion*, cit., pp. 27-32. Chr. Tilley ad esempio ha tentato di confrontare, secondo quella che chiama *comparative perspective*, due complessi architettonici molto lontani geograficamente, Tarzien a Malta e Newgrange in Irlanda, dove nonostante la presenza in entrambi i casi di principi generali che strutturano l'architettura (tra cui l'importanza simbolica conferita alle soglie) i due siti sono interpretati come strutturalmente opposti (*Architectural order and the ordering of imagery in Malta and Ireland; a comparative perspective*). L'apparente precisione dei parametri presi in considerazione da Tilley mette in luce però una decisa arbitrarietà di interpretazione.

57 P. Brulé, *Comment percevoir le sanctuaire grec? Une analyse sensorielle du paysage sacré*, Paris 2012, p. 225.

58 *Ibid.* p. 222.

59 R. Jenkyns, *God, Space and City in the Roman Imagination*, Oxford 2013, vi.

60 H. Vanhaverbeke, J. Poblome, F. Vermeulen, M. Waelkens, R. Brulet (eds.), *Thinking about Space. The Potential of Surface Survey and Contextual Archaeology in the Definition of Space in Roman Times*, Chicago 2008.

61 Ad. ex. M. Paschalis, St. Frangoulidis (eds.) *Space in the Ancient Novel*, Groningen 2002.

Ricordiamo che la nozione di spazio nella sua accezione moderna, che per la sua ampiezza prevede normalmente un'ulteriore aggettivazione - ad esempio 'astratto', 'concreto', 'vissuto', 'simbolico', etc. - trova difficilmente corrispondenti in greco e in latino e produce di conseguenza uno scarto rispetto alle categorie antiche.

La scelta dunque di fare riferimento in questa ricerca a una categoria moderna - la quale non solo non è di immediata ed agevole definizione ma sconfinata in campi di ricerca tradizionalmente lontani dalle scienze storiche, quali la neurofisiologia - si motiva a partire dalla sua inclusività: a fronte della già accennata difficoltà di chiarimento in termini di categorizzazione, essa consente di prendere in considerazione i riferimenti spaziali nella loro globalità. Di converso, lo spettro delle possibilità di ricerca, nella categoria di spazio così definita, si amplia e diventa complesso. Infatti, per la sua natura, lo spazio non cancella altri tratti o risorse che svolgono un ruolo nel panorama sociale, politico, religioso; piuttosto esso tiene insieme, ingloba e mette in relazione tutti gli altri elementi⁶².

L'inevitabile pervasività della dimensione spaziale nella vita individuale e collettiva ne fa un dato imprescindibile, a partire dal quale qualsiasi esperienza umana prende forma, struttura e significato. Nondimeno la varietà e specificità di questa organizzazione nelle diverse esperienze culturali, intese sul piano geografico e cronologico ampio, costituisce una preziosa e inesauribile fonte di ricerca, a partire dalla definizione di tratti comparabili.

L'articolazione e il rapporto privilegiato tra spazio e sfera religiosa non si può comprendere se non nel riconoscimento della coesistenza di una pluralità di piani e di dimensioni, che afferiscono a una più globale complessità dell'esperienza religiosa, che articola dimensione concreta e simbolica. La particolarità delle pratiche religiose dello spazio è che queste non si dipanano solo in una dimensione spaziale concreta, territoriale, ma anche in una dimensione spaziale altra, immaginata, che con questa si interseca.

Tali osservazioni giustificano in questa ricerca il ricorso al concetto di spazio, che viene evocato per riflettere su una molteplicità di pratiche e ed elaborazioni concettuali interdipendenti, che solo parzialmente possono essere rubricate nella categoria delle credenze.

Il modo corretto di procedere nel porre correttamente le domande alle fonti - che costituisce un punto di partenza fondamentale per lo strutturarsi di qualsiasi studio, indipendentemente dai risultati e dalle conclusioni che si potranno trarre - non può fondarsi su determinazioni date a priori, che definiscano delle coordinate universali in base alle quali comprendere e ricondurre ad un unico modello la varietà delle esperienze.

62 Cfr. H. Lefebvre, *The production of space*, Oxford 1991pp. 410-411. cfr. anche K. Knott, *The location of Religion. A spatial analysis*, London 2005, p. 22, n. 53.

È necessario tuttavia riconoscere l'operatività di alcuni elementi teorici di analisi che consentono le aperture concettuali necessarie a superare il livello pur fondamentale della raccolta dei dati e della descrizione. Per questo motivo che si ritiene necessaria una puntualizzazione che riguarda lo spazio architettonico, che costituisce un tratto sovente ineludibile nel contesto degli spazi rituali, e la cui sua interpretazione può beneficiare di una linea teorica che faccia convergere, insieme alle istanze dell'archeologia, alcune istanze della semiotica dello spazio.

1.1 La comprensione dello Spazio architettonico

Per chi si occupa dell'orizzonte spaziale del mondo antico, nell'accezione dello spazio diffuso come il territorio di una città, sia nel contesto specifico di un luogo di culto, la difficoltà maggiore è infatti quella di penetrare, attraverso le stratificazioni createsi nel corso del tempo, che rendono i luoghi dei veri e propri palinsesti⁶³, il complesso di dati afferenti ad una determinata epoca, e i loro relativi significati.

Tra gli strumenti epistemologici cui si ricorre più frequentemente negli studi dedicati all'architettura, sia essa sacra o profana, del mondo antico, il sistema delle classificazioni, o teoria dei modelli, si impone come approccio principe⁶⁴. Il vantaggio derivato dalla costruzione di dettagliate tassonomie e classificazioni, fondate su identità e differenza di elementi costitutivi, rappresenta un mezzo descrittivo di indubbia utilità; esso tuttavia lascia sovente da parte l'aspetto semiotico, che assimilando ogni fenomeno culturale a un linguaggio, rifletta sui significati.

Usati con cautela alcuni strumenti della semiotica spaziale possono aiutare a mettere in luce degli aspetti più difficilmente riconoscibili con il solo ausilio della documentazione archeologica, in quanto declinano la staticità del dispositivo architettonico in uno sviluppo narrativo, in cui l'architettura acquista un senso derivato dalle azioni che vi si compiono.

Questo approccio, detto anche sistemico, volto cioè considerare ogni fenomeno della cultura quale comunicazione e dunque sistema di segni, vede nel concetto di struttura

un modello teorico adatto all'identificazione dei caratteri invarianti in sistemi differenti, per sondare e spiegare la dialettica ineliminabile tra l'unicità di un edificio o complesso monumentale (...) e un quadro di riferimento "generalizzante" (...) che scaturisca dal confronto diretto tra le opere reali (...)⁶⁵

63 M. De Certeau, *L'invention du quotidien. Tome 1: Arts de faire*, Paris 1990, p. 162.

64 Ad esempio P. Gros, *L'architettura romana. Dagli inizi del III secolo a. C. alla fine dell'alto impero*, Milano 2001.

65 A. D'Alessio, *Spazio, funzioni e paesaggio nei santuari a terrazze italici di età tardo-repubblicana. Note per un approccio sistemico al linguaggio di una grande architettura*, in E. La Rocca, A. D'Alessio (eds.), *Tradizione e Innovazione. L'elaborazione del Linguaggio ellenistico nell'architettura romana e italica di età tardo-repubblicana*, Roma 2011, pp. 51-86 (53). L'A. assimila il concetto di struttura a quello di forma elaborato dalla *Gestaltheorie*.

Obbiettivo di un'analisi così concepita sarebbe insomma quello di isolare, definire e rendere comunicabile una pletera di rapporti tra elementi planimetrici e volumetrici, tra unità spaziali e funzionali, strutturali e compositive ecc., al fine di ricavarne un palinsesto di relazioni per quanto possibile stabili e codificate tra forma, funzione e costruzione.

Per la semiotica dello spazio, sviluppatasi a partire dagli anni '70 a partire da studi teorici come quelli di Greimas, Hjelmslev, Eco⁶⁶, i dispositivi architettonici sono interpretabili come segni, costituiti da significanti, ovvero aspetti materiali: fondazioni, muri, colonne, sottoposti a codici architettonici sintattici - e significati, ovvero: concetti, rappresentazioni e immagini mentali. Questi a loro volta possono essere 'denotati' (denotando ad esempio, la struttura templare in quanto tale) e 'connotati' (connotando altri significati tra cui il prestigio politico, la ricchezza, le intenzioni dei dedicanti etc)⁶⁷.

L'architettura funziona dunque come un operatore materiale: uno spazio costruito, necessariamente circoscritto, a cui l'accesso può essere limitato e regolato, è valorizzato in relazione allo spazio che lo circoscrive⁶⁸. In questa prospettiva il senso non viene cercato negli oggetti stessi (per esempio, in una relazione diretta tra l'oggetto e il senso), ma nelle operazioni che inseriscono gli oggetti, mobili e immobili, in una dinamica gerarchicamente superiore.

È l'insieme di questi tratti, la loro interazione, ad essere significante, in virtù di caratteri sia statici sia dinamici, che possono essere ricercati con l'aiuto di principi di movimento e orientamento spaziale - quali la verticalità, l'assialità (ovvero l'organizzazione dello spazio che subordinando la composizione a un asse, reale o concettuale, determina una direzionalità) la frontalità, la simmetria - e osservando i parametri attivi all'interno dello spazio considerato quali l'accessibilità, l'orientamento dell'edificio rispetto a determinate direzioni, terrestri o celesti, la dimensione verticale che organizza l'alto - spesso associato ad una maggiore prossimità al mondo divino- e il basso - associato al mondo terreno⁶⁹.

Se per un semiologo "lo spazio architettonico ha una logica propria che non si riduce a quella della funzione o della pratica sociale", attingere alla ricerca semiotica in una ricerca storico-archeologica, significherà auspicabilmente mediare tra piani diversi, alla ricerca di elementi utili ad attribuire allo spazio un significato, sempre culturalmente determinato.

66 Cfr. L.T. Hjelmslev, *Prolegomena to a Theory of Language*, Baltimore 1961; U. Eco, *La struttura assente*, 1968.

67 Cfr. A. D'Alessio, *Spazio, funzioni e paesaggio nei santuari a terrazze italici di età tardo-repubblicana. Note per un approccio sistemico al linguaggio di una grande architettura*, in A. D'Alessio, E. La Rocca, (ed.), *Tradizione e innovazione. L'elaborazione del linguaggio ellenistico nell'architettura romana e italica di età tardo-repubblicana*, pp. 51-85 (54).

68 Cfr. M.P. Arredi, *Analitica dell'immaginazione per l'architettura*, Venezia 2006; M. Hammad, *La sémiotisation de l'espace. Esquisse d'une manière de faire*, in «Actes Sémiotiques» 116, 2013, pp. 1-64.

69 Importante in questo senso lo studio di M. Hammad sul santuario di Bel a Palmyra: M. Hammad, *Le sanctuaire de Bel à Tadmor-Palmyre. Documents de travail, Centro Internazionale di semiotica e linguistica*, Urbino 1998.

Ai fini di una ricerca saldamente ancorata al contesto storico non si potrà pensare ai modelli semiotici in quanto modelli come a-cronici, realizzabili in ogni tempo e luogo e indipendenti dalla loro realizzazione; il significante spaziale andrà ricercato e declinato in un contesto preciso, i cui contorni storici e geografici devono essere costantemente tenuti presenti.

Un tratto fondante nel contesto di un'architettura templare e di un luogo di culto è la funzione dell'accesso fisico, che viene reso 'condizionale' dal dispositivo architettonico. Questo può determinare una partizione del gruppo sociale, stabilendovi delle parti o gruppi di attori caratterizzati dalla possibilità di accedere a diversi settori dei luoghi definiti dall'architettura. È l'architettura stessa infatti a creare una scala di valorizzazione degli spazi, circoscritti dalla moltiplicazione dei controlli di accesso, che non può essere semanticamente determinata a priori; allo stesso modo le persone ammesse nello spazio circoscritto sono 'valorizzate' rispetto a coloro che non vi sono ammessi.

Lo spazio si costituisce anche come strumento privilegiato e oggetto di azione del potere, non solo quello politico o civile, ma anche quello religioso, in cui organismi e gruppi religiosi locali contribuiscono infatti alla definizione spaziale dell'esistenza collettiva⁷⁰.

Nel processo di imposizione nella sfera pubblica infatti ogni sistema ideologico, e dunque ogni sistema religioso, mette in atto strategie di controllo delle coordinate fondamentali di spazio e tempo, attraverso segni esteriori che appaiano chiaramente visibili e comprensibili.

In questo senso l'architettura è elemento di sostegno che assicura una certa distribuzione delle persone nello spazio, una canalizzazione della loro circolazione, una codificazione dei rapporti che intrattengono tra loro, che Michel Foucault ha lucidamente analizzato riflettendo sui principi ordinanti dell'organizzazione sociale moderna⁷¹. È in questo senso che la comunicazione prodotta dallo spazio si riverbera su coloro che lo frequentano, influenzando sulle soggettività che sono coinvolte, operando cioè una trasformazione sui soggetti⁷².

Adottare alcuni elementi di una prospettiva semiotica, tracciata su assi semantici che necessariamente ma provvisoriamente coinvolgono categorie binarie (umano/divino, profano/sacro, impuro/puro o terrestre/celeste) può dunque fare luce sul rapporto tra la configurazione spaziale

70 Cfr. Vd. A. Dierkens, A. Morelli (eds.), *Topographie du sacré. L'emprise religieuse sur l'espace*, Bruxelles 2008: il volume raccoglie contributi relativi ad epoche differenti intorno al problema dell'articolazione e del ruolo dello spazio religioso.

71 Focalizzandosi in modo particolare sul meccanismo panoptico che dà potere dell'osservazione e all'applicazione delle discipline scientifiche nell'intervento sociale Foucault promuove lo spazio a espressione di pratiche disciplinari, che devono molto all'ordine religioso, trasponendole in un altro ordine di finalità "la discipline est avant tout une analyse de l'espace: c'est l'individualisation par l'espace, le placements des corps dans un espace individualisé qui permet la classification et les combinaisons", cfr. M. Foucault, *Dits et écrits*, II, 516.

72 G. Marrone, *L'efficacia simbolica dello spazio: azioni e passioni*, in P. Bertetti, G. Manetti (eds.) *Forme della testualità: teoria, modelli, storia e prospettiva. Atti del XXVIII Congresso annuale dell'Associazione italiana di studi semiotici (Castiglioncello, 6- 8 ottobre 2000)*, Torino 2001, p. 3.

valorizzante e - non tanto il 'sentimento religioso' cui si riferisce M. Hammad⁷³ - quanto con il significato culturale e rituale. Non è inoltre possibile ignorare il piano che colga le relazioni di significato che le strutture architettoniche instaurano con il paesaggio circostante, nei suoi aspetti fisici e in quelli ideologici o simbolici, finanche emozionali.

Le svariate manifestazioni culturali e rituali, attinenti alla sfera del 'sacro' sono strettamente correlate con "le funzionalità complesse e il mutare del carattere semantico e performativo degli spazi, al variare della loro costruzione e percezione⁷⁴". Nel caso in cui il dispositivo architettonico risulti privo di utilizzatori o di oggetti gli sviluppi possono essere molteplici. Questa è la sfida posta dall'analisi delle fonti archeologiche, e che può costituire indubbiamente un elemento di fragilità che va assunto qualora si tenti un'analisi semiotica di un edificio antico, in cui evidentemente la gamma di sensi potenziali non è ristretta, nell'assenza di certezza riguardo al significato possibile o soddisfacente.

La logica spaziale della prossimità che mette in relazione diversi elementi nello spazio, per quanto giustificata dalle osservazioni raccolte nelle pagine precedenti, non costituisce tuttavia per l'antichità un elemento di indagine sufficiente, i cui risultati devono sempre essere considerati ipotetici e provvisori. Una prova, nei casi più fortunati, ci viene fornita dalle stesse fonti antiche. La descrizione ad esempio che Pausania fa dell'Altis, il bosco sacro di Zeus a Olimpia, riferendosi ai diversi altari, segue infatti l'ordine liturgico del sacrificio secondo la pratica rituale locale, sebbene questo non coincida con una logica spaziale di prossimità; quest'ordine è differente rispetto a quello seguito, ad esempio, per enumerare altri oggetti presenti nel santuario di Zeus, come offerte votive o statue degli atleti vittoriosi⁷⁵. Questo passaggio proverebbe la non necessità di una relazione spaziale tra la logica architettonica di un edificio e quella rituale; ciò significa che focalizzandosi sul rituale in rapporto all'architettura non è possibile applicare in modo automatico quelle che a prima vista possono sembrare inferenze assolutamente logiche, che seguono l'ordine strutturale⁷⁶.

1.2 L'importanza di una prospettiva comparativa

Tra i molti interrogativi che si pongono a chi voglia approfondire le pratiche spaziali in relazione alla sfera religiosa di una o più esperienze culturali, una questione fondamentale si impone: come si può comprendere e spiegare l'esigenza di definire secondo modelli e pratiche spaziali diversificate

73 M. Hammad, *Le sanctuaire de Bel à Tadmor-Palmire*, in *Lire l'espace, comprendre l'architecture. Essays sémiotiques*, Paris 2006, p. 253.

74 A. D'Alessio, *Spazio, funzioni e paesaggio*, cit. p. 52.

75 Paus. 5.14.4 ; 5.14.10.

76 R. Étienne, *Autels and sacrifices*, in *Le sanctuaire grec*, cit., pp. 291-319, in part. p. 306 su Olimpia: " on ne peut pas douter(...) que l'espace sacré tel qu'il était vécu dans le rite n'obéissait en rien à l'esprit de géométrie et n'était même pas strictement circonscrit par des périboles".

ed articolate l'orizzonte religioso e rituale che emerge, seppure in modo differenziato, nelle diverse culture?

Nell'orientarci nel complesso panorama dello spazio rituale si è imposto un dato metodologico fondamentale, ovvero la necessità di una corretta pratica della comparazione, indispensabile alla ricerca storico religiosa, che imponga di riflettere non su un'esperienza assoluta del 'sacro' ma piuttosto sulle ragioni secondo le quali alcuni luoghi o alcune configurazioni spaziali assumono un ruolo importante nella sfera rituale, in risposta ad esigenze che sono molteplici e differenziate.

In questo modo è possibile superare questioni già ampiamente dibattute e che inevitabilmente conducono all'aporia, ad esempio cosa determini la "sacralità" di un luogo oppure cosa si debba intendere per "sacro" nel momento in cui rifiutiamo la posizione fenomenologica.

È solo con un approccio trasversale e molteplice che può essere affrontata la questione relativa alla comprensione delle modalità in cui i diversi gruppi umani, sociali e culturali, concepiscono o hanno concepito lo spazio rituale o il luogo di culto (nella forma del tempio, della chiesa o del santuario), concettualizzato come punto di radicamento o di contatto tra il mondo della divinità e quello degli uomini, se e come hanno elaborato e concettualizzato la questione della natura di questi spazi e del rapporto, più o meno conflittuale, con l'immanenza divina.

L'area di studio scelta e le prospettive comparative sottese presuppongono una riflessione sullo spazio rituale come categoria da interpretare alle luce del contatto culturale e religioso tra due sistemi politeistici, romano e punico, che nelle loro differenze dobbiamo immaginare governati da logiche analoghe, successivo e conseguente alla conquista militare e politica avviata al termine della terza guerra punica.

La scelta di questo contesto storico e geografico permette il confronto con il dibattito, importante e attuale, sulle problematiche del contatto come fattore caratterizzante i fenomeni culturali. È questa una riflessione che invita a riconsiderare sia la prospettiva comparativa sia le diverse riflessioni sul contatto culturale che, superando i concetti di assimilazione, contaminazione o 'sincretismo'⁷⁷ si rivolgono alle categorie ermeneutiche di *bricolage*, *branchement*, *transfert culturale*⁷⁸.

77 Tra i contributi recenti che affrontano il problema da un punto di vista teorico si ricordano S. Crippa, *Prospettiva storico-religiosa e contatti tra culture*, in F. Fontana, E. Murgia (eds.) *Sacrum facere. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del mondo greco e romano (Trieste 19-20 aprile 2013)*, Trieste 2014, pp. 19-32; importanti in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, D. Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome (16-18 Novembre 2006)*, Brussel-Rome-Turnhout 2009, i contributi di W. Van Andringa, F. Van Haepere, *Le Romain et l'étranger: formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain*, pp. 23-42, M.-F. Baslez, S. Ribichini, Chr. Auffarth, *Appréhender les religions en contact*, pp. 43-62; P. Xella *Syncretisme comme catégorie conceptuelle: une notion utile?*, pp. 135-150; cfr. anche P. Xella, *Problemi attuali nello studio delle religioni-I. Recenti dibattiti sulla metodologia*, in «Studi e Materiali di Storia delle religioni» 69, 2003, pp. 219-266.

78 Si veda ad esempio il convegno tenutosi all'Inalco di Parigi in data 11.10.2013: *La production de sens nouveau dans le contact culturel: Bricolage et branchements* organizzato da S. Bardet (MCF Université Evry-Val de Marne),

L'inesattezza del concetto di omogeneità, per quanto riguarda l'analisi di fenomeni culturali e religiosi è un dato ormai acquisito da decenni nella ricerca scientifica. Poiché il contatto e il confronto con l'altro, modellato su precise ragioni e contingenze storiche e geografiche, riguarda e ha riguardato tutti i gruppi sociali, le culture possono essere pensate quali sistemi osmotici, strutture in perpetuo cambiamento, le cui identità possono essere multiple e in continua definizione o negoziazione.

Se è però vero che principi di omogeneizzazione e di rifiuto dei principi di agglutinazione e sincretismo hanno caratterizzato nella loro formazione e definizione i monoteismi, in particolare il cristianesimo, anche nell'organizzazione dello spazio culturale⁷⁹ diversa è la logica che sottende i politeismi del Mediterraneo antico. Conformemente alla pratica religiosa politeista, infatti, in Grecia e soprattutto a Roma i luoghi di culto vedono verosimilmente un'accumulazione di più divinità, e talvolta accolgono anche divinità 'straniere'. Non si tratta evidentemente di un'accumulazione casuale, ma di una sistematica organizzazione che riflette un sistema di pensiero coerente in cui funzioni ed azioni sono espresse da divinità secondarie in rapporto ad una divinità principale⁸⁰.

Questi meccanismi, non determinabili a priori né tanto meno automatici, rendono evidente l'estrema permeabilità dei sistemi religiosi politeisti a contatto, in cui si mettevano in moto strategie non solo di traduzione ma anche di risignificazione, creando figure divine, associazioni di divinità e pantheon nuovi, e pratiche religiose esclusivamente locali.

(...) costruendo un lavoro interdisciplinare che consideri le 'contaminazioni', o meglio i contatti impliciti ed espliciti tra culture nelle più svariate e complesse forme, quale espressione fondante e costitutiva di un ampio e dinamico sistema di culture interrelate, diviene scientificamente possibile interpretare quel mosaico cangiante delle mescolanze storiche, culturali, ideologiche, che sono il tratto distintivo dei cosiddetti sacra nel Mediterraneo Antico e che in diversi frangenti storici sono stati il luogo e sovente la modalità di trasmissione di saperi e conoscenze.⁸¹

Ritornando nell'ambito del complesso interagire tra la cultura romana e quella punica, la questione da porre alle fonti si concentra dunque sul rapporto tra i nuovi pantheon, le pratiche religiose e l'organizzazione dello spazio rituale tra culture a contatto, che si traduce evidentemente anche in un rimodellamento delle strutture architettoniche.

M. Vartejanu-Joubert (MCF INALCO).

79 Cfr. P. Brown, *The Cult of the Saints; its Rise and Function in later Christianity*, Chicago 1981.

80 J. Scheid, *Les dieux du Capitole*, cit., pp. 93-100.

81 S. Crippa, *Prospettiva storico-religiosa e contatti tra culture*, cit., pp. 27-28.

È evidente che la trasformazione dello spazio rituale non è dovuta necessariamente al contatto tra sistemi religiosi diversi. Ragioni storiche, innovazioni nel rito o nei suoi aspetti performativi, portano infatti a trasformazioni delle strutture cultuali che possono configurarsi come aggiustamento, cambiamento radicale, o anche distruzione, nei casi di occupazione violenta; sottoposti dunque a processi di risignificazione costante, gli edifici cultuali possono diventare portatori di polisemia, che può essere decifrata, in misura maggiore o minore, grazie agli apporti archeologici ed epigrafici⁸².

Riflessioni di questo tipo, che in misura sempre maggiore si fanno spazio nello studio della società antiche, rendono conto della necessità della precisazione di modelli concettuali nuovi, che da un lato si oppongono decisamente a quelle nozioni, come “acculturazione”, nate in seno a una politica europea volta a guidare le popolazioni considerate 'primitive' verso l'assimilazione della cultura dominante, dall'altro valorizzano il processo di contatto e mescolanza suggerito dalle stesse fonti antiche.

Se sono evidenti le difficoltà sollevate dall'applicazione nel campo degli studi storici di modelli concettuali elaborati in altri contesti - tra cui possiamo ricordare le metafore biologiche del *métissage* o dell'ibridizzazione, o il concetto di creolizzazione - queste non implicano necessariamente una loro esclusione, o un ricorso esclusivo alle categorie antiche.

Possiamo ricordare il modello del transfert culturale (o traduzione), del *bricolage*, proposto da Lévi-Strauss e successivamente recuperato nell'ambito del sincretismo religioso da Roger Bastide⁸³, del *branchement*, o 'connessione', proposto recentemente da J.-L. Amselle⁸⁴, o della creolizzazione.

In particolare quest'ultimo concetto, che ha origini nella linguistica e nella semiotica, è stato adottato da alcuni studi antropologici allo scopo di riflettere su più ampi fenomeni di *mélange*, senza restrizioni geografiche o implicazioni etniche, anche estranei a un rapporto di potere asimmetrico tra una cultura dominante e una cultura dominata⁸⁵. J. Webster ha tuttavia recentemente proposto l'applicazione di questo modello in relazione ai fenomeni culturali e religiosi delle province romane, in particolare nel contesto della Britannia, contro un concetto di romanizzazione

82 Gli studi che si sono volti a questo tipo di interpretazione sono piuttosto numerosi, Cfr. ad esempio J. Mylonopoulos, *The Dynamics of Ritual Space in the Hellenistic and Roman East*, in «Kernos» 21, 2008, pp. 49-79, che si riferisce a diversi esempi, siano essi connessi a delle roture storiche, o a quella che appare una trasformazione 'fisiologica' del rito, dal palazzo di Cnosso, all'Artemision di Sparta, al santuario di Demetra e Kore a Corinto dopo la deduzione della colonia Laus Iulia Carthaginiensis. Per un esempio incentrato sugli spazi termali si veda anche F. Diez de Velasco, *Mutation et perdurance de l'espace sacré: l'exemple du culte des eaux thermales dans la Péninsule Ibérique jusqu'à la romanisation* in *Saturnia Tellus*, cit., pp. 457-469, del quale non condivido completamente le conclusioni, che interpretano il moltiplicarsi di divinità 'astratte' non connesse concretamente con le acque termali con una desacralizzazione e medicalizzazione del contesto.

83 R. Bastide, *Mémoire collective et sociologie du bricolage*, in «L'Année Sociologique» 21, 1970, pp. 98-108.

84 J.-L. Amselle, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris 2001.

85 L. G. Ferguson, *Uncommon Ground, Archaeology and early African America, 1650-1800*, Washington 1992.

che nonostante le continue messe a punto risulta controverso⁸⁶; il problema è sollevato e affrontato poi da E. Murgia, per l'Italia nord orientale⁸⁷. È attraverso l'esigenza costante di aggiustamenti e di precisazioni dei concetti fondanti qualsiasi studio che rifletta sul contatto culturale che si rende possibile affrontare in modo critico quelle griglie di lettura ideologiche che più o meno coscientemente persistono negli studi, sia quelle volte a ridurre i fenomeni religiosi dell'Africa romana a dei processi di resistenza identitaria, sulle quali nell'assenza di un'adeguata quantità e qualità di fonti è difficile pronunciarsi, sia quelle che viceversa svalutano la portata e l'importanza dell'elemento indigeno.

Ciò riguarda da vicino l'aspetto religioso, che qui ci interessa, e la problematicità del concetto di sincretismo al quale a partire dai lavori di Le Glay la maggior parte degli studi continua a ricorrere, e in funzione del quale da un lato si continuano programmaticamente a cercare le caratteristiche originali e autentiche delle divinità, anche in assenza di elementi chiari, dall'altro si mantiene una divisione tra religiosità popolare, conservativa e meno coinvolta dal contatto, che si oppone alla riflessione filosofica necessaria all'elaborazione del modello sincretico⁸⁸.

La complessità e la varietà della logica e della pratica religiosa politeista, comune sia al potere romano sia alle città africane, non permette di avvallare i modelli dualistici, né quello che oppone le due realtà come totalmente antagoniste, né quello che presuppone una netta divisione tra la religione delle élite colte e delle classi popolari. Inoltre la nozione di sincretismo, che nasce in riferimento a quello che viene visto come un processo di “fusione” di divinità specifiche, si rivela inadatta a riflettere sulle modalità con cui il contatto investe le istituzioni religiose in modo ampio e sulla molteplice espressione dei comportamenti religiosi fondati sulla pratica rituale. Diversamente dai monoteismi, caratterizzati dal rifiuto dei principi di agglutinazione anche nell'organizzazione dello spazio culturale, la logica che sottende i politeismi del Mediterraneo antico appare infatti estremamente permeabile al contatto; non essendo sottomessi ad un controllo dogmatico i politeismi antichi sono leggibili come strutture dinamiche.

Associando e accogliendo divinità straniere, esse permettevano infatti l'elaborazione di un pensiero in continuo movimento, e di teologie in continua ricostituzione e risignificazione. Inoltre il problema assume contorni critici quando si prende in esame l'insieme delle fonti iconografiche riguardanti una data divinità. Il dato iconografico infatti non sempre coincide con la necessità di

86 Cfr. J. Webster, *At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain*, in «Britannia» 30, 2001, pp. 1-20. Sul concetto di romanizzazione cfr. *infra* 3.1.1.

87 Cfr. E. Murgia, *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*, Trieste 2013, pp. 13-20.

88 M. Le Glay, *Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne*, in F. Dunand, P. Levêque, (eds.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Actes du colloque de Besançon (22, 23 octobre 1973)*, Leiden 1975, pp. 123-151 (124). Si veda la discussione in A. Motte, V. Pirenne-Delforge, *Du “bon usage” de la notion de syncrétisme*, in «Kernos» 7, 1994, pp. 11-27 (15).

espressione di un concetto sincretico⁸⁹; poiché gli dei sovente vengono rappresentati attraverso una molteplicità di elementi formali, la cui pertinenza non è esclusiva; in questo modo è l'insieme degli elementi aiuta a propendere per una divinità o per un'altra.

Anche in una relazione di potere asimmetrica, com'è quella tra Roma e le sue province, il rapporto di influenza è biunivoco; le province rielaborano divinità e culti secondo la norma romana, Roma assorbe influssi culturali e religiosi dalle province e accoglie divinità straniere, anche nel cuore religioso dell'Urbs, il Campidoglio⁹⁰.

Considerando quindi i fenomeni di contatto nel mondo antico non solo come “traduzioni” ma come vere e proprie risignificazioni, inserite in un dispositivo non automaticamente prevedibile, si rende chiara la necessità di proporre nuovi interrogativi, che a partire da contesti specifici ed aprendosi ad una prospettiva multidisciplinare, contribuiscano ad aggiungere alcuni tasselli alla comprensione delle società e dei politeismi antichi.

Le continuità, termine intorno al quale ruoteranno questioni essenziali nella terza parte di questo lavoro, sono senza dubbio molto frequenti; basti pensare a come in ambito mediterraneo le chiese cristiane si siano talvolta sovrapposte a templi dedicati alle divinità politeiste, per divenire successivamente in alcuni casi moschee⁹¹; questi esempi invitano però ad una riflessione sulla scelta di adottare e trasformare un luogo sacro, e sulle modalità di questa trasformazione; la continuità può celare o dissimulare dei mutamenti profondi nella percezione dei culti, e della costruzione sociale del paesaggio religioso come rappresentazione⁹². Inoltre, quello che spesso viene evocato come un comportamento 'naturale' volto ad ancorare i luoghi di culto in uno stesso spazio si deve confrontare anche con le rotture e le discontinuità, le quali sono tutt'altro che rare.

In realtà ogni luogo di culto cela situazioni complesse, che spesso si sottraggono ad un'agevole interpretazione a causa dell'assenza o della flebile presenza di fonti certe. In ogni caso sarebbe vano ed erroneo ogni tentativo di stabilire a priori una regola generale o una tendenza assoluta, in più transculturale, sul funzionamento e sulla scelta dei luoghi destinati ad essere percepiti come 'sacri'.

Nel confronto con le culture antiche affiora la difficoltà di distinguere in modo netto dal punto di vista concettuale tra spazio consacrato, “sacro”, “religioso” o finanche il “campo religioso”⁹³. Certo è che l'appropriazione di un territorio mette in opera un processo di gradualizzazione e

89 F. Fontana, *I culti isiaci nell'Italia settentrionale*, Trieste 2010, pp. 133-134; sulle prospettive sincretistiche pp. 77-79 (81).

90 M. Beard, J. North, S. R. F. Price, *Religions of Rome. Volume 1: A History*, Cambridge 1998.

91 Anche a Roma, sul forum, alcune chiese cristiane hanno preso il posto di templi tradizionali. In Africa si veda l'esempio della moschea degli Omayyadi a Damasco, costruita sul sito che in età ellenistica ospitava il tempio di Zeus, poi di Giove, o della grande moschea di Tunisi, detta al-Zaituna, edificata sul sepolcro di Sant'Olive, a sua volta situato nelle immediate vicinanze di un tempio romano.

92 F. De Polignac- J. Scheid, *Qu'est-ce qu'un “paysage religieux”?*, cit., *Introduction*, p. 433.

93 F. Diez de Velasco, *Mutation et perduration de l'espace sacré*, cit., p. 457.

qualificazione dell'organizzazione spaziale, e anche della “geografia sacra”, in cui certi punti di convergenza cominciano ad essere tracciati e investiti di significato; quando viene spazializzato, il corpo sociale diviene infatti più definito. Ponendo come punto di avvio l'interdipendenza tra spazio e rituale, una riflessione complessiva, che non può certamente dirsi esaustiva, deve essere condotta su molteplici livelli di analisi, che, a causa delle differenze profonde che possono intercorrere dei casi di studio e soprattutto dello stato e della quantità delle fonti, non consentono di essere tutti affrontati in egual misura per ogni contesto.

Possono essere delineati in particolare due livelli che rispondono a due modi possibili di concepire il sistema di atti, pratiche, idee alla base di ogni culto e di ogni struttura religiosa. Il primo è quello mitico e cosmologico, che rileva piuttosto della concettualizzazione, della speculazione filosofica; il secondo è quello della divisione e spartizione dello spazio, a livello simbolico e concreto, tra divinità e società umana; in questo modo è possibile prendere in considerazione insieme un problema teorico-teologico e uno concreto, cioè l'organizzazione dello spazio riservato agli dei.

In una prospettiva di analisi spaziale si possono distinguere inoltre una scala più ampia, che contempla una prospettiva di 'intersito' prendendo in considerazione la polarizzazione culturale del territorio, la costruzione e l'individuazione di “paesaggi religiosi”, e una scala più ridotta, rivolta all'intrasito, riguarda invece le dinamiche che coinvolgono lo spazio del tempio e quello legato al rito sacrificale.

La strutturazione e l'interpretazione dei dati, anche appartenenti a 'livelli' diversi, come quello lessicale, quello archeologico, quello iconografico, per quanto si possa presentare difficoltosa o puramente ipotetica, è necessaria a scongiurare una posizione teorica rischiosa, ovvero la presunzione che l'ambito del 'religioso' si comprenda intuitivamente⁹⁴.

Inoltre fare interagire la sfera religiosa con quella del potere politico consente di riconciliare due visioni apparentemente opposte, quella strutturalista, che mette in secondo piano i processi di cambiamento e di trasformazione, per focalizzarsi sulla continuità delle strutture, in cui i cambiamenti sono apportati solo dagli individui (che non interferiscono con la struttura) e quella funzionalista, per la quale al contrario la società è costituita da individui autonomi, e il mondo cosmologico è separato dalla realtà sociale.

È evidente che se la definizione dei fenomeni culturali osservati nelle comunità con differenti codici culturali presenta delle difficoltà intrinseche ciò è vero anche si applica anche alla definizione dei luoghi di culto; questo è valido, per quanto riguarda l'organizzazione dello spazio rituale nel periodo della romanizzazione, ovvero dell'espansione di modelli romani che vengono a contatto, reagendo, con modelli indigeni, creando una grande varietà di situazioni e di forme; se e in che

94 Cfr. J. Scheid, *Comme identifier un lieu de culte?* in «Cahiers du centre Gustave Glotz» 8, 1997, pp. 51-59.

modo queste fossero correlate con idee e valori di riferimento relativi a coloro che frequentavano questi luoghi, è un interrogativo aperto, i cui tentativi di soluzione, caso per caso, sono soggetti a delle condizioni⁹⁵.

2 La percezione dello spazio

Concetti moderni, categorie antiche

Il termine italiano *spazio* - così come i corrispettivi in molte lingue europee⁹⁶ - deriva da *spatium*, esito latino di una radice indoeuropea (**pet*) che, probabilmente, esprimeva un'idea di apertura e di spiegamento, da cui il verbo *pătĕo* (essere aperto, stare aperto, aprirsi; estendersi; essere manifesto, ma anche accessibile). In latino *spatium* ha un'accezione necessariamente concreta, non solo spaziale, ma anche temporale⁹⁷. Ciò che nella modernità si intende per 'spazio' è tuttavia una nozione che risulta da una elaborazione progressiva, la cui storia è stata modellata dalla cultura europea; lo spettro dei significati del concetto si è infatti ampliato parallelamente all'assunzione di un ruolo crescente che le lingue europee, sostituendosi gradualmente al latino, hanno avuto nella comunicazione filosofica e scientifica. Il significato assoluto di 'spazio', come entità nella quale si muovono i corpi, appare nel Cinquecento⁹⁸, e viene a ricoprire almeno parzialmente il significato di *choros* nella riflessione filosofica greca, platonica e soprattutto aristotelica.

Pur presentando un alto grado di elaborazione dei concetti legati alla spazialità, il pensiero greco non contempla una definizione di 'spazio' fissata nel valore astratto dei termini⁹⁹. Nelle fonti greche lo spazio non corrisponde a un concetto chiaramente definito e identificato, ma è presente piuttosto in modo implicito: i termini platonici quali *choros*, *chora*, *chorion*, *topos* suggeriscono talvolta l'idea di supporto neutro, non determinato e atto a ricevere contenuto¹⁰⁰, sebbene non si faccia riferimento esplicito ad uno spazio concepito come ambiente capace di contenere gli oggetti e pertanto ad essi preesistente. Euclide fa riferimento alle proprietà spaziali delle figure e delle loro relazioni, ma elabora un concetto di spazio con connotazioni geometriche proprie. La posizione di Platone pare ambigua; il termine *chora* con cui viene indicato il principio materiale del cosmo è

95 T. Derks individua queste condizioni in "theoretical consistency, archaeological workability, transcultural validity". Cfr. T. Derks, *God, temples and ritual practices. The transformation of religious ideas and values in Roman Gaul*, Amsterdam 1998, p. 132.

96 fr. *espace*, ingl. *space*, sp. *espacio*, port. *espaço*, rum. *spațiu*; diversa la radice del tedesco *Raum* (cfr. ingl. *room*)

97 Ad es. *hoc spatium*: in questo momento, durante questo tempo.

98 Grazie all'osservazione empirica dei fenomeni celesti nel Rinascimento furono elaborate nuove ed innovative riflessioni sullo spazio, a partire da Telesio, il quale delinea l'idea di uno spazio come pura attitudine a ricevere i corpi, omogeneo, privo di differenziazioni e direzioni, riprendendo in questo modo il modello lucreziano del *De rerum natura*; cfr. M. Jammer, *Storia del concetto di spazio*, Milano 1967.

99 Cfr. Keimpe Algra, *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden 1995, p. 33.

100 La *chora* di Platone, concettualmente analoga alla *hule*, è il luogo dove la materia viene a ricevere la forma cfr. Plat. *Tim.* 50c – 51b, 52d.

interpretato sia come spazio vuoto sia come materia primordiale, luogo metaforico delle forme. In Aristotele invece il concetto di spazio viene piuttosto inteso come la totalità dei luoghi, mentre il termine *topos* compare come punto di riferimento o fine ultimo del moto, il cosiddetto “luogo naturale”¹⁰¹. Un'alternativa all'aristotelismo è rappresentata dalla concezione cosmologica di Lucrezio, espressa nel *De Rerum Natura*:

Lo spazio(...) essendo soltanto un'attitudine a ricevere i corpi(...) e non differendo mai in nulla da se stesso, ma essendo sempre uno ed unico tutto quanto, riceve in qualsiasi sua posizione qualsiasi ente.¹⁰²

Il tempo, a sua volta, pur essendo percepito insieme al moto, non è una particolare caratteristica del moto. Esso esiste per sé(...) ed è persistenza, durata e spazio(...) nel quale avviene ogni moto e mutamento.¹⁰³

Si affaccia in questo modo una concezione dello spazio infinito, omogeneo e isotropo, che si oppone all'idea dei luoghi naturali o privilegiati.

Un'indagine storica e archeologica della spazialità può avvalersi di una guida teorica nella riflessione di Michel de Certeau, filosofo attento alle declinazioni della teoria nella vita quotidiana; in particolare è interessante proporre la distinzione che lo studioso elabora riflettendo sui concetti di luogo (*lieu*) e di spazio (*espace*):

«Vi è spazio nel momento in cui si prendono in considerazione i vettori della direzione, delle quantità di velocità e della variabile del tempo. Lo spazio è un incrociarsi di mobili. Esso è in qualche modo animato dall'insieme dei movimenti che vi si dispiegano.»

Riferendosi al concetto di luogo De Certeau evoca l'ordine (quale che sia) secondo il quale alcuni elementi sono distribuiti in rapporti di coesistenza.

«Vi si trova dunque esclusa la possibilità, per due cose, di essere nello stesso posto. Vi regna la legge del 'proprio': gli elementi considerati sono gli uni a lato degli altri,

101 Per i concetti spaziali in Aristotele cfr. B. Morison *On Location. Aristotle's concept of place*, Oxford 2002.

102 Lucr. *De rer. Nat.* 1.25.

103 *Ibid.* 1. 29.

ciascuno situato in un luogo proprio e distinto che lo definisce. Un luogo è dunque una configurazione istantanea di posizioni. Implica una indicazione di stabilità.»¹⁰⁴

Lo spazio invece risulta dall'interazione di alcuni vettori e variabili fondamentali come la direzione, la velocità e il tempo.

«Lo spazio è un incrociarsi di mobili. Esso è in qualche modo animato dall'insieme dei movimenti che vi si dispiegano. È spazio l'effetto prodotto dalle operazioni che l'orientano, lo circostanziano, lo situano nella dimensione del tempo e lo portano a funzionare in unità polivalente di programmi conflittuali o di prossimità contrattuali. Lo spazio sarebbe al luogo ciò che diviene la parola quando è parlata, cioè quando è presa nell'ambiguità di una effettuazione, mutata in un termine rilevante di multiple convenzioni, posta come l'atto di un presente o di un tempo e modificata dalle trasformazioni dovute a successivi rapporti di vicinanza. A differenza del luogo, non possiede dunque né l'univocità né la stabilità di un 'proprio'. Lo spazio è un luogo praticato. Così la strada geograficamente definita da un'urbanistica è trasformata in spazio dai camminatori. La lettura è lo spazio prodotto attraverso la pratica del luogo che costituisce un sistema di segni».

Tenendo presente che i termini della questione possono essere capovolti, come propone il teorico dell'urbanistica Andrew Merrifield, il quale, rispetto alla nozione di spazio, riconosce il dinamismo del luogo (*place*)¹⁰⁵, tale definizione si riferisce alla stabilità, e prende in considerazione i tratti della mobilità, della dinamicità, della coesistenza di piani apparentemente contraddittori nella gestione e concettualizzazione delle pratiche rituali.

I diversi spazi coinvolti nella religione sono infatti intrinsecamente dinamici e sincronici. Essi infatti si sovrappongono e coesistono con altri spazi, si trovano tesi tra relazioni e condizioni multiple, risultano dalla stratificazione di molteplici esperienze, che possono afferire al mondo concreto o all'ambito dell'immaginario¹⁰⁶. In particolare possiamo guardare agli spazi religiosi quali sistemi sincronici – e dinamici, in quanto si sovrappongono e coesistono insieme ad altri spazi, e si costituiscono come incontri di relazioni e luoghi multipli, in tensione, reali o immaginari. Essi possono contenere tradizioni spaziali e rituali diverse, risalenti a fase anteriori, specificità

104 M. De Certeau, *L'invention du quotidien*, cit., p.

105 A. Merrifield, *Place and Space. A lefebvrian reconciliation* in « Transactions of the Institut of British Geographers » 18, n. 4, 1993, pp. 516-531 “place is where everyday life is situated. And such a place is practiced space.”

106 Cfr. H. Lefebvre, *The production of space*, cit., p. 87.

riconosciuta sia De Certeau che Lefebvre, esplicitata attraverso il concetto di palinsesto, di cui la scienza decifra e legge solo l'ultima stesura, da cui segni del passato possono riemergere.

Un esempio concreto di questo processo può essere ricercato nel celeberrimo sito greco di Delfi. È possibile infatti riconoscere come la sua attuale configurazione quale sito archeologico, con le pratiche spaziali legate al turismo odierno in termini concreti e simbolici - che potrebbero essere inseriti in una dimensione 'rituale' solo facendo riferimento ad un'accezione straordinariamente ampia del termine - sia più direttamente comprensibile rispetto alla dimensione passata, che contempla la frequentazione romantica ottocentesca, per risalire a quella antica, nella consapevolezza delle enormi trasformazioni che il sito dovette affrontare dalla fondazione del primo nucleo nel VII a.c. alla chiusura in seguito all'editto di Teodosio.

Tale definizione di spazio, come entità dinamica e molteplice, articolata in diversi piani concreti e simbolici rende conto anche della scelta degli altri concetti che strutturano questo lavoro di ricerca, a partire dalla preferenza accordata all'aggettivo 'rituale', il quale, come si mostrerà, implica una qualificazione dello spazio funzionale all'azione; la categoria viene dunque scelta in modo consapevole e alternativo a quella di 'sacro', termine che nella letteratura scientifica, nelle discipline storico religiose come in quelle archeologiche, è riferito tradizionalmente e generalmente a una qualità, considerata per lo più immutabile e statica, associata a un luogo¹⁰⁷.

Uno spazio rituale viene così visto come un sistema complesso che si fonda su dati fisici e architettonici più immediatamente rilevabili, e su pratiche, atti, simboli che popolano in modo transitorio lo stesso spazio, ma che ne costituiscono una dimensione fondamentale e irrinunciabile. benché lo spazio sia volontariamente costruito, decorato, il suo accesso e le modalità di frequentazione sono sottoposti a leggi e consuetudini umane, decretate a livello sociale e non imposte dalla potenza divina, esso nel tempo interagisce in modi diversi su coloro che lo frequentano, in quanto sistema semiotico¹⁰⁸.

Il concetto di 'costruzione' fa riferimento quindi alle modalità con cui lo spazio del rito viene fondato, organizzato e motivato anche in termini di rappresentazione. L'architettura si configura come elemento di sostegno, che assicura una determinata distribuzione di persone nello spazio, una canalizzazione della loro circolazione- eventualmente una codificazione dei rapporti che esse intrattengono tra loro. Non costituisce solo un elemento dello spazio ma è precisamente pensata come inscritta in un campo di rapporti sociali, nel quale introduce un certo numero di effetti

107 Come è stato sottolineato da Catherine Bell, alla quale si deve una prospettiva sul rito preziosa e feconda anche per gli studi sull'antichità, le azioni che hanno luogo in uno spazio rituale sono in connessione con l'ambiente, in quanto modellano il modo in cui l'ambiente è presentato; C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford-New York 1992, p. 100.

108 M. Hammad, *Sémiotiser l'Espace, décrypter architecture et archéologie*, Paris 2015, pp.1-75.

specifici. la 'percezione' dello stesso spazio sposta il punto di vista su coloro che in semiotica vengono definiti attenti o agenti, ma che in un certo senso dallo spazio vengono 'agiti'¹⁰⁹.

La prospettiva che tende ad analizzare i fenomeni religiosi attraverso l'analisi dei quadri spaziali connessi può rivelarsi significativa soprattutto in relazione ad un sistema religioso politeista; le divinità del pantheon possono essere concepite anche quale emanazione di interi sistemi organizzati come strutture spaziali culturalmente determinate, e rappresentate attraverso sistemi di codici culturali. Questi sistemi religiosi-spaziali non solo contribuiscono a creare e definire concetti condivisi ma influiscono anche a livello profondo sul comportamento sociale, che è altamente dipendente da un territorio marcato culturalmente dove si trova in un dato momento un individuo o un gruppo¹¹⁰. In questa prospettiva le "intenzioni" veicolate dagli spazi sono naturalmente combinate con i modi dell'attività umana, con i loro limiti, socialmente significanti, creando di conseguenza delle basi per ogni forma di attività.

Spazialità ed esperienza corporea

La base corporea e spaziale delle espressioni o delle autorappresentazioni religiose ha iniziato negli ultimi decenni ad essere oggetto di attenzione della ricerca antropologica, in seno alla quale sono state elaborate alcune innovative strategie di interpretazione dei fenomeni religiosi, la cui applicabilità ai sistemi religiosi antichi deve essere attentamente ponderata.

Nonostante le eredità lasciate, a diversi livelli, dalla scissione cartesiana tra sfera fisica e sfera mentale, il corpo è uno dei perni importanti della riflessione occidentale sullo spazio, tanto che il campo delle relazioni tra spazio, mente e corpo è attraversato in modo multidisciplinare dalla fisiologia, le neuroscienze e dalla filosofia. Alla fine del Settecento, in filosofia, riconoscendo l'esistenza di uno spazio assoluto al di là della realtà della materia, si mettevano in luce una serie di considerazioni di maggiore interesse per questa prospettiva, e che precedono importanti istanze della moderna ricerca neurologica e antropologica, a cui faremo in seguito riferimento¹¹¹. Diversamente da quello che afferma una visione matematica formalista, in contrasto con il pensiero di teorici come Poincaré ed Einstein, lo spazio non è una realtà assolutamente astratta e indipendente dall'esperienza sensibile¹¹². La natura relazionale dello spazio, che pone le sue basi proprio nell'esperienza corporea, sarà sviluppata dalla riflessione di Maurice Merleau-Ponty, per

109 Cfr. P. Fabbri, G. Marrone (eds.), *Semiotica in nuce*, vol 1, Roma 2000.

110 V. Mikhailin, *Spatially Determined Behaviors and religious Representations: the Srubna Culture Model (Southern Russia)* in *Qu'est-ce qu'un "paysage religieux?"*, cit., pp. 497-517 (498) fa riferimento in proposito al concetto di "volition of spaces".

111 Cfr. I. Kant, *Concerning the ultimate foundations of Differentiation of Regions in Space (1768)* in G.B. Kerfer, D.E. Walford, *Kant. Selected pre-critical writings and correspondence with Beck*, Manchester-New York 1968, pp.36-43.

112 Cfr. A. Berthoz, *Espace perçu, espace vécu, espace conçu*, in A. Berthoz, R. Recht (eds.) *Les espaces de l'homme. Symposium annuel du Collège de France (octobre 2003)*, Paris 2005, pp. 128-155 (135).

emergere con tratti specifici nel lavoro di alcune teoriche femministe, come Irigaray e Jantzen, teso a chiarire il ruolo del corpo non in quanto tale, ma come corpo sessuato, nel generare ed organizzare i fondamentali concetti spaziali¹¹³.

L'assunto fondamentale di ogni riflessione che si focalizzi su questi temi, sviluppandoli nei modi diversi e finanche antitetici cui si è accennato, è che le diverse parti e regioni spaziali sono filtrate dal sistema percettivo del corpo umano e dunque comprese sulla base di questo.

In ambito antropologico il corpo quale possibile modello di proiezioni semantiche, in diverse culture, è stato indagato in molteplici direzioni. Vero e proprio paradigma degli studi antropologici, e in particolare dell'antropologia medica, da A. Kleinman, B. Good e T. Csordas¹¹⁴, il corpo ci interessa a partire dal dato primario dei due assi fondamentali verticalità e orizzontalità dati dalla postura eretta, che lo coinvolgono nella progettazione del reticolo delle relazioni spaziali, in diverse modalità e secondo diversi modelli¹¹⁵. Come afferma Giorgio Raimondo Cardona

La postura eretta dell'homo sapiens, quella caratteristica che per i greci era già la definitiva delle stimate dell'ominità rispetto all'animalità prona degli altri esseri viventi è anche ciò che determina, in modo universale, le coordinate dell'orientamento per l'animale uomo. L'uomo in piedi ha già immediatamente a disposizione un'intersezione di assi già data: se fissa lo sguardo innanzi a sé si trova orientato lungo una linea ininterrotta di cui egli occupa un punto: da lui stesso hanno origine il davanti e il dietro; ma, simmetricamente a questa divisione, ve n'è una seconda, quella che divide lo spazio ai suoi due lati; e ve n'è una terza, quella tra l'alto e il basso. E poiché l'uomo genera lo spazio, egli non potrà non occuparne sempre la posizione centrale, giusta la notazione leonardesca.¹¹⁶

Tale divisione inerisce il corpo in quanto trova riscontro fisiologico nei tre canali semicirculari del vestibolo del cervello, organo di equilibrio, che individuano tre piani vestibolari in intersezione; tuttavia è anche soggettiva, perché dipende dalla rotazione del corpo. Esiste tuttavia anche un

113 G. Jantzen, *Becoming Divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester 1998, pp.43-44; L. Irigaray, *Divine Women*, in M. Joy, K. O'Grady, J.L..Poxon (eds.), *French Feminists on Religion, A Reader*, London – New York 2002, pp. 40-48.

114 Cfr. ad es. A. Kleinman, *Patients and healers in the context of culture*, Berkeley 1980; B. Good, *Narrare la malattia, Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Torino 1999; T. Csordas, *Embodiment as a paradigm for anthropology*, «Ethos» 18, 1990 pp. 21-56.

115 Come 'apparecchio percettivo' esso può essere scomposto in lati e in parti: i lati del corpo formano tre assi: un asse simmetrico che si stende dalla testa ai piedi, un asse asimmetrico che va dal davanti verso il dietro, un asse più o meno simmetrico che va da un lato all'altro, da sinistra a destra cfr. A. Berthoz, *Espace perçu, espace vécu, espace conçu*, cit., pp. 128-155.

116 G.R. Cardona, *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Roma-Bari 1985, pp. 43-44.

modello simbolico-ideologico, coinvolto in misura particolare nell'esperienza religiosa, anche nella sua dimensione spaziale.

Il corpo rappresenta un modello privilegiato per la concettualizzazione dello spazio secondo due modalità: una prima modalità, tesa all'astrazione, organizza le relazioni di spazio come relazioni pure, sottintendendo il punto di partenza cioè il locutore¹¹⁷; si può riconoscere poi una seconda modalità, concreta, secondo la quale si proietta nella realtà il corpo nella sua interezza: in questo modo il modello corporeo diventa modello cognitivo.

In questo senso il modello corporeo diventa modello cognitivo, che può investire il sistema delle misure spaziali, che è spesso corporeo (si pensi al sistema anglosassone), il linguaggio o il discorso, che può essere visto come un corpo articolato¹¹⁸;

Su questo penso sarai d'accordo, e cioè che ogni discorso deve essere costituito come un essere vivente, con un suo corpo, in modo da non essere privo né di testa né di piedi, ma da avere parti di mezzo e parti estreme, scritte in modo da accordarsi le une alle altre e ciascuna all'insieme.¹¹⁹

La neurofisiologia chiarisce come in rapporto al corpo si possono distinguere, benché siano inscindibili, tre tipi di spazio: lo spazio fisico, esterno, lo spazio percepito, "costruito" dal cervello, che permette di agire nello spazio fisico, e lo spazio vissuto, lo spazio del corpo. Il cervello riflette la corporeità, di cui contiene i modelli interni delle proprietà geometriche e dinamiche, mentre il corpo è nello stesso tempo soggetto e oggetto della percezione: percepisce e viene percepito, in una costante combinazione di questi due piani. Dunque apprendimento dello spazio e coscienza del corpo rappresentano strumenti di conoscenza del mondo che dipendono l'uno dall'altra¹²⁰. La dinamica del corpo che agisce non può che svolgersi all'interno di uno spazio, che non rappresenta nulla senza un corpo che agisce.

Anche i fondamenti cognitivi della geometria necessitano della comprensione della nozione di spazio. Per la scienza e l'ingegneria lo spazio è strutturato in assi geometrici, dove gli assi fondamentali formano un quadro di riferimento nel quale gli oggetti sono localizzati e misurati in modo oggettivo. Secondo la psicologia e la neurofisiologia gli spazi mentali sono strutturati in maniera inversa; dal punto di vista psicologico infatti lo spazio in quanto tale è vuoto, e sono gli oggetti inerenti allo spazio mentale che ne danno la struttura, in modo che i quadri e gli oggetti di

117 vd. G. R. Cardona, *I linguaggi del sapere*, Roma-Bari 1990, pp. 88-101.

118 G. R. Cardona, *I sei lati del mondo*, cit. pp. 62-63.

119 Plat. *Phaedr.* 264 C.

120 H. Hécaen, J. Ajurriaguerra, *Méconnaissance et hallucinations corporelles: intégration et désintégration de la somatognosie*, Paris 1952.

riferimento sono costruiti sulla base degli elementi percepiti. Tanto nello spazio fisico tanto in quello psicologico, quindi, gli elementi sono localizzati e misurati relativamente a dei quadri di riferimento¹²¹.

Negli spazi psicologici, i quadri di riferimento sono elaborati sulla base di oggetti salienti al punto di vista percettivo o importanti nello spazio dal punto di vista funzionale: il corpo, l'orizzonte, o i riferimenti locali, sulla base di una idealizzazione matematica dello spazio (di uno spazio non percepibile).

Queste osservazioni, mutate da una ricerca multidisciplinare aperta al contributo di discipline recenti come la neuropsicologia, sembrano condurre lontano dall'orizzonte dell'antichità; in realtà, sebbene un approccio metodologico rigoroso vieti di applicare meccanicamente alle fonti antiche dei principi di analisi moderni ed estranei alla mentalità antica, alcuni tratti possono essere d'aiuto a riformulare e rifocalizzare questioni antiche legate allo spazio.

Infatti la consapevolezza che il modo di percepire e di rappresentarsi lo spazio è determinato anche, o principalmente, dal modo di impiegarlo, ovvero da come in esso vivono e agiscono gli individui e le culture, permette di chiarire alcune particolarità nella concezione antica dello spazio, anche geografico, e di riformulare impressioni o giudizi di ingenuità, che da moderni saremmo portati ad attribuirvi. Il modo antico di vivere e percepire lo spazio era infatti profondamente diverso da quello che conosciamo. La cartografia greca e quella romana forniscono una serie illuminante di esempi di come nell'antichità fosse operativa un'idea di spazio geografico come "spazio odologico", che da un lato con la presenza di percorsi e di centri induce deformazioni rispetto allo spazio oggettivo, dall'altro descrive le condizioni in cui nello spazio si opera e con le quali ci si muove. Si tratta dunque di uno spazio vissuto, in contrasto con lo spazio oggettivo o euclideo, rappresentato dalla cartografia moderna¹²². È a partire da questo che si comprende la specificità della geografia antica. Le aree ben conosciute che ne compongono lo spazio, infatti, sono connesse da una salda rete di rapporti spaziali, che si configurano in modo diverso rispetto alle moderne carte, e che dipendono strettamente dal percorso, la cui descrizione, per l'autore come per il lettore, ribadisce l'elemento che porta ordine e intelligibilità nel mondo geografico, che è lo stesso movimento umano¹²³.

Per quanto riguarda la cartografia pratica dei Romani, questa era fondata su una rete stradale costruita per durare eternamente, e che si configurava dunque come un elemento permanente del

121 B. Tversky, *La cognition spatiale: incarnée et désincarnée*, in *Les Espaces de l'homme*, cit., 2005, pp. 161-184 (162).

122 Cfr. C. Jakob, *Disegnare la Terra*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, cit., vol. I: *Noi e i Greci*, Torino, 1996, pp. 901-953; P. Janni, *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico*, Roma 1981. 'Spazio odologico' è un neologismo di trasparente derivazione greca che Janni prende in prestito dall'opera del tedesco Kurt Lew. Cfr. K. Lewin, *Der Richtungsbegriff in der Psychologie. Der spezielle und allegemeine Hodologische Raum*, in «Psychologische Forschung» 19, 1934, pp. 249-299.

123 P. Janni, *cit.*, p. 136.

paesaggio, un punto di riferimento e di orientamento stabile e sicuro. Per i Greci invece il riferimento naturale era piuttosto il mare, da cui l'importanza nelle fonti elleniche dell'attenta descrizione delle coste. Non è un caso il moderno uso, a partire dal latino, del termine *itinerario*, e dell'idea propriamente greca di *periplo*.

La dinamica corporea del movimento, così strettamente implicata nella costruzione mentale dello spazio geografico, costituisce una chiave di lettura fondamentale anche in riferimento ad altri aspetti. Indagando il ricorrere nella letteratura greca arcaica della metafora tra cammino e canto, un recente studio di Ph. Giannisi ha evidenziato come la stessa struttura della memoria, il cui valore religioso in Grecia è ben noto¹²⁴, fosse fortemente legata al movimento corporeo della marcia, esperienza fondamentale non solo dal punto di vista concreto, come mezzo di spostamento più comune, ma anche dal punto di vista rituale¹²⁵. Recarsi in un santuario in occasione di una festa presupponeva infatti un lungo percorso a piedi, che si snodava tra diversi quadri spaziali, disseminati di monumenti religiosi, che creavano un vero e proprio paesaggio rituale e della memoria¹²⁶.

In questo senso l'analogia tra discorso, anche mentale e percorso fisico è attestata anche dalla mnemotecnica antica, greca e romana, per le quali la concreta spazialità dei luoghi, paesaggi e architetture, attiene direttamente all'arte della memoria (*ars memorativa*); Cicerone affermava esplicitamente che la memoria tenda alla spazializzazione: *tanta vis admonitionis inest in locus, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina*¹²⁷. In conclusione possiamo affermare che oggetti, monumenti, architetture, ed altri elementi dal forte valore spaziale, nella modernità come nel mondo antico trascendono la loro funzionalità, per inserirsi in un processo mnemonico che attiva una trasmissione di senso, orizzonte al quale afferiscono i concetti di memoria culturale o collettiva delineati da J. Assman¹²⁸.

124 Cfr. J.-P. Vernant, *Aspects mythiques de la mémoire et du temps*, in *Mythe et Pensée chez les Grecs*, Paris 1965, M. Detienne, *Les maître de vérité*, Paris 1973, pp. 43-49, Ph. Borgeaud (ed.) *La mémoire des religions*, Genève 1988.

125 Per quanto riguarda il mondo romano e le modalità di movimento a Roma cfr. R. Jenkins, *God, Space and City*, cit., cap 5. *Movement in the City* (pp. 144-191).

126 Cfr. Ph. Giannisi, *Récits des voies*, cit., pp. 148 e pp. 82-83: monumenti diversi, dalla pietra al recinto, al tempio costituiscono dei *mnema*, stimolano la memoria; la pratica a disporre monumenti sul bordo delle strade, per essere viste da chi passa, indica l'intenzione di conservare una memoria spaziale, che è anche mitica e rituale.

127 Cic., *Fin.* 5.1-2. e Id. *De Or.* 2.86.354, in cui Cicerone afferma come per conservare dei ricordi sia necessario agganciarli a luoghi, di cui si deve produrre mentalmente l'immagine; cfr. anche L. Maffei, *Le basi neurali della memoria e il metodo dei loci*, in *Il senso della memoria. Colloquio internazionale (Roma 23-25 ottobre 2002)*, Roma 2003, pp. 19-28.

128 J. Assman, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, 1997, p. 15ss.

2.1 *Corpo e linguaggio*

Come abbiamo potuto mostrare il corpo umano si impone quale modello cognitivo e culturale privilegiato, in un gran numero di culture e secondo diverse modalità. Sebbene non costituisca il punto centrale della nostra riflessione la questione che interessa la lessicalizzazione e il linguaggio, a partire dalle metafore corporee, assume un valore importante.

I riferimenti cui attingere, allo scopo di definirne i contorni, sono molteplici. È possibile ad esempio considerare un tratto comune a diverse culture e lingue come la visione antropomorfa degli oggetti, che si manifesta tramite la determinazione lessicale di alcune parti sulla base di parti del corpo; questo avviene soprattutto con oggetti di elevata importanza sociale o culturale, come la casa, i mezzi di trasporto, i recipienti per il cibo o per altre sostanze preziose¹²⁹. Il fatto che non sia riscontrabile necessariamente una coerenza rigida all'interno del lessico antropomorfo - possono mancare parti fondamentali del corpo, soprattutto se non hanno equivalenze funzionali - non inficia l'importanza e la produttività di questo genere di corrispondenze, che fondano in molti casi dei veri e propri sistemi conoscitivi. Sull'analogia corporea si basa anche la terminologia grammaticale greca: si pensi al 'piede' metrico, al *kolon*, al verso *akephalos*; un'analogia esiste anche tra i termini della sfera metrica relativi alla divisione e a quelli della sfera sacrificale, greca ma anche latina, per quanto riguarda la dissezione (*caesura*, *tomai*, *komma*, *diairesis*).

Il corpo può costituire un modello cognitivo anche in una modalità più astratta, come emerge dai lavori di G. Lakoff e di M. Johnson, che sviluppano la prospettiva del realismo esperienziale e del cosiddetto *embodiment*, concetto emerso negli anni '80 in prospettive antropologiche complementari¹³⁰, secondo la quale il radicamento profondo della mente e dei suoi processi nel corpo fa sì che questa sia modellata e condizionata in tutti i suoi processi cognitivi, compresa l'astrazione, dal sistema senso-motorio attinente al corpo umano¹³¹. Le strutture astratte di cui l'essere umano si serve sono progettate metaforicamente a partire da strutture più semplici attinenti all'ambito fisico, quindi prevalentemente spaziali, *image-schemata* che permettono di elaborare concetti anche complessi. Lakoff e Johnson guardano dunque all'estensione fondamentale del corpo come origine dei diversi modelli cognitivi, tra cui le categorie dette 'classiche', che vincolano i modi di percepire il corpo strutturando anche l'orientamento spaziale e l'elaborazione concettuale.

129 In lingua *huave* (Oaxaca, Messico) la casa ha una testa, un piede, delle 'parti basse', un ventre, una bocca, una nuca, un naso, una parte anteriore e una posteriore; la barca ha un naso, una bocca, delle 'parti basse'; in cuna la barca ha testa naso petto, labbra, ombelico, pancia, faccia, tendine di Achille cfr. G.R. Cardona, *I sei lati del mondo*, cit., p. 58.

130 Cfr. in antropologia medica A. Kleinman, *Patients and Healers*, cit.; Per le scienze cognitive F. J. Varela, E. Thompson, E. Rosch, *The embodied mind*, Cambridge MA 1991.

131 G. Lakoff, *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago 1987, p. 284; M. Johnson, *The Body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago 1987.

Our encounter with containment and boundedness is one of the most pervasive features of our bodily experience. We are intimately aware of our bodies as three-dimensional containers into which we put certain things (food, water, air) and out of which things emerge (food and water, wastes, air, blood, etc.) We move in and out of rooms, clothes, vehicles, and numerous kind of bounded spaces. We manipulate objects, placing them in containers (cups, boxes, cans, bags, etc.) In each of these cases there are repeatable spatial and temporal organizations. In other words, there are typical schemata for physical containment.¹³²

Tali *image schemata*¹³³ differiscono sia dalle immagini concrete sia dalle rappresentazioni mentali, che organizzano queste ultime ad un livello astratto, condividendo alcuni tratti con gli *schemata* kantiani, procedure per costruire immagini che connettono concetti e percetti. Esse sono coinvolte nei processi di comprensione, concepiti come modi di costruire l'esperienza del mondo nei suoi molteplici aspetti, nonché la tradizione culturale:

(...)understanding is an evolving process or activity in which image schemata (as organizing structures) partially order and form our experience and are modified by their embodiment in concrete experiences.¹³⁴

A crucial point here is that understanding is not only a matter of reflection, using finitary propositions, on some pre-existent, already determinate experience. Rather, *understanding is the way we “have a world”, the way we experience our world as a comprehensible reality. Such understanding, therefore, involves our whole being – our bodily capacities and skills, our values, our moods and attitudes, our entire cultural tradition, the way in which we are bound up with a linguistic community, our aesthetic sensibilities, and so forth. In short, our understanding is our mode of “being in the world”*¹³⁵

In questa prospettiva *image schemata* e le loro proiezioni metaforiche hanno il ruolo di fondere insieme un complesso di cultura, storia, linguaggio e meccanismi ed esperienze corporee. Come strutture ricorrenti del processo cognitivo stabiliscono infatti dei modelli di comprensione e di

132 M. Johnson, *The Body in the Mind*, cit., p. 21.

133 Cfr. anche T. Rohrer, *Image Schemata in the Brain*, in B. Hampe (ed.) *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*, Berlin 2006.

134 M. Johnson, *The Body in the Mind*, cit. p. 30

135 *Ibid.* p. 102.

ragionamento organizzati sulla base di movimenti e metafore spaziali¹³⁶, che articolano sia la nostra esperienza dello spazio sia i concetti stessi.

Questi trovano riflesso sul sistema di relazioni che si tessono tra luoghi, ambienti, azioni ed agenti, nell'esperienza di agire sul mondo, adattarsi all'ambiente, appropriarsi di territorio e del contenuto.

In tale prospettiva, che mette in evidenza la priorità delle percezioni spaziali dirette dal corpo, poi elaborate e ideologizzate, la lingua non è facoltà cognitiva autonoma ma si relaziona con altre capacità cognitive, quali percezione, memoria e pensiero, riflettendone alcuni tratti specifici¹³⁷.

Sul versante etnolinguistico Giorgio Raimondo Cardona, rifacendosi in parte all'ipotesi Sapir-Whorf¹³⁸, ha infatti messo in luce come la visione che un gruppo sociale ha dello spazio si possa inscrivere in modo più o meno esplicito nelle strutture della sua lingua. I diversi sistemi linguistici lingue variano infatti nella quantità e nella scelta delle informazioni spaziali veicolate; ad esempio in italiano i riferimenti spaziali sono riconducibili a un movimento di allontanamento ed avvicinamento dal punto di vista dell'osservatore, tramite il sistema preposizionale (*a, da, per, attraverso*) - che marca comunque una differenza rispetto all'antecedente latino, che nella preposizione *de* indica il movimento dall'alto verso il basso, assente in italiano e nelle lingue romanze¹³⁹.

È evidente che le ragioni del costituirsi nella grammatica di una lingua di un sistema più o meno ricco di riferimenti spaziali non sono, almeno nella maggior parte dei casi, comprensibili in modo deterministico, alla luce delle caratteristiche ambientali dei luoghi in cui la stessa società è ancorata. Un rapporto tra terminologia localistica e configurazione del territorio non è però da escludersi a priori¹⁴⁰; la lingua di un gruppo che si sia costituito intorno a un asse geografico e psicologico di particolare salienza può riflettere, come nella lingua dei mòcheni portata ad esempio da Cardona,

136 Tali metafore sono individuate come *source-path-goal, link, part-whole, center-periphery, up-down, front-back*.

137 Nei gruppi umani che non si servono della scrittura il riferimento alla presenza fisica del parlante e dell'ascoltatore è irrinunciabile: tanto più sono piccoli e coesi i gruppi di parlanti tanto più la loro comunicazione è punteggiata da numerose marche di presenza - che dicono il dove, il quando, l'intenzione la direzionalità di ciò che si dice. La particolarità del semitico per cui le preposizioni locative sono derivate da nomi di parti del corpo, proposizioni in cui coesistono ancora il valore corporeo e il valore spaziale, rimane in alcune lingue del gruppo come l'eblaita o l'aramaico; cfr. F.A. Pennacchietti, *Indicazioni preliminari sul sistema preposizionale dell'eblaita*, in L. Cagni (ed.) *La lingua di Ebla. Atti del convegno internazionale (Napoli 21-23 aprile 1980)*, Napoli 1981, pp. 291-5 (wašt-wišt petto e ebl. ašta, ašti); vd. anche G.R. Cardona *I sei lati del mondo*, cit., p. 24.

138 La cosiddetta ipotesi è stata sintetizzata a partire dai lavori di Edward Sapir e del suo allievo Benjamin Lee Whorf; in realtà le prospettive dei due studiosi, convergenti sul relativismo linguistico, presentano delle differenze: Sapir si concentrò prevalentemente sul lessico, indagandone le correlazioni culturali e linguistiche; per quanto riguarda Whorf egli enfatizza piuttosto la correlazione tra struttura grammaticale della lingua e pensiero, aprendo in questo modo a posizioni deterministiche, successivamente criticate in ambito antropologico.

139 A fronte della preposizione italiana *sopra* l'inglese usa tre diverse preposizioni, a seconda che vi sia contatto, e breve o grande distanza (*on, over, above*); lo *hopi* conosce sette casi spaziali, che mettono ad esempio in evidenza per lo stato in luogo la puntualità, la diffusione, la centralità o l'eccentricità.

140 E. Sapir, *Language and Environment*, in « *American Anthropologist* » 14, n.2, 1912, pp. 226-242.

nelle strutture che determinano l'orientamento spaziale le caratteristiche dell'habitat¹⁴¹. È quindi teoricamente possibile che reticoli dettagliati di indicazioni spaziali che si riscontrano in alcune lingue – come l'àvaro, le lingue caucasiche e quelle ugro-finniche, che arrivano a contare decine di casi o di posposizioni spaziali - risponda a una o più esigenze esterne, cioè che l'habitat nel quale si sviluppa una lingua richieda una maggiore specializzazione¹⁴². L'analisi e la riflessione linguistica consentono di individuare, nelle strutture grammaticali, nel lessico e nelle metafore linguistiche l'impronta di un'esperienza spaziale e corporea che pur costituendo una base comune si declina e struttura secondo le specifiche modalità che in un preciso contesto ogni società adotta o sceglie di adottare.

Religione ed Embodiment

Gli aspetti sopra affrontati consentono di ribadire l'importanza dell'apparato percettivo e del corpo quali strumenti e modelli di conoscenza, implicati in modo sostanziale nella sfera rituale, tramite pratiche spaziali, concrete e concettuali, diverse e collaborative.

Per molto tempo in storia delle religioni le basi spaziali e corporee dell'espressione religiosa sono state in larga parte trascurate, nella ricerca di aspetti più propriamente “spirituali” o teorici e dottrinali, che costituiscono delle istanze fondamentali all'interno del sistema giudaico-cristiano. Tuttavia gli approcci teorici più recenti della *embodied cognition* e, per il mondo antico, della *sensory archaeology* hanno avuto il pregio di mettere in rilievo il ruolo fondante del corpo umano e dell'apparato sensoriale nella costruzione concettuale, culturale e religiosa del mondo, La corporeità è coinvolta nell'efficacia del rituale determinando l'aspetto generale degli attori, l'abbigliamento, la posizione che questi assumono rispetto allo spazio e rispetto agli altri corpi, i gesti e le posture. Riconoscendo dunque il ruolo chiave di categorie scarsamente valorizzate, e che invece nella prospettiva che si viene qui costruendo possono costituirsi come tratti fondanti, il modo di concepire la sfera del “sacro” si è profondamente modificato¹⁴³. Lungi dall'essere concepito come

141 G.R. Cardona, *I sei lati del mondo*, cit., pp. 34-35, e A. Rowley, *La geografia riflessa nella lingua: avverbi di direzione e di luogo nel dialetto tedesco della Valle del Fersina*, in G.B. Pellegrini, M. Gretter, (eds.), *La Valle del Fersina e le isole linguistiche di origine tedesca nel Trentino. Atti del convegno interdisciplinare* (Sant'Orsola, 1-3 settembre 1978) San Michele all'Adige 1979, pp. 53-68; la lingua dei mòcheni, comunità che discende da gruppi alto-bavaresi nel Trentino l'orientamento è individuato tramite tre assi, come prospettiva oggettiva a cui si aggiunge una prospettiva soggettiva, in cui il riferimento è l'osservatore o il maso (forma abitativa costituita da nucleo circondato da terre coltivate); le localizzazioni nello spazio sono così definite da 54 combinazioni tra avverbi e prefissi verbali.

142 J. Bastuji-Dervillez, *Structures des relations spatiales dans quelques langues naturelles. Introduction à une théorie sémantique*, Genève 1982; Cfr. M.-L. Beffa, R. Hamayon, *Spatial cases in Altaic languages*, in « Suomalais-Ugrilainen Seuran Toimituksia » 158, 1977, pp. 49-58.

143 All'*embodiment*, inteso nel senso più ampio come attenzione al corpo, dedica un'intera sezione il recente testo edito da R. Raja e J. Rüpke, *A companion to the Archaeology of Religion, Material Religion and the Ancient World*, riconoscendo in esso un concetto centrale e un soggetto al quale studiosi di storia antica e archeologi storici delle

un'entità o una qualità intrinseca o indipendente, il “sacro” viene oggi interpretato interpretato in ambito antropologico come categoria relazionale, che partecipa di un sistema culturale più vasto e che dipende strettamente dai principi di categorizzazione di quest'ultimo, e dal rapporto con elementi spaziali e corporei¹⁴⁴.

Alcuni argomenti significativi in questo senso affioravano già nell'opera, per altri versi datata, di Arnold Van Gennep, il quale suggeriva di vedere nelle transizioni spaziali un aspetto importante dei riti di passaggio, poneva l'attenzione sul carattere variabile, situazionale, dell'opposizione tra sacro e profano, che non si pone in termini antagonisti, ma piuttosto complementari e relazionali, in rapporto a situazioni spaziali e corporee¹⁴⁵.

È però nei testi più conosciuti di Mary Douglas, *Implicit Meanings* (1978) e soprattutto *Purity and Danger* (1989), che sono stati evidenziati elementi convincenti a sostegno di una visione che vede un rapporto di analogia tra i sistemi religiosi, economici e politici creati da una società e le relazioni culturalmente codificate che si costruiscono tra le barriere interne ed esterne del corpo individuale e sociale¹⁴⁶. In questo modo il corpo diventa modello per ogni sistema limitato.

In questa prospettiva, che trae linfa da un'impostazione funzionalista, un rilievo particolare assume il coinvolgimento nel costituirsi delle opposte categorie di “puro” e “impuro” di rituali che seppure in modo diverso coinvolgono in molte società la vita corporea, sessuale e riproduttiva, specialmente femminile, durante il ciclo mestruale, la gravidanza e il puerperio. In questi momenti la donna può essere allontanata o segregata, e ciò avviene in maggior misura in quelle società in cui è il corpo e il modello maschile ad essere valorizzato quale perno dell'ordine e della stabilità sociale, o cosmica¹⁴⁷. Inoltre, in riferimento agli atti e umori corporei suscettibili di rientrare nella categoria della “contaminazione” in quanto comportano il passaggio tra soglie corporali, assumerebbe rilevanza un rapporto analogico con le barriere e i limiti sociali, in una sorta di miniaturizzazione, nel corpo umano, di possibilità ma anche di rischi riferibili alla struttura sociale.

Se non può essere stabilita una pura e semplice equivalenza tra impurità e sangue, questo fluido corporeo, nelle diverse accezioni che lo coinvolgono (sessualità, nascita, morte) segnala a livello collettivo uno stato di transizione, e quindi di pericolo, dei confini o barriere sui quali si basa la vita

religioni hanno necessità di riferirsi per capire in modo più profondo e fine le società antiche.

144 Cfr. J.Z. Smith, *To Take Place. Toward Theory in Ritual*, Chicago-London 1987; K. Knott, *The Location of Religion. A Spatial Analysis*, cit.

145 A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, London 1977 (1909), pp.12-13: *Sacredness as an attribute is not absolute; it is brought into play by the nature of particular situations. A man at home, in his tribe, lives in the secular realm; he moves into the realm of the sacred when he goes on a journey and finds himself a foreigner near a camp of strangers (...) Every woman, though congenitally impure, is sacred to all adult men; if she is pregnant, she also becomes sacred to all other women of the tribe except her close relatives; and these other women constitute in relation to her a profane world, which at the moment includes all children and adult men”*,

146 M. Douglas, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, London 1973; Ead., *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London- New York 1966.

147Cfr. ad esempio le leggi della *niddah* nell'ebraismo.

individuale e sociale¹⁴⁸. Lungi dal voler ridurre la complessità della sfera religiosa a questo tipo di istanze l'interesse dell'antropologia si concentra sulle modalità in cui essa è coinvolta in occasioni o eventi in cui sono implicati barriere e valori sociali centrali. Essi possono essere connessi a cambiamenti di diverso tipo: corporei (e in questo caso il corpo femminile, con il ciclo mestruale, la gravidanza e il parto è quello che rende tali cambiamenti più evidenti); di status (come il passaggio all'età adulta o il matrimonio) individuali o sociali/territoriali o anche temporali (differenziazione tra spazio abitato/non abitato, di caccia/proibito, pubblico/riservato alla divinità etc.).

Nella medesima direzione aperta dai lavori di Mary Douglas lo storico delle religioni finlandese Vikko Anttonen ha proposto di analizzare la sfera del sacro a partire da una sua forte connessione con le strutture del territorio e del corpo¹⁴⁹. Per Anttonen l'importanza religiosa e sociale del corpo umano e dello spazio territorializzato è basata in primo luogo sulla coestensività di questi due elementi come entità delimitate; in un gran numero di culture infatti il corpo umano e il territorio si trovano in una forte interazione simbolica, che secondo Anttonen si struttura su un sistema di corrispondenze tra 'interno ed esterno e tra visibile e non visibile'¹⁵⁰. Questa prospettiva trova un appoggio sulla distinzione di David Herbst, che con la *co-genetic logic* ha proposto di comprendere gli oggetti come unità triadiche (*object, boundary, context*) strutturate in 'interno', 'esterno' e nella barriera di separazione tra i due, alla quale partecipa anche la conoscenza generata dalla mente umana¹⁵¹. Questo tipo di distinzione si costituisce, ancora, come una struttura primaria, in quanto si applica al corpo umano, alle distinzioni spaziali alla società e al territorio da essa occupato.

In secondo luogo nella proposta di Anttonen coscienza corporea e coscienza territoriale sarebbero implicate nella formazione delle categorie concettuali, come quella del 'sacro', dalle quali dipendono anche le manifestazioni religiose¹⁵². Si definisce in questo modo una concettualizzazione del 'sacro' come una categoria relazionale di pensiero ed azione, che si realizza quando avviene un

148Vd. anche E. Leach, *Culture and communication*, cit., pp. 77-79.

149 V. Anttonen, *Rethinking the Sacred: The notions of "human body" and "territory" in conceptualizing religion*, in T. A. Idinopulos - E. A. Yonan, (eds.), *The sacred and its scholars: Comparative religious methodologies for the study of primary religious data*. Leiden 1996, pp.36-64.

150 V. Anttonen, *Rethinking the Sacred*, cit., p. 42: "the outside of the human body is continuous with the inside of the territory; they both are perceivable aspects of social life. The inside of the human body is continuous with the outside of the territory: they both are invisible.

151 D. Herbst, *What happens when we make a distinction: an elementary introduction to co-genetic logic*, in «Cybernetics and Human Knowing» 2, pp. 29-38.

152 Procedendo infatti ad un'analisi semantica e comparata del lessico finnico relativo al sacro - in particolare del termine *pyhä* che fa derivare dalla radice germanica **wiha*, a sua volta derivata da una radice **vik* con il significato di "separare" Anttonen mette in luce come il campo concettuale del "sacro" in ambito balto-finnico comprenda oggetti, persone, luoghi e fenomeni che vengono marcati e separati in virtù della loro importanza per la crescita di cose dall'elevato valore culturale (come messi, persone). Inoltre, in questo quadro specifico, egli isola l'elemento del fuoco che assume ruolo importante come sostanza trasformativa e *marker simbolico*, che esprime ritualmente il cambiamento. Quando la percezione delle barriere corporee cambia, tale cambiamento è codificato come eccezionale e ritualizzato. Sulla radice **vik* cfr. W. Baekte, *Das Heilige im Germanischen*, Tübingen 1942; cfr. *weiha* "consacrare" e *weihnan* "essere consacrato" - che si rintraccia nel latino *victima* (l'animale sacrificale) la cui etimologia normalmente viene fatta risalire al verbo *vincire* (*vincio*) o *vincere*.

cambiamento nelle barriere nella classificazione di valore di categorie corporee, territoriali e temporali. Quando la percezione delle barriere e delle soglie territoriali e corporee muta, tale cambiamento è codificato come eccezionale e ritualizzato: ed è in questo senso che i sistemi culturali rispondono diversamente nei confronti del corpo maschile e di quello femminile, maggiormente soggetto a restrizioni di tipo sociale e sessuale legate in modo particolare alle occasioni di 'apertura' delle barriere corporee, come il ciclo mestruale, il travaglio e il parto¹⁵³.

Si rientra così, in modo parzialmente nuovo, nella sfera della 'liminalità', cui si ricorre in letteratura antropologica come termine etico utile a categorizzare periodi e luoghi di trasformazione di barriere e categorie culturalmente significative, mentre il rituale ha il ruolo fondamentale di interagire con l'interno e l'esterno attraverso la definizione di confini/limiti e la creazione di spazi liminali e per produrre nuove connessioni tra loro¹⁵⁴.

È evidente che gli spazi liminali, in cui sfere diverse si differenziano e compenetrano allo stesso tempo, non possono essere soggetti ad un'interpretazione globale che possa porsi come universalmente coerente e valida. Per ricordare uno degli esempi più significativi e frequentemente citati a proposito, nella cultura Maori un luogo come la latrina non è connesso al concetto di impurità, ma svolge un ruolo ritualmente significativo per la comunità. Luogo di scambio "concreto" tra interno ed esterno del corpo, esso segna il limite tra il mondo dei viventi e la sfera dei morti, rappresentando uno spazio rituale nel quale è possibile evocare l'aiuto di un defunto o espellere uno spirito indesiderato¹⁵⁵. D'altronde le funzioni corporali di base e il sistema adatto a regolarle e contenerle rientrano nella sfera religiosa anche in contesti geograficamente e storicamente molto lontani dall'area oceanica. Sappiamo infatti che nell'antica Roma l'importanza di una buona rete fognaria, essenziale per la salute pubblica, era suggellata a livello religioso dal culto reso a Cloacina, poi associata a Venere, cui era dedicato un sacello nel foro romano, a ovest della Basilica Emilia, connessa al verbo *cluo*, purificare¹⁵⁶.

153 M. Douglas, *Purity and Danger*, cit., tali istanze sono indagate, in senso parzialmente differente da teoriche femministe come G. Jentzen, J. Kristeva, L. Irigaray.

154 Per Victor Turner il concetto di liminalità (*liminality*) si definisce come "a sacred condition protected against secularity by taboos and in turn prevented by them from disrupting secular order", V. Turner, *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca-London 1975, pp. 273-274. A proposito di spazi culturali ricorre al concetto di liminalità ad esempio Ton Derks, che affronta il problema dei luoghi di culto, come sistemi, nelle province romane e in particolar modo in Gallia; tale categoria serve a Derks per evocare soglie dal mondo visibile al mondo metafisico degli dei, soglie che non sono definite in termini assoluti ma piuttosto gradualmente. T. Derks, *Gods, Temples and Ritual Practices*. cit.

155 Cfr. G. Bateson, F.A. Hanson (eds.), *Studies in Symbolism and cultural Communication*, Kansas City 1982, pp. 74-86.

156 Cfr. R. Schilling, *La religion romaine de Venus: depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954, pp. 210-215. Antica dea della purificazione Cloacina è passata sotto l'influenza di Venus in virtù della pianta del mirto, sacra alla dea, che aveva proprietà lustrali; Venus veniva evocata anche per trasmettere l'ideale della concordia, nell'unione di romani e sabini, che si purificarono con mirto nel luogo dove ai tempi di Plinio si trovava la statua di Venere Cloacina; Plin.15.119.120.

Questi come diversi altri esempi che potrebbero essere evocati, permettono di dedurre come il corpo, quale apparato percettivo e funzionale, costituisca in modi non prevedibili ma soggetti alla variabile culturale un apparato simbolico, che nella ricerca storica e archeologica viene sovente ignorato o sottodimensionato.

Ciò è almeno in parte dovuto all'esiguità di fonti esplicite che connettano rito e corpo, facendo di quest'ultimo un indicatore fondamentale di significato, e ad una legittima cautela nei confronti di un'impostazione che, qualora riduca ogni manifestazione culturale al corpo, può apparire come una visione insieme superficiale e totalizzante. È noto infatti che sovente questo genere di istanze vengano ricondotte in modo frettoloso ai temi della sessualità e della fertilità, enfatizzati da una certa prospettiva storico-religiosa, che volentieri ha associato innumerevoli divinità femminili del Mediterraneo antico alla sfera riproduttiva e ai riti di fertilità - troppo facilmente considerate delle necessità religiose ancestrali e in qualche modo genuine - senza una sufficiente attenzione per il contesto culturale.

Tali prospettive sono state di recente ridimensionate, a favore di letture meno suggestive ma maggiormente attente ai contesti e alla molteplicità di necessità ed esigenze, anche simboliche e religiose, di cui deve farsi carico una comunità.

Al di là delle applicazioni superficiali e approssimative delle istanze corporee, il simbolismo del corpo e la sua costruzione culturale e religiosa rimangono fondamentali indicatori da interrogare per la comprensione dei rituali in cui corpo e movimento corporeo sono referenti o protagonisti attivi, apportando nuovi contributi alla comprensione dei rituali e alla loro componente spaziale.

La prospettiva rituale

In modo analogo a quanto si è detto sul concetto di spazio, nel parlare di 'rituale' ci troviamo di fronte ad una categoria moderna. Le sue origini sono da ricercare nelle scienze sociali, in modo particolare nella storia delle religioni e nell'antropologia religiosa, sebbene anche gli archeologi, per quanto riguarda l'applicazione alle culture antiche, abbiano portato contributi fondamentali per la messa a punto.

Le prospettive aperte sul rituale da tali discipline sono ovviamente molteplici. Una discrepanza di visioni, talora sfumata, talora accesa, emerge già dalla definizione di 'rito' e di 'rituale', sulla quale ancora oggi non vi è accordo generalizzato tra gli studiosi. Nella letteratura scientifica numerosissime teorie si sono succedute fino ad oggi, tanto che una loro trattazione anche sommaria costituirebbe una parentesi troppo ampia da aprire in questa sede.

Le criticità che l'uso del termine 'rituale' pone sono diverse, a partire dall'associazione quasi automatica della sfera rituale al concetto di religione, quando la ritualità può aver luogo anche in

contesti non propriamente religiosi. Certa è la derivazione del termine dal latino *ritus*, che definisce nell'antica Roma atti e pratiche religiose, ma anche abitudini e comportamenti, e che è termine connesso con il sanscrito *rtà-* concetto fondamentale della religione vedica, che indica l'ordine che plasma il cosmo sia la società sia l'individuo, e a cui questi devono conformarsi – e con il greco *arithmos*¹⁵⁷.

Considerato dal padre della sociologia Durkheim come un mezzo di trasmissione di un sapere collettivo, il rito viene definito da aspetti diversi, finanche contraddittori, tra i quali non è semplice definire il tratto distintivo specifico. Attribuire un rilievo particolare a uno tra gli aspetti molteplici, spesso non linguistici, rappresenta infatti una scelta precisa, tanto che nella storia degli studi di volta in volta sono stati prediletti alcuni aspetti - i rapporti di potere, la dimensione sociale, il contenuto religioso, o ancora l'aspetto simbolico - a seconda delle prospettive teoriche o ideologiche di chi li ha proposti. A partire dall'approccio durkheimiano, che vede nel rituale un modo di creare solidarietà sociale¹⁵⁸, gli antropologi, che si trovano sovente citati per supportare differenti interpretazioni delle fonti antiche, si sono divisi sull'interpretazione e sul senso del rito. Se la corrente antropologica 'maggioritaria' ha cercato a lungo di interpretare il significato dei riti indicando i sistemi culturali di tipo discorsivo sottesi ai simboli evocati¹⁵⁹, successive ricerche sul campo hanno mostrato come specifici rituali possano avere luogo senza che sussista alcun interesse per i significati, e che talvolta gli informatori si rifiutino di indicarne un senso, avanzando come unica autorità la tradizione, ovvero la ripetizione di schemi gestuali appresi¹⁶⁰. Una definizione di sintesi può essere quella che qualifica come rituali attività che nel loro svolgimento sono portatrici di una intenzione 'speciale' (non ordinaria), e che sono specifiche di un particolare gruppo di persone¹⁶¹.

È possibile dunque da un punto di vista moderno riferirsi a rituale quale categoria analitica utile all'osservatore esterno¹⁶² per isolare e analizzare una serie di comportamenti interpretandola come sequenza coerente e significativa. Le pratiche rituali possono inoltre essere considerate come 'codici ristretti' di attività corporee, in cui le innovazioni sono ridotte al minimo, le pose e i gesti si

157 Cfr. LSJ s.v. *arithmos*

158 E. Durkheim, *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1912.

159 A partire da V. Turner, *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia 1972, e Id. *Dramas, Fields, and Metaphors*, cit.; Humphrey e Laidlaw vedono invece l'azione ritualizzata come uno spazio semiotico vuoto nel quale sono proiettati dei significati, che possono essere differenti per partecipanti differenti. C. Humphrey, J. Laidlaw, *The Archetypal actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994, pp. 31-37.

160 Ad ex. G. Lewis, *Day of Shining red: an essay on understanding ritual*, Cambridge 1980; nega il significato del rito anche F. Staal, *Rules without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, New York 1989.

161 *Ritual is an etic category that refers to set activities with a special (not-normal) intention in action, and which are specific to a group of people.* Cfr. E. Kyriakidis, *Finding Ritual: Calibrating the Evidence*, in E. Kyriakidis (ed.), *The Archaeology of Ritual. Third Cotsen Advanced Seminar*, Los Angeles 2007, p. 294.

162 La ricerca antropologica sul campo ha mostrato che attività che un osservatore esterno è propenso a definire rituali possono non essere considerate tali da coloro che vi sono direttamente coinvolti (*performers*).

conformano a un repertorio limitato, le persone svolgono ruoli predeterminati e stabiliti dalla tradizione e nei quali la loro individualità è scarsamente rilevante¹⁶³.

Poiché nel rito vengono attraversati gli aspetti materiali e simbolici di una cultura, nella loro intima connessione, l'aspetto performativo è cruciale¹⁶⁴. È stata Catherine Bell a contribuire in modo determinante al dibattito sulla *performance* e sul rituale, producendo una posizione di sintesi tra analisi del rituale e concettualizzazione del processo sociale. Secondo la studiosa la caratteristica principale della ritualizzazione è l'assenza di discorso o narrazione; l'aspetto primario del dispositivo rituale risiede nell'azione e nel corpo, tanto che il suo scopo ultimo può essere visto come quello della creazione di un corpo ritualizzato, che risponda ad un imperativo ad agire, e ad agire in modo che l'azione attribuisca all'atto uno status privilegiato¹⁶⁵.

La performance si configura come un processo fondato su momenti di transizione spaziale e temporale, con ripetizioni e variazioni, in cui soglie e barriere connesse anche alla spazialità e alla corporeità, umana e divina, vengono evocate e attivate da forme, suoni, gesti specifici. Rientrano in questa categoria i movimenti e le espressioni cinetiche strutturate temporalmente, come processioni, danze, genuflessioni, e gesti sovente ritmici¹⁶⁶.

È necessario tenere a mente inoltre che la partecipazione al rito passa anche tramite l'osservazione, e quindi tramite il ruolo del pubblico; in questa prospettiva i rituali possono essere intesi come mezzi di comunicazione, che attraverso le differenti forme di partecipazione, anche visuale, mettevano in luce diversi gradi gerarchici, identitari, di appartenenza. In questo senso la sfera visiva, quella sonora e quella gestuale sono coinvolte in un duplice movimento, transitando dal piano dell'espressione e della pratica a quello dei concetti, e viceversa.

In una direzione analoga a quella di Bell si muove la riflessione di Jonathan Z. Smith, per il quale:

Ritual is a relationship of difference between “nows” - the now of everyday life and the now of ritual place; the simultaneity, but not the coexistence, of “here” and “there”. Here (in the world) blood is a major source of impurity; there (in ritual space) blood removes impurity. Here (in the world) water is the central agent by which impurity is

163 S. Buckland, *Rituali, corpi e memoria culturale*, in « Concilium » 31, 1995, pp. 87-97.

164 Cfr. anche N. Bourque, *An Anthropologist's view on Ritual*, in E. Bispham, C. Smith, *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy, Evidence and Experience*, Edinburgh 2000, pp. 40-41.

165 C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, cit.

166 Walter Burkert insiste sulla ripetizione e la strutturazione del gesto come strumento di comunicazione non verbale, situato in un determinato contesto sociale: W. Burkert, *Ritual between Ethnology and Post-Modern Aspects: Philological-Historical Notes*, in E. Stavrianopoulou (ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World Liège 2006*, pp. 23-35; in modo parzialmente analogo Roy Rappaport sottolinea il ruolo cruciale della performance quale sequenza di atti e di enunciati formali più o meno invariati e non interamente codificati da chi li esegue, R.A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.

transmitted; there (in ritual) washing with water carries away impurity. Neither the blood nor the water has changed, what has changed is their location¹⁶⁷.

In questa prospettiva, in cui ritornano elementi cruciali quali il sangue e l'acqua, centrali nella definizione della purezza rituale, sono la categorizzazione e la collocazione di diversi elementi, a qualificare l'azione che li coinvolge come rituale, e non l'azione stessa.

Dunque, nel contesto degli spazi adibiti all'esecuzione del rito, o definiti anche provvisoriamente dall'azione rituale, diventano fondamentali le azioni performative, come i movimenti e le espressioni cinetiche strutturate temporalmente. Analizzare la funzione dei siti di culto in un contesto rituale più ampio richiede dunque una definizione che non si focalizzi solo sullo statuto giuridico e sulle sue implicazioni ma anche sulle attività che avevano all'interno dei santuari; sovente il rituale comprende azioni suscettibili di ampliare lo spazio rituale, come le processioni, che oltre ad essere visibili dall'esterno consentono di acquisire temporaneamente dello spazio all'esterno del focus spaziale principale, luogo di culto o santuario¹⁶⁸. Non secondario inoltre è il ruolo del pubblico, la sua composizione, la sua divisione in gruppi coinvolti in modo diverso nelle attività con la partecipazione attiva, l'osservazione da lontano, anche solo transitando nei pressi del luogo di culto o del santuario.

Cosa accade alla categoria di rituale, calata nel mondo nell'antichità? È evidente che quando l'oggetto della ricerca antropologica è il passato, in una delle sue molteplici declinazioni, non è possibile avere accesso diretto alle pratiche rituali che potrebbero essere osservate in una società contemporanea. L'impressione è che, nel settarismo che è stato a lungo tipico delle discipline accademiche, sovente gli archeologi abbiano classificato come 'rituale' qualsiasi contesto che non era direttamente riconducibile ad un'attività pratica o economica, in particolar modo per quanto riguarda i periodi pre-storici o proto-storici¹⁶⁹.

Come abbiamo visto, a costituire una risorsa essenziale per lo studio e la comprensione della realtà rituale o più in generale religiosa sono infatti espressioni performative e corporee che dal punto di vista archeologico lasciano, nel migliore dei casi, rare e deboli tracce, per lo più iconografiche. D'altronde appare per molti versi comprensibile come spesso la ricerca archeologica si astenga dal

167 J.Z. Smith, *To take place*, cit, p. 110.

168 Nelle processioni lo spazio aveva evidentemente un ruolo centrale, in quanto si delimitavano simbolicamente i confini territoriali di una polis cfr. F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, cit. nella caratterizzazione di queste manifestazioni, secondo la terminologia di F. Graf, come centrifughe o centripete, sulla base di elementi come lo spazio attraversato, i partecipanti e gli scopi cfr. F. Graf, *Pompai in Greece: Some considerations about Space and Ritual in the Greek polis*, in *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, cit., pp. 55-65.

169 Un esempio concreto è l'interpretazione femminista dei sepolcri/santuari di Çatalhöyük, J. Mellart *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. London 1967; *contra* I.Hodder, *Women and Men at Çatalhöyük* in «Scientific American Magazine» 290, n.1, 2004, pp. 67- 73; cfr. anche E. Kyriakidis, *Ritual in the Aegean; The Minoan Peak Sanctuaries*, London 2005, pp. 99-109.

tentare qualsiasi riferimento alla sfera rituale, in quanto senza dubbio alti sono i rischi di sovrinterpretazione e dell'eccesso di ricostruzione¹⁷⁰.

Tuttavia la prospettiva legata all'azione, alla performance e alla materialità è stata valorizzata recentemente in diversi modi. Da un punto di vista teorico infatti con sempre maggiore frequenza storici e antropologi invitano a pensare alla religione come a un sistema di pratiche materiali e sensoriali piuttosto che a un sistema di credenze¹⁷¹; ciò è valido in misura maggiore per quanto riguarda il formalismo romano, esito di una religione definita "ritualista", che sprovvista di dogmi come di un solido apparato mitologico si reggeva sulla corretta esecuzione dei riti, ovvero sull'ortoprassia¹⁷².

Inoltre, le azioni performative in ambito anche rituale sono state valorizzate quali possibili e sensibili oggetti di ricerca dalle recenti tendenze della *sensory archaeology*, che ambisce a mettere in luce i modelli sensoriali prodotti dalle culture, con i significati e i valori ad essi implicati¹⁷³.

Gli archeologi afferenti a questo prospettiva esprimono l'intenzione di studiare i rituali come costrutti socio-culturali complessi, in tensione costante tra norma e performance, o tra stereotipo e variabilità, un processo, che si costituisce tramite le modificazioni e i cambiamenti comportati dall'*agency* umana, e che si riflette viceversa nel suo contrario, nel momento in cui il rito modifica in qualche modo coloro che vi prendono parte¹⁷⁴.

Adottando questo punto di vista le categorie di *religion* e di *ritual* non costituiscono strumenti pienamente sufficienti per capire o *interpretare* le esperienze umane e culturali.

Il corpo umano e quello che Y. Hamilakis chiama *trans-corporeal somatic landscape* diventano allora dei punti di riferimento essenziali per comprendere aspetti negletti quali la realtà esperienziale, e quindi anche corporea, del passato; prestando una nuova e diversa attenzione alle tracce materiali, il quadro interpretativo si apre a un'ottica che abbia come fulcro il senso privilegiato della nostra cultura, quello della vista, ma che valorizzi anche gli altri sensi¹⁷⁵.

170 Il complesso neolitico di Stonehenge, da questo punto di vista, ha avuto un ruolo emblematico nell'alimentare le più fervide suggestioni per quanto riguarda comportamenti e significati rituali di cui il luogo poteva essere stato teatro, cfr. ad esempio A. Burl, *The Stonehenge People*, London 1987, pp. 213-214.

171 Ph. Mellor, Chr. Schilling, *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*, London 1997; J.Z. Smith, *To take Place*, cit., V. Anttonen, *Rethinking the Sacred*, cit.

172 J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005, pp. 7-12; C. Bonnet, "L'histoire séculière et profane des religions" (F. Cumont): observations sur l'articulation entre rite et croyance dans l'historiographie des religions de la fin du XIXe et de la première moitié du XXe siècle, in N. Belayche, C. Bonnet, J. Scheid (eds.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain, huit exposés suivis de discussions. (Vandoeuvres-Genève, 21-25 août 2006)*, Genève 2007.

173 Cfr. J. Day (ed.) *Making Senses of the Past: towards a sensory archaeology*, Carbondale 2013; M.T. Lucas, J.M. Schablitsky, *Archaeology of the war 1812*, Walnut Creek 2014.

174 A. Chanotis, *Introduction* in A. Chanotis (ed.) *Ritual Dynamics in Ancient Mediterranean: agency, emotion, gender, representation*, Stuttgart 2011.

175 Y. Hamilakis, *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*. Cambridge 2013.

È vero infatti che se la tradizione occidentale, in cui si sono poste le basi anche della moderna ricerca scientifica, ha il suo centro di valore nel senso della vista, il primato dell'orizzonte visivo fa spesso dimenticare che la natura della realtà è multisensoriale. Dunque anche gli strumenti per la sua conoscenza e decodificazione, e quindi il processo della disciplina archeologica, necessitano di una ridefinizione che apra, per quanto possibile, anche agli altri sensi.

Ciò significa che quello che viene generalmente analizzato in termini visivi in ambito rituale deve essere considerato anche dal punto di vista tridimensionale, e quindi spaziale e tattile. Le statue e le immagini cultuali non costituiscono solo un riferimento visivo, ma implicano, almeno in alcune occasioni, anche il tatto e l'olfatto. Esse venivano infatti abitualmente toccate, unte di olio e profumate dagli operatori rituali, che si occupavano direttamente della manutenzione delle immagini; e in occasioni specifiche probabilmente un accesso ravvicinato alle statue di culto era consentito anche ai fedeli.

Le fonti ci informano della presenza nei contesti culturali di fiori, ghirlande, e dell'esistenza di apparati decorativi transitori o deperibili di diverso tipo, applicati alle statue come anche alle stele¹⁷⁶, che arricchivano l'esperienza sensoriale in alcuni specifici contesti.

La dimensione olfattiva, in particolar modo, nettamente percepibile pur sfuggendo all'orizzonte visivo e a quello tattile, doveva acquisire un valore peculiare, derivato dalla capacità di connettere sfera materiale e immateriale¹⁷⁷.

Nel rituale sacrificale antichi odori peculiari quali quello della carne, del grasso, dell'incenso o delle offerte vegetali bruciate, potevano costituire un ponte tra mondo umano e mondo divino, che tramite fumi e fumigazioni, abbracciava anche la sfera visuale. È noto d'altro canto che nel mito e nella pratica rituale il mondo divino è sovente connotato da odori o profumi propri, emanati dagli stessi dei, che in Grecia assumono quell'aroma di immortalità proprio dell'alimento di cui si nutrono¹⁷⁸, o creati dall'uso rituale, circoscrivendo uno spazio specifico.

Le modalità sensoriali, per quanto universalmente importanti, sono culturalmente determinate; se l'uso dei sensi e le percezioni sono comuni, diverso è il modo in cui questi sono elaborati culturalmente; difficile è dunque non solo ricostruire l'esperienza sensoriale degli antichi, ma soprattutto comprendere come questa venisse codificata.

176 Si veda a questo proposito S. Estienne, *Parer les dieux à Rome: ornatio, ornamenta et ornatus deorum*, in V. Huet, F. Gherchanoc, *De la théatralité du corps aux corps des dieux dans l'Antiquité*, Brest 2014; M. Sebai, *Orner les dieux en Afrique romaine. Dédicants ou Divinités? Gestes de pietas sur quelques stèles d'Afrique romaine* in *De la théatralité du corps aux corps des dieux dans l'Antiquité*, cit., pp. 165-176.

177 Fonti letterarie relative alla dimensione olfattiva a Roma R. Jenkins, *God, Space* cit. pp. 39-43.

178 Ad es. in Eurip. *Ippol.* Verg. *Aen* 1.415-17. Sulla sfera olfattiva nel suo rapporto con la divinità e la regalità cfr. C. Grottanelli *Da Myrrha alla mirra: Adonis e il profumo dei re siriani*, in *Adonis. Relazioni del Colloquio di Roma (22-23 Maggio 1981)*, Roma 1983, pp. 35-60; Id. *Kingship and Perfumes: Antiochus IV and Alexander the Great*, in A. Avanzini (ed.), *Profumi d'Arabia. Atti del Convegno*, Roma, 1997, pp. 503-514.

È dunque lecito pensare che nella sfera rituale eventi sensoriali specifici e codificati, fossero coinvolti nella definizione di una dimensione specifica e differente dalla temporalità quotidiana, creando un forte effetto mnemonico sul corpo, vissuto non solo e non tanto individualmente, ma come corpo sociale e collettivo.

Nel tentativo di comprendere i concetti utili all'analisi delle pratiche spaziali in contesto religioso si è potuto capire come, enfatizzando non tanto o non solo la 'sacralità' di un luogo ma piuttosto la strategia di azione ritualizzata attraverso la quale alcune distinzioni nello spazio sono create e privilegiate, il punto di vista del rituale consente innanzitutto, a livello teorico, un'interpretazione dinamica dello spazio, attraverso l'azione e il movimento; i movimenti incorporati nella *performance* rituale la cui intensità è aumentata, possono costituire un punto di riferimento nel tempo e nello spazio¹⁷⁹. A questo proposito importante leggere e studiare ogni indice informativo, a partire dalle immagini o dai rilievi sulla pietra e sulle stele, in cui sono rappresentati gesti che possono essere veri e propri indici per capire situazioni, gesti e significati¹⁸⁰.

In tale prospettiva si possono osservare perciò i modi in cui l'azione qualifica una determinata attività come rituale, evitando di supporre o di creare una rigida e permanente distinzione tra "sacro" e "profano"¹⁸¹. In secondo luogo tale approccio permette di osservare nel loro contesto le relazioni che sussistono tra i riti e lo spazio, così come l'identificazione e la circoscrizione di determinati spazi su diversi piani, quello lessicale, architettonico, o iconografico, proponendo delle ipotesi sui valori che lo spazio assume di volta in volta nei diversi contesti.

Rinunciando dunque programmaticamente all'idea di poter ricostruire un quadro astratto che definisca in modo univoco un complesso di azioni, rappresentazioni, idee attraverso le quali le società antiche elaboravano a livello spaziale il rapporto tra divino e umano, si tenteranno di indagare le ragioni per le quali alcuni luoghi assumono carattere religioso in risposta ad esigenze diverse, per osservare sul piano lessicale, architettonico o iconografico l'identificazione e la circoscrizione di determinati spazi a scopo rituale.

Si possono dunque percorrere alcune vie, nella consapevolezza del carattere ipotetico e sperimentale delle eventuali ricostruzioni, rispondendo agli inviti sempre più frequenti e urgenti a decostruire una categoria di "spazio sacro" intesa come struttura simbolica rigida e priva di sfumature¹⁸².

179 J. Connelly, *Ritual Movement through Greek Sacred Space*, in *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean*, cit., p. 324.

180 Cfr. V. Huet, *Watching Rituals*, in R. Raja, J. Rüpke (eds.) *A Companion to the Archaeology of religion in ancient World*, Malden-Oxford, 2015 pp.144-152.

181 C. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, cit.

182 Cfr. X. Dupré Raventos, S. Ribichini, S. Verger, *Introduzione a Saturnia Tellus*, cit., pp. 13-18.

Parte seconda: Lo spazio rituale nel Mediterraneo antico

La prospettiva articolata finora, nei diversi elementi che sono stati analizzati, ha confermato e ampliato i criteri di indagine, che impongono di prendere in analisi non esperienze del 'sacro' intese in senso assoluto, bensì le ragioni che intrecciano luoghi, esperienze e concetti nel quadro dell'articolazione religiosa dell'esperienza spaziale.

Ne deriva che è illusorio pensare di poter comprendere in modo globale la percezione e costruzione dello spazio religioso limitandosi ad analizzare e studiare i luoghi di culto. Tuttavia, pur allargando lo sguardo al di là del concetto di luogo, è necessario soffermarsi su questo come un elemento irrinunciabile di un'analisi volta al mondo antico e che deve attingere in modo sostanziale alla ricerca archeologica.

In questo modo è necessario isolare degli interrogativi sul carattere religioso e rituale che alcuni luoghi assumono, in risposta ad esigenze anch'esse da interrogare, cogliendo l'invito ad osservare simultaneamente su diversi piani espressivi- lessicale, rituale, architettonico e iconografico - i modi in cui determinati spazi sono identificati, circoscritti, messi in relazione tra loro.

D'altro canto il riconoscimento della complessità dei piani, delle loro intersezioni, dell'interferenza e del peso di elementi difficilmente circoscrivibili - o nel più sfortunato dei casi irrimediabilmente perduti, quali la componente gestuale, sonora, mitica/ideologica - ci mette di fronte all'estrema difficoltà di rendere conto in modo lineare e completo dell'insieme di queste rappresentazioni. Nonostante ciò, nella piena consapevolezza dei limiti oggettivi di tale approccio per quanto riguarda la precisione analitica, si è ritenuto di dover percorrere questa seconda strada, per mettere in rilievo quegli elementi che negli studi tradizionali sugli spazi cultuali sono più frequentemente trascurati o del tutto ignorati.

È in questa prospettiva che nell'ambito di questa ricerca si possono individuare dei piani di analisi, autonomi per quanto interdipendenti, che procedano in modo allargato, dalla dimensione più circoscritta e concreta a quella più ampia.

Il primo piano di analisi si rivolge al processo di identificazione, circoscrizione e organizzazione di spazi singoli, indipendenti, che si strutturano nel modello del 'luogo di culto': in questo spazio specifico emerge infatti un'attribuzione di valori simbolici peculiari, attraverso riti di definizione, di significazione o trasformazione simbolica, qualificazione dello spazio tramite divieti e interdizioni, espliciti o meno.

Se edifici e monumenti religiosi costituiscono determinanti fondamentali nella loro visibilità esterna in quanto segni o marchi spaziali impressi da un potere religioso, anche l'articolazione spaziale interna è governata da logiche simboliche o rituali e da rappresentazioni; queste possono essere analizzate grazie alle fonti scritte, alla presenza di oggetti rituali o, in assenza di essi, con l'aiuto di principi teorici come quelli semiotici¹⁸³, che possono costituire un aiuto nel tentativo di interpretare il discorso dello spazio¹⁸⁴.

In quest'ottica si prendono in considerazione non solo la struttura architettonica in senso stretto ma l'insieme di dati rituali suscettibili di investire di senso quelle strutture, i rinvenimenti epigrafici (di cui vanno considerati insieme contenuto e localizzazione), archeologici (quali statue di culto, ex voto, materiali sacrificali etc.). Nei casi più fortunati alcune informazioni possono essere veicolate da fonti scritte. È in questa prospettiva che il luogo di culto può essere analizzato come spazio semiotico.

Il secondo piano di analisi si rivolge all'inserimento dei luoghi di culto nello spazio più ampio del territorio. Si è visto infatti come lo studio di quello cui si fa sovente riferimento come “paesaggio religioso”, o topografia religiosa, possa essere intrapreso interpretando lo spazio culturale come luogo di *ancrage*, ossia di radicamento di un ordine simbolico più complessivo, in cui templi, santuari, o specifici riferimenti topografici con valore religioso possono essere interconnessi dallo svolgimento periodico di riti e di feste.

In questa prospettiva emerge come i luoghi salienti dal punto di vista religioso non siano inseriti nello spazio in modo arbitrario, almeno secondo un punto di vista 'interno', ma corrispondano a delle rappresentazioni specifiche¹⁸⁵. Queste rappresentazioni costituiscono esiti religiosi di configurazioni topografiche, in cui si riconoscono significati che modellano lo spazio.

Il Mediterraneo Antico, lungi dal poter essere concepito quale realtà omogenea o monolitica, è stato teatro di una molteplicità di esperienze culturali e religiose, in contatto e contrasto tra loro, dal punto di vista sincronico, ma anche diacronico. Una trattazione che colga a titolo esemplificativo solo alcune istanze ed esperienze va incontro a una inevitabile generalizzazione, per evitare la quale si presenta la necessità di scendere nello specifico dei casi di studio, invito che sarà colto nella terza parte di questo lavoro.

183 Le letture puramente semiotiche dello spazio si fondano spesso, più o meno implicitamente, su una prospettiva cognitivista, derivata da Piaget, come emerge nei lavori di M. Hammad che sono peraltro qui citati. È opportuno sottolineare tuttavia che una tale prospettiva non può essere accettata *in toto* in un ricerca che voglia mantenere un solido radicamento sul piano storico.

184 Si terrà presente che di converso anche il discorso può essere concepito come un percorso cfr. P. Ricoeur, *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction* Paris 1984, p. 100: “La sémiotique (...) fait apparaître le récit lui-même comme parcours. Mais, ce parcours, elle le tient pour le strict homologue des opérations impliquées par la structure élémentaire de signification au plan de la grammaire fondamentale”.

185 Cfr. J. Scheid, F. de Polignac (eds.) *Qu'est ce-qu'un “paysage religieux”?*, cit.; J. Scheid, *Comment identifier un lieu de culte?*, cit., p. 53.

È allo scopo di riflettere sulla validità di queste rappresentazioni, che si dovrà prender in considerazione la presenza di divinità specifiche in determinati contesti topografici o più generalmente spaziali, per comprendere se la topografia, che influenza il posizionamento dei santuari, associ certi tipi di spazio con particolari divinità, e se ciò sia connesso ad una necessità o volontà di protezione del territorio o delle comunità.

1 Processi ed esigenze di sacralizzazione degli spazi: appropriazione e monumentalizzazione

L'individuazione di luoghi specifici atti a esplicitare, in modi diversi, delle modalità di contatto o di comunicazione con la sfera divina costituisce uno dei tratti messi in opera dalle culture antiche, secondo un processo che avviene tramite le pratiche spaziali delle coordinate religiose fondamentali.

L'esigenza di spazializzare l'esperienza religiosa e la relazione tra modo umano e mondo divino, nel Mediterraneo Antico, si traduce in molti casi in una monumentalizzazione del luogo adibito allo scambio rituale o al culto della divinità. Come si è mostrato nella prima parte, l'architettura può essere infatti concepita come agente attivo nella ritualizzazione e valorizzazione delle azioni in prospettiva 'sacra' in cui architetture giocano il ruolo di ambienti 'trasformativi'.¹⁸⁶

Per molto tempo la tendenza degli studi, in ambito sia archeologico sia storico-religioso, è stata quella di vedere nella localizzazione dei diversi luoghi di culto un nesso, più o meno esplicito, con un evento di rivelazione o manifestazione divina, da interpretare a seconda delle coordinate religiose della società in questione, sovente calate in modelli inesatti e attinenti piuttosto alla spiritualità cristiana o comunque monoteista. In altri casi veniva chiamata in causa invece la tradizione o il sincretismo con divinità indigene ancestrali (problema che emergerà nel terzo capitolo).

Più di recente invece le domande relative alle modalità di costruzione si costruisce della topografia religiosa, di assegnazione alle divinità dei loro specifici spazi e delle motivazioni sottese – nonché la domanda centrale: perché esistono i luoghi di culto e quali funzioni hanno? - sono state affrontate con uno sguardo diverso, calato nella prospettiva umana e attento in modo particolare agli aspetti più concreti e pratici. In quest'ottica il processo attraverso il quale i luoghi scelti per il culto vengono scelti, circoscritti e monumentalizzati costituisce un segnale visibile ed efficace di dominio nel paesaggio. Nella stessa prospettiva delle strutture imponenti e splendide erette per venerare gli

¹⁸⁶ Cfr. B.D. Westcoat, R.G. Ousterhout (eds.) *Architecture of the Sacred, Space, Ritual, And Experience From Classical Greece To Byzantium*, Cambridge 2013; nel volume si interrogano i rapporti di reciprocità tra architettura e luogo, negoziazione di barriere spaziali e sociali, interazione di spazio e iconografia, e costruzione della topografia sacra.

dei, espressione di significati religiosi e cosmici, sono state evidenziate anche le funzioni pratiche, rispondenti a necessità più concrete, sociali, politiche, economiche¹⁸⁷.

L'esperienza della colonizzazione, nelle pur evidenti differenze che hanno caratterizzato i due grandi processi coloniali dell'antichità, quello greco dell'*apoikia* e la *deductio coloniarum* romana, è stata individuata da questo punto di vista quale campo privilegiato di osservazione, che risulta strettamente intrecciato all'articolazione del pensiero e della pratica religiosa.

La documentazione relativa offre in molti casi la possibilità di risalire ai primi stadi della fondazione. Procedendo ad una lettura congiunta delle fonti letterarie ed archeologiche greche Irad Malkin ha mostrato come nell'*Odissea*, sebbene l'installazione di luoghi di culto compaia come uno dei primi atti legati alla fondazione¹⁸⁸, si riscontri generalmente un'assenza di riferimenti ad una sacralità inerente del luogo o ad un valore simbolico dei luoghi di culto¹⁸⁹. D'altro canto, come sottolinea lo studioso, nelle prime fasi della colonizzazione greca gli insediamenti sembrano soggetti ad una divisione territoriale simile, che con una pianificazione urbanistica precisa che distingueva aree deputate alla sfera privata, pubblica o religiosa, rispondeva ad alcune necessità comuni. Ciò suggerisce che fosse l'ecista stesso a scegliere ed imporre il sito del *temenos*¹⁹⁰, poi riconosciuto quale luogo sacro, basandosi su criteri essenzialmente funzionali e razionali, legati all'appropriazione del territorio.

Come sappiamo dagli scritti di Platone e di Aristotele nella scelta del luogo giocavano senza dubbio aspetti concreti quali la possibilità di essere difeso, ma anche la necessità che fosse salubre e vicino a fonti d'acqua per rispondere ad esigenze pratiche e rituali connesse alla pulizia e alla purificazione; non secondari dovevano essere anche la visibilità e l'imponenza del sito e poi del monumento, per cui Aristotele, nella *Politica* usa il termine *epiphaneia*, deprivato in questo caso di qualunque significato religioso¹⁹¹.

Se per il Platone delle *Leggi* è in modo particolare la posizione centrale dell'acropoli di una città a rendere il luogo adatto per la sede di tutte le divinità tutelari, anche la posizione periferica dei santuari extraurbani sembra collocarsi nella logica di una strutturazione urbanistica pianificata e molto funzionale¹⁹². Anche per Vitruvio la condizione importante per l'installazione di santuari è la posizione salubre, dunque la vicinanza di fonti d'acqua, per assicurare la pulizia¹⁹³. Le fonti letterarie tuttavia fanno riferimento soprattutto a condizioni meno funzionali, quali la specificità

187 M. V. Fox (ed.), *Temple in Society*, Winona Lake 1988.

188 Hom. *Od.* 6.9-10.

189 I. Malkin, *Religion and Colonisation in Ancient Greece (Studies in Greek and Roman Religion)*, Leiden 1987.

190 Il termine *temenos* è scelto dall'autore per evitare una confusione tra 'santuario' e 'tempio': cfr. *infra* p. 65.

191 Arist. *Pol.* 1331 a, 24ss.

192 Plat. *Lex* 745b.

193 Vitr. *De arch.* 1.2.7 *Naturalis autem decor sic erit, si primum omnibus templis saluberrimae regiones aquarumque fontes in his locis idonei eligentur, in quibus fana constituentur*

topografica o ecologica di un luogo, il fatto che esso si distingua nel paesaggio, entrando così nel contesto psicologico, che ne fa spesso un luogo di felicità e di pace, il livello estetico, che si esprime sovente nella vegetazione lussureggiante¹⁹⁴. Trattati antichi e fonti poetiche e letterarie mostrano quindi uno scarto nella qualità dei criteri considerabili e apprezzabili per la scelta di un luogo di culto.

Il rapporto con lo spazio rituale e culturale si struttura in modo diverso a seconda delle epoche e delle culture. La necessità di costruire e monumentalizzare un luogo di culto, per quanto diffusa, non può essere considerata infatti una costante. Una forte attitudine 'costruttivista' è evidenziata nelle fonti testuali per i luoghi di culto del Vicino Oriente antico; un esempio eloquente è rappresentato dalla tavoletta bilingue da Sippar, testo cosmogonico facente parte di un rituale per la purificazione del tempio di Ezida a Borsippa, in cui ogni atto creativo è indicato da un verbo di costruzione¹⁹⁵. Analoghe cosmogonie 'costruttiviste' compaiono in altri testi associati alla riparazione di templi: nel poema teogonico e cosmogonico babilonese *Enuma Elish* il dio Ea marca la sua regalità attraverso la costruzione: sul corpo del padre Apsu egli stabilisce la sua dimora, il suo rifugio (1.71-77); lo stesso Marduk, dio poliade di Babilonia, è responsabile di una intensa e complessa attività di costruzione: costruisce Babilonia, le case dei grandi dei, la controparte nei cieli (*mi-ih-rit*), a metà strada tra i cieli e Apsu (5.119-30).

I dati mitici che assegnano agli stessi dei un ruolo attivo nell'edificazione sia delle proprie dimore, sia delle città in cui abiteranno gli uomini, mettono in luce l'importanza dell'attività di costruzione e monumentalizzazione per la cultura Vicino orientale: il tempio, che non è marcato da un lessema speciale, ma designato da un nome generico col significato di 'casa'-'palazzo'¹⁹⁶, che costituiva anche un centro politico e di potere economico, era il fulcro di un complesso sistema di nozioni connesse alla visione della creazione come attività, un costruire o dare nuova forma a un ordine precedente¹⁹⁷. In altre culture lo spazio rituale viene concepito molto diversamente, e non viene avvertita l'esigenza di monumentalizzare il luogo di culto, considerazione che risulta innanzitutto valida, e in modo molto peculiare, per le società non sedentarie. Alla popolazione aranda Achilpa (traslitterata anche Tjilpa) aveva dedicato attenzione Mircea Eliade, basandosi sul resoconto degli etnografi Specer e Gillen, per dimostrare come anche un popolo primitivo e nomade poteva organizzare la

194 Cfr. P. Brulé, *Comment percevoir le sanctuaire grec?*, cit. p. 214. Per le fonti antiche cfr. ad ex. Plat. *Phaedr.* 230 b-c; Soph. *Oed. Col.* 9-20.

195 A. Heidel, *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago-London 1951, p. 62, 1-9: *make, build, construct, lay foundations*.

196 Nelle lingue semitiche a indicare il tempio è il termine generico per 'casa' [bêt- beit, bait]; il tempio è dunque la casa della divinità.

197 Cfr. M.J. Boda, J. Novotky, *From the foundations to the crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, Münster 2010.

propria vita intorno a un centro cosmico¹⁹⁸. Se le forzature dell'interpretazione eliadiana, basate fondamentalmente sull'uso alquanto libero della fonte etnografica, sono state lucidamente rilevate da J.Z. Smith - il quale sottolinea come gli aspetti messi in luce dallo studioso rumeno siano legati comunque non ad un tempo storico ma ad un tempo mitico, quello del sogno - nondimeno questi forniscono un esempio importante di un rapporto in cui attraverso lo spazio i miti che riguardano gli antenati si trovano in relazione continua al presente¹⁹⁹.

Tuttavia, anche culture sedentarie come quella paleo-veneta o venetica, allo stato attuale delle conoscenze archeologiche, non sembrano aver monumentalizzato i propri santuari rendendoli chiaramente distinguibili nel paesaggio²⁰⁰.

Sebbene l'organizzazione degli spazi rituali nel Veneto preromano rimanga un capitolo ancora in gran parte ignoto, la quasi totale assenza di strutture edificate in materiale durevole è un elemento che ha colpito gli specialisti di archeologia e lingua venetica. A fronte delle evanescenti prove di strutture culturali, estremamente rare, una distinzione e circoscrizione spaziale è presumibile almeno negli antichi insediamenti venetici nei pressi di Padova, Vicenza e probabilmente Oderzo, dove sono stati rinvenuti cippi confinari con dedica²⁰¹. Benché i centri veneti abbiano conosciuto uno sviluppo urbano già tra il VI e V secolo, le aree santuariali non raggiunsero esiti architettonici rilevanti²⁰². Tale condizione viene generalmente giustificata, ancora una volta, ricorrendo all'idea di una religiosità "legata al mondo naturale", in cui a delimitare l'area sacra concorrevano elementi paesaggistici; d'altro canto nell'assenza o nella provvisorietà delle strutture culturali si può anche

198 Nella cultura Tjilpa questo sarebbe rappresentato dal palo creato dal mitico antenato Numbakulla a partire dall'albero della gomma, che permetterebbe alla popolazione di orientarsi nei loro movimenti, connettendola al cielo, dove l'antenato, secondo il mito, era sparito, dopo essersi arrampicato sul palo cfr. M. Eliade, *The sacred and the profane: The Nature of Religion*, New York 1953

199 Nel tempo ancestrale dei Tjilpa, 'Dreaming Time', gli antenati trasformano con le loro attività uno spazio primevo e indifferenziato nella topografia attuale, una moltitudine di luoghi storici, nei quali gli antenati rimangono accessibili: ogni aspetto del paesaggio rappresenta quindi una traccia degli antenati cfr. J.Z. Smith, *To Take Place*, cit., pp. 10-13, 33-35.

200 vd. A. Marinetti, G. Cresci Marrone, *Ideologia della delimitazione spaziale in area veneta nei documenti epigrafici*, in G. Cantino Wataghin (ed.) *Finem dare. Il confine tra sacro profano e immaginario. A margine della stele bilingue del Museo Leone di Vercelli. Atti del Convegno Internazionale (Vercelli, 22-24 maggio 2008)* Vercelli 2011, pp. 287-311.

201 M. Gamba, G. Gambacurta, A. Ruta Serafini, *Spazio designato e ritualità: segni di confine nel Veneto preromano*, in *Saturnia Tellus*, cit., pp. 49-68; sulle iscrizioni di confine A. Marinetti, *Aspetti della romanizzazione linguistica nella Cisalpina orientale*, in G. Urso (ed.) *"Patria diversis gentibus una?" Unità politica e identità etniche nell'Italia antica. Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 20-22 settembre 2007)*, Pisa 2008, pp. 147-169 (168-169); L. Malnati, *Monumenti e stele in pietra preromani in Veneto in AKEO. I tempi della scrittura. Veneti antichi, Alfabeti e documenti*, catalogo della mostra (Montebelluna e Cornuda 2001-2001), Cornuda 2002 pp. 65-72, pp. 128-130, L. Capuis *Per una geografia del sacro in Veneto preromano*, in A. Comella, S. Mele (eds.), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del convegno di studi (Perugia 1-4 giugno 2000)*, Bari 2005, pp. 497-516, (509).

202 L'assenza di strutture templari è stata tuttavia valutata quale elemento coerente con l'assenza di città pietrificate o inaugurate, cfr. L. Capuis, *Religiosità veneta e religiosità etrusca. Appunti per una ricerca*, in «Archeologia Classica» 43, 1991, pp. 1199-1211 (1201, 1204-1205).

ipotizzare una scelta identitaria, da leggersi in relazione all'area etrusco padana e alle sue specifiche modalità di strutturazione dei luoghi di culto²⁰³.

Questa peculiare condizione dei santuari venetici non impedisce tuttavia che la divinità fosse pensata e ancorata strettamente al luogo di culto. Ad un radicamento della divinità in questo senso farebbe pensare infatti l'epiteto *sainati*, attestato con una certa frequenza a Este per la dea Reitia, ma presente anche ad Altino; tale aggettivo è stato infatti recentemente connesso per via etimologica e comparativa al concetto di 'risiedere', che indicherebbe in questo senso la divinità del luogo, topica e poliade²⁰⁴.

Articolazioni dello spazio rituale e templare in Grecia e a Roma

Tradizionalmente la monumentalizzazione dei luoghi di culto e il loro progressivo grado di elaborazione formale sono sovente evocati quali elementi propri di una civiltà progredita e avanzata dal punto di vista religioso e artistico. Tuttavia, come sappiamo, in tutto il mondo greco-romano la presenza di templi non era strettamente necessaria: alcuni spazi venivano monumentalizzati, altri potevano essere circoscritti da atti rituali in occasioni specifiche. L'orizzonte e il sistema dei luoghi di culto si articolava dunque in modi diversi, benché purtroppo ci sfuggano, almeno nella maggior parte dei casi, le motivazioni profonde di queste scelte.

L'archeologia e l'epigrafia hanno permesso di capire che in molti casi esistevano dei limiti posti tra la proprietà degli dei e quella della città, nettamente evidenziati per mezzo di pietre di confine, dette in Grecia *horoi* o *stelai*²⁰⁵; tali limiti, che talvolta marcavano non un'area santuariale ma solamente *hiera chora* - terreni riservati alle colture o al pascolo, proprietà comune di cui era vietato lo sfruttamento da parte di privati ma che potevano essere affittati²⁰⁶ - non venivano concepiti come inamovibili, quali esito di un intervento divino e di una manifestazione epifanica, ma potevano essere soggetti a fluttuazioni o contestazioni²⁰⁷.

203 M. De Min, *Il mondo religioso dei Veneti antichi*, in M. De Min, M. Gamba, G. Gambacurta, A. Ruta Serafini (eds.), *La città invisibile. Padova preromana. Trent'anni di scavi e ricerche*, Ozzano Emilia 2005, pp. 112-121 (113, 120-121) M. De Min, *Indizi di organizzazione spaziale e di strutture nei santuari dei Veneti antichi*, in G. Cresci Marrone, M. Tirelli (eds.), *ALTNOI, Il santuario altinate. Strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia. Atti del Convegno (Venezia, 4-6 dicembre 2006)* Roma 2009, pp. 189-201 (196-197).

204 Questa connotazione si struttura tramite il confronto con il greco *ktizo* (fondare) e con *ktoina* (divisione territoriale), ant. ind. *kseti* ('abita'), arm. *sen* (abitato, villaggio) cfr. A. Marinetti, *Novità e rivisitazioni nella teonimia dei Veneti antichi: il dio Altino e l'epiteto sainati-*, in ... *ut ...rosae... ponerentur. Scritti di archeologia in ricordo di Giovanna Luisa Ravagnan*, Roma 2006, pp. 95-103 (100-102).

205 Gli *horoi* possono delimitare anche altri tipi di spazio, come quello dell'agorà di Atene; in questo caso ogni *horos* posto all'angolo dell'area era iscritto e parlava in prima persona, dichiarandosi *horos* dell'agorà vd. G.V. Lalonde, M.K. Langdon, M. B. Walbak, *The Athenian Agora*. vol 19, *Inscriptions: Horoi, Poletai Records, Leases of Public Lands*, Princeton 1991, p.27.

206 C. Ampolo, *I terreni sacri nel mondo greco*, in E. Lo Cascio, D. W. Rathabone (eds.), *Production and Public Powers in Classical Antiquity*, Cambridge 2000, pp. 14-19.

207 Syll³ 1009, 6 (=LSAM 5) mostra come la città possa avere priorità sulle terre intorno a un santuario: un regolamento di vendita del sacerdozio di Asclepios dà l'usufrutto delle terre pubbliche intorno al santuario a condizione che la città di Calcedonia non voglia costruirvi.

Tuttavia è possibile che in alcuni casi nessun tipo di avvertimento o segnale fosse elevato a circoscrivere o delimitare il luogo sacro, come suggeriscono alcune fonti letterarie. Sovente citati a questo proposito, i versi iniziali dell'*Edipo a Colono* sofocleo mostrano come Edipo ormai cieco e la figlia Antigone, arrivati da stranieri nel borgo ateniese di Colono, vengano ammoniti da un abitante del luogo per essersi inoltrati, senza averlo riconosciuto, in un luogo sacro alle *emphoboi theai*, le Eumenidi, sedendosi su una pietra che non era lecito toccare (ἔχεις γὰρ χῶρον οὐχ ἄγνὸν πατεῖν)²⁰⁸. Non possiamo certamente sapere se la scena del testo sofocleo sia immaginata a fini puramente drammaturgici, o se riproduca una realtà culturale diffusa, quella del bosco sacro non segnalato da marchi di confine, il cui riconoscimento è demandato alle sole competenze territoriali e rituali degli abitanti. Altre fonti letterarie suggeriscono che nel mondo antico, in Grecia come a Roma, alcuni luoghi fossero associati alla presenza divina in virtù di specifiche caratteristiche.

Per quanto riguarda le aree di culto in cui si imponeva una presenza templare il lessico relativo, per quanto irriducibilmente plurale, può fornire delle informazioni utili. Nelle fonti scritte, in particolar modo in quelle epigrafiche, gli spazi riservati alla divinità sono indicati nella maggior parte dei casi con il termine *temenos* (da *temno*: taglio, separo), che per Casevitz ha il significato di spazio privilegiato, scelto o riservato rispetto all'insieme del terreno²⁰⁹; in realtà si tratta di un termine che non appartiene esclusivamente alla sfera religiosa, in quanto designa in principio un terreno sfruttato da qualcuno che ne trae profitto, ovvero sottratto all'uso propriamente pubblico. In Omero e in Erodoto *temenos* indica una porzione di territorio riservato, ricoprendo successivamente il senso di uno spazio riservato ad una divinità nel complesso di un santuario²¹⁰. Nel contesto del santuario *temenos* può essere lo spazio compreso all'interno del *peribolos* (che viene designato anche come *periphragma*, *teichos*, *toichos*, oppure *thringos*) termine che non ha propriamente una connotazione rituale²¹¹; lo spazio interno a un *temenos* viene indicato come *aule*, (cortile), *sekos*, recinto (sepolcrale) *alsos* (bosco sacro) *naos* (*neos*, *hieron*, *hagion*, *oikos*, *domos*, *doma*), tempio;

208 Soph. *Oed. Col.* 1-43. Su invito del padre che le chiede se si trovino in un luogo accessibile o in un bosco sacro a qualche divinità (*bebelois / alsesin*) Antigone riconosce i tratti visibili e specifici connessi a uno spazio sacro (*choros hieros*). Il luogo in cui i due si sono fermati per riposare infatti si distingue per la rigogliosa presenza di piante di alloro, ulivo e di vite (ad evocare indirettamente Apollo, Atena e Dioniso) tra le quali gli usignoli cantano piacevolmente; tuttavia in quanto stranieri padre e figlia non conoscono e non riconoscono le regole rituali che proibiscono agli uomini di entrare in quel luogo. Sul valore spaziale della pietra, che marca un punto di convergenza dell'intera tragedia, in cui si concentrano concetti ed azioni legati allo spazio politico e a quello rituale si vedano in particolare le note di commento di G. Avezzi e G. Guidorizzi in Sofocle, *Edipo a Colono*. Milano 2008, pp. 205-208.

209 M. Casevitz, *Temples et sanctuaires: ce qu'apprend l'étude lexicologique*, in G. Roux (ed.) *Temples et sanctuaires. Séminaires de recherche 1981-1983*, Lyon 1984 pp. 81-95 (85-86); cfr. anche K. Latte, s.v. *Temenos*, in *RE* 5A.1, Stuttgart 1934, coll. 435-437; I. Malkin, s.v. *Temenos*, in *Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1996, pp. 1481; cfr. *te-me-no* in F. Aura Jorro (ed.) *Diccionario micénico*, vol II, Madrid 1993.

210 Hom. *Od.* 6. 293; 8. 363; 11.185; *Il.* 6.194; *Hdt.* 4.161

211 IK Ephesos 1520,1-2 (=LSAM 85): *to temenos tes a[rtemidos asulon] pas oson eso p[eribolou; hos d'an] parabainei, autos [auton aitiassetai].*

temenos è di fatto intercambiabile con *hieron* o *hagion*, i quali possono però indicare anche parti costitutive di un santuario²¹², o del tempio stesso, più spesso definito come *naos*, che può designare l'edificio templare nel suo insieme, o anche solo la cella, opponendosi alla parte anteriore dell'edificio, il *pronaos*. *Naos* a sua volta può confondersi con *thesauros*, termine che sovente troviamo per indicare un edificio a forma di *naos* dedicato da una città per conservare le offerte preziose (ad esempio nell'area sacra di Delfi), designato talora anche dal termine *oikos* (casa, abitazione) assumendo in questo modo il significato di abitazione della divinità²¹³.

Si è detto che *temenos* e *hieron* possono in alcuni casi alludere alla stessa realtà, costituendo di fatto due termini intercambiabili, come possono riferirsi a delle parti diverse del complesso, probabilmente il recinto, tutta l'area e l'edificio di culto. Talvolta infatti divieti o prescrizioni possono valere per l'uno e non per l'altro²¹⁴. *Temenos* può indicare talvolta il reliquiario degli eroi, per il quale esistono anche molti altri appellativi: *hero(i)on*, *tumbos* (*kenos taphos*), *mnema*. *Temenos* può anche indicare un boschetto sacro- un *alsos* - al cui interno si trova un *temenos*; oppure altri territori consacrati alle divinità che non sono parti di un vero e proprio luogo di culto. Le pietre di confine e i confini stessi vengono indicati come *horoi*²¹⁵; la porta d'ingresso detta sovente *pule*, *pulai*, *propulaia* può essere indicata anche con il termine *protemenos*.

Di particolare interesse nell'ambito di una lettura generale del lessico greco relativo agli spazi cultuali risulta la predominanza dei determinanti con alfa privativo; tra i vocaboli che definiscono le qualità di questo spazio troviamo infatti termini quali *abebelos*, (inviolabile), *abaton*, *adyton*, (inaccessibile), *apsauston*, (intoccabile), *atheaton* (che non deve essere visto, segreto) *asylon* (inviolabile), un'aggettivazione che rende conto di una sorta di accumulo di divieti intorno all'area sacra.

La corrente denominazione di alcuni ambienti all'interno dei templi greci come *adyton*, che secondo l'uso antico non indica principalmente una struttura architettonica del tempio, bensì un ambiente definito da limitazioni d'accesso, veicola sovente l'idea di un uso per azioni rituali, che tuttavia è documentato solo raramente, in città sede di oracoli²¹⁶. La parte posteriore della cella del tempio di

212 vd. M. Casevitz, *Temples et sanctuaires*, cit., pp. 81-95; Van Windekens, *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, Louvain 1986; C. le Roy, *Un reglement religieux au Létoon de Xantos*, in «Revue Archéologique» 1986, pp. 279-300 dà rilievo al rapporto tra *temenos* e *hieron* a partire da una *lex sacra* dallo Xantho SEG 36, 1221; vd. Anche IG XII (5) 481, SEG 43, 51; 44, 78; 46, 209, IG IV² (1) 102; *abaton* può essere il *temenos* (vd. *ta enelusia*, in LSJ 'places set apart from worldly use') ma anche una sua parte. A Epidauro l'*abaton* viene adibito all'incubazione; vd. anche S. Guettel Cole, *Landscape, Gender and Ritual Space: the Ancient Greek Experience*, Berkeley-Los Angeles-London 2004, pp. 59ss.

213 Hdt. 8. 143.

214 Ad esempio il regolamento del culto di Alektrone a Ialysos, cfr. IG XII 1.677.3 (=LSCG 136)

215 Per *horos* (*ouros*, *orvos*, *oros*, *wros*) da *eruo* (tirare, spingere) e lat. *urvare*, *urvus* 'ricavare un confine dattorno' da cui *urbs*; vd. Wowo in F. Aura Jorro (ed.), *Diccionario Micénico*, vol II.

216 Cfr. M.B. Hollinshead, *Adyton, Opisthodomos and the Inner Room of a Greek Temple*, in «Hesperia» 68, 1999, pp. 191-262.

Apollo a Bassai, ad esempio, viene menzionata quale *adyton* e interpretata come un ambiente esclusivamente limitato al culto; in questo caso l'*adyton* era però separato dalla parte centrale della cella solo tramite colonne corinzie e architravi ionici, che non costituiscono quindi una barriera architettonica; l'accesso era garantito inoltre attraverso le porte laterali del colonnato.

Guardando al complesso di fonti e dati relativi alla definizione dello spazio e all'accesso dei santuari greci, F. Naerebout delinea alcune deduzioni generali: innanzitutto che uno spazio con una funzione religiosa viene sempre delimitato: i confini vengono tracciati tra *to hieron* - riservato alle divinità- e *to hosion* oppure *to bebelon* - ciò che gli dei sanzionano, dove gli dei consentono agli uomini di muoversi liberamente; un *temenos* non è sempre omogeneo e può essere diviso attraverso confini interni. I *temene* possono essere temporanei e dinamici, in quanto i loro confini possono essere ridefiniti e mutare dimensione²¹⁷; inoltre su questi vigono generalmente delle restrizioni, che possono anch'esse essere permanenti o temporanee, locali o sovralocali.

L'accesso al *temenos* era vincolato a regole di comportamento, e a un ambito di validità, che può riferirsi a tutta l'area o invece a un particolare settore, che permette di delineare in alcuni casi uno o più confini interni. Le condizioni di accessibilità a un *temenos* occupano dunque un interno spettro di possibilità, dall'inaccessibilità totale al libero accesso; al visitatore viene sovente richiesta la 'purezza' rituale, disciplinata da indicazioni specifiche sui modi di comportamento che causano l'impurità ed eventualmente la sua durata²¹⁸. In Grecia queste norme sono esplicitate dalle *leges sacrae* sovente disposte ai limiti dell'area culturale, su pietre di confine o stele poste nei pressi dell'entrata, o iscritte sulla porta di ingressi per i templi urbani. Talvolta anche le fonti letterarie possono trasmettere delle regole valide per un santuario specifico; in questo senso l'opera di Pausania è ricca di tali indicazioni.²¹⁹ Le norme che riguardano l'inclusione o l'esclusione e regolano l'accesso alle aree sacre ricadono direttamente sul carattere di inalienabilità e inviolabilità di un santuario (*asylon, asyilia*), che può divenire per tali motivi un luogo di asilo (*hikesia, hiketeia*). La sintassi architettonica che esprime una distinzione nello spazio e un accesso regolato tramite un muro di cinta o un peribolo non è una prerogativa che appartiene solo ai luoghi di culto. In un recente saggio di Pierre Brulé il santuario greco viene avvicinato al castello cinquecentesco di Chambord, che suggerisce una struttura in parte comune, dagli elementi di chiusura e protezione,

217 B. Bercquist, *The archaic temenos in Western Greece: a survey and two inquiries*, in A. Schachter (ed.) *Le sanctuaire grec*, Vandoeuves-Genève 1992, pp. 109-158.; S.E. Alcock, *Graecia capta. The landscapes of Roman Greece*, Cambridge 1993, pp. 175ss.

218 Tuc. 4.97ss.; un'iscrizione relativa a purificazione dopo profanazione: R. Herzog, *Aus dem Asklepieion von Kos*, in «Archiv für Religionswissenschaft» 10, 1907, pp. 400-415.

219 vd. LSAM 74, SEG 28, 750; Paus. 2. 27.1. le leggi presentano i termini *hosios*, oppure *themis* a indicare ciò che è consentito, e *ouch hosios* o *ou themis* o *me ---mede/mete---*.

con le norme comportamentali correlate, all'imponenza della massa architettonica e all'integrazione di elementi vegetali.

C'est de la même façon que le pèlerin antique, lorsqu'il parvenait à proximité du péribole du sanctuaire, que nous, visiteurs modernes, découvrons à l'entrée de ce domaine privé de l'État qu'est Chambord et son parc des "panneaux" qui nous avertissent solennellement, qu'au-delà de cette limite (enceinte/péribole/porte) certains comportements sont moralement condamnables, légalement prohibés et le délit puni, qu'on n'y fait pas ce qui est admis ou toléré ailleurs, qu'on doit y rouler plus lentement, qu'on n'y chasse pas, qu'on n'y jette pas de détrit, qu'on n'y coupe pas de bois, qu'il est interdit d'y cueillir le lis martagon, et qu'on n'emporte rien à l'extérieur du mur d'enceinte (aucun gibier, bien sur, et ni cèpes ni girolles!). Dans un passé séculaire on aurait pu aussi se voir interdire d'y mener paître son troupeau²²⁰.

La comunicazione veicolata dalle strutture architettoniche, che sancisce una o più norme a regolare l'accesso e la frequentazione, è dunque un dato comune a luoghi salienti, perché connotati dal potere religioso o politico. Le specificità del luogo di culto comprendono dunque oltre ai tratti architettonici peculiari che comunicano una varietà e gradualità di delimitazioni cui corrispondono norme comportamentali, sono da ricercarsi nelle attività culturali e rituali in senso più ampio, dedotte dalla concezione degli spazi e dalla loro disposizione.

1.1 Organicità del tempio greco

La particolarità degli edifici templari greci, in rapporto ad altri luoghi di culto del Mediterraneo antico, è quella di essere delle strutture articolate. Se nei rapporti con lo spazio esterno il tempio greco infatti somiglia a una scultura a tutto tondo, che pur avendo un lato privilegiato, si trova nei confronti dell'ambiente che lo circonda in un rapporto attivo, di scambio, l'articolazione interna suggerisce una gradualità funzionale e concettuale legata alle differenti attività e gesti che avevano luogo negli ambienti interni.

Sfortunatamente l'uso concreto degli spazi del tempio è noto solo in parte e in alcuni casi, poiché le fonti letterarie danno raramente informazioni a riguardo.

Nella diversità degli edifici culturali e dei complessi santuariali vi sono elementi destinati a esaudire delle funzioni rituali precise; già nel 1967 B. Bercquist proponeva di individuare questi elementi, e di comprenderne la configurazione e nonché la ragione profonda che la poneva in essere ²²¹. Tra

220 P. Brulé, *Comment percevoir le sanctuaire grec?*, cit. p. 20.

221 B. Bercquist, *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*, Lund 1967.

questi elementi quelli maggiormente valorizzati sono l'altare (*bomos, eschara*), e il recinto, *temenos*. Oltre a questi il colonnato esterno, detto in greco *pteron*, ha un'importanza primaria, tanto che associato all'altare è l'elemento più frequente, se non essenziale, di un complesso santuarioale. L'altare, che può situarsi anche all'esterno del tempio stesso²²², assicura la visibilità del rito sacrificale, sia da parte dei fedeli sia da parte della divinità, la cui statua cultuale, riposta nella cella ma visibile dall'esterno attraverso la porta aperta, si trovava nello stesso asse. Dal punto di vista semantico il ruolo dell'altare, indispensabile allo svolgimento di qualsiasi culto, è quello di consentire una comunicazione efficace con le potenze sovrumane, che permettesse o migliorasse il contatto con esse.

Elemento di analisi fondamentale è infatti quello che collega l'architettura religiosa greca, e poi romana, non solo alla ritualità in quanto tale ma più precisamente all'ambito sacrificale. Pietra angolare della vita civile e religiosa delle società antiche è il sacrificio a strutturare l'ordine del tempio, dell'altare, dell'interno complesso santuarioale. Il rapporto tra parti del tempio e sfera sacrificale è stato proposto, se pure in modo non totalmente condivisibile, da G. Hersey, che affronta la questione del ruolo delle divinità nel processo di formazione dell'architettura e della relazione che lega concetti religiosi e prodotti della civilizzazione. Enfatizzando la centralità del sacrificio in quanto atto violento, e sottoponendo talvolta l'etimologia a vere e proprie forzature, la prospettiva di Hersey fa del tempio non solo il luogo del sacrificio ma anche in un certo senso il suo prodotto, nel quale gli elementi tettonici rappresentano una sostituzione di oggetti e materiali, anche organici, riconducibili alla pratica sacrificale. In questa prospettiva rientrano gli elementi strutturali e decorativi degli ordini architettonici e i loro nomi, che propongono sostituendole le varie parti di un corpo, come la base di colonna, *basis* (piede, andatura), che suggerisce un'origine nella processione che accompagnava le vittime all'altare, mentre altri suggeriscono l'idea di cibo e di nutrimento (come i dentelli, *odontophoroi*), o rimandano al gocciolamento e deflusso di liquidi²²³.

La valorizzazione della violenza sacrificale che ricondurrebbe ogni tempio al proprio fondamento cruento, in un rimando simbolico al sangue e gli altri umori sacrificali non è accettabile nei suoi presupposti²²⁴; tuttavia, considerata la centralità del rituale del sacrificio quale mezzo di comunicazione tra uomini e dei di cui ogni tempio era anche teatro, l'idea che il linguaggio architettonico del tempio classico si riconduca almeno in parte ad un universo organico,

222 G. Roux, *L'autel dans le temple*, in R. Étienne, M.-Th. Le Dinahet (eds.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du colloque tenu à la Maison de l'Orient (Lyon, 4-7 Juin 1988)*, Paris 1991, pp. 297-302.

223 cfr. G. Hersey, *Il significato nascosto dell'architettura classica*, cit., cap. 2, *Architettura e sacrificio*.

224 Evocando la violenza quale "regolatore sociale spontaneo", atto a riportare ordine all'interno della comunità, fondando la comunità stessa e le sue istituzioni, questa concezione rimanda pericolosamente alle posizioni girardiane, ed eliadiane

riconducibile ad un linguaggio corporeo presenta indubbi elementi di interesse, che vanno pensati quali variabili che compongono il significato dell'architettura templare.

La corporeità rientra in altro modo nel discorso architettonico e nel sistema simbolico del tempio. Sappiamo infatti che secondo Vitruvio il corpo umano e le sue proporzioni sono riferimento e modello dell'opera architettonica perfetta²²⁵; negli ordini dorico e ionico le colonne sono ricondotte a modelli corporei, rispettivamente virile, femminile, mentre per il corinzio il capitello rievoca l'elemento vegetale, associato nel racconto eziologico vitruviano alla tomba di una *kore*, con probabile riferimento estetico alla freschezza della sua giovinezza e della sua figura²²⁶.

Le forme a immagine e misura d'uomo partecipano in modo sostanziale a quel dinamismo che l'architettura greca ha celebrato in modo peculiare, che si differenzia da quell'ordine assoluto di elementi orizzontali e verticali che caratterizza l'organizzazione spaziale e architettonica in Egitto²²⁷.

Tale modo di organizzare uno spazio privilegiato come quello templare è stato interpretato quale sintomo di un'aspirazione tipicamente greca a concretizzare una moltitudine di significati esistenziali, che per tramite del pensiero filosofico, platonico in particolare, possono essere ricondotte in qualche modo alle idee, perfette e incorruttibili²²⁸.

1.2 Il tempio Romano: il dominio del paesaggio?

A Roma, analogamente al sistema architettonico complessivo e all'organizzazione urbanistica e spaziale nel suo senso più generale²²⁹, la concezione del luogo di culto si differenzia da quella greca.

225 Vitr. 1.2.4 *Item symmetria est ex ipsius operis membris conveniens, consensus ex partibusque separatis ad universae figurae speciem ratae partis responsus. Uti in hominis corpore e cubito, pede, palmo, digito ceterisque particulis symmetros est eurythmiae qualitas, sic est in operum perfectionibus.*

226 Vitr. 4.1.1; 4.1.4-6; 4.1.7. non pare però accettabile la connessione che l'autore vede tra quest'ultimo ordine e il carattere funebre dell'architettura delle origini, per cui il riferimento è a R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* Milano 1983 pp. 108-109.

227 Secondo Ch. Norberg Schultz, *Il significato dell'architettura occidentale*, Milano 1974, p. 50 nel tempio greco si realizza infatti un corpo plastico, una forma veramente "organica", che agisce in relazione ad altri edifici e al paesaggio, comunque in una logica ortogonale, che può essere intesa come simbolizzazione dell'intelligenza organizzativa umana.

228 *Ibid.* p. 80 "il pensiero classico intese i fenomeni individuali della vita giornaliera come manifestazioni di idee o di archetipi. Platone presenta le idee come concetti assoluti, e ne deduce che l'uomo deve considerarle l'ideale della perfezione, ossia il traguardo delle sue aspirazioni".

229 Alla fine del VI secolo nel Lazio il paesaggio culturale è già denso, e la monumentalizzazione dello spazio sacro si connette non solo con le trasformazioni interne della città in Italia centrale, ma anche con un'affermazione identitaria. Lo sviluppo di santuari monumentali sembra andare di pari passo con il fenomeno dell'urbanizzazione, dovuto certamente alla grande crescita demografica nella seconda metà del VII secolo a.c.; la formazione della città era caratterizzata dalla creazione di uno spazio centrale riservato ad attività comuni, tra le quali l'installazione di culti, in un contesto monumentale, tanto che i primi edifici monumentali nella città sono spesso quelli con funzione religiosa.

Se l'architettura greca può essere definita plastica, quella romana è spaziale, con una concentrazione di luoghi di culto che si infittisce intorno alla capitale, facendo di un'ipotetica pianta simbolica del mondo romano una rete di strade centralizzate.

Gli edifici romani presentano un'organizzazione assiale piuttosto rigida, che viene generalmente considerata una delle caratteristiche distintive dell'architettura romana, in cui elementi ortogonali e rotatori sono combinati a formare delle totalità complesse organizzate assialmente. Sebbene assimilati nel tempo alcuni tratti dei templi greci l'architettura sacra romana mantiene ed enfatizza le sue caratteristiche, in particolar modo l'orientamento frontale che differenzia in ambito italico l'edificio di culto dal corpo plastico a tutto tondo greco. Gli ordini dell'architettura classica che i Romani ereditarono dalla tradizione greca furono rifunzionalizzati, in un nuovo concetto di sistema, in cui le parti dipendono da un'immagine comprensiva generale, in un'interazione sistematica.

Un esempio, per quanto riguarda l'epoca repubblicana è il santuario della Fortuna Primigenia a Palestrina, probabilmente il più celebre tra i santuari laziali. Diversamente dal complesso greco di Delfi, che si struttura in un insieme per quanto organico di corpi plastici isolati, la disposizione planimetrica del santuario di Palestrina si compone di terrazze, rampe, colonnate, composte in una sostanziale continuità che definisce una totalità dinamica. Questa è naturalmente favorita dalla conformazione orografica del sito che permette al tempio della Fortuna di estendere la sua influenza spaziale e di divenire "l'agente di un ordine cosmico che abbraccia tutto il paesaggio"²³⁰; le terrazze sottostanti costituivano agenti di un movimento continuo, un accompagnamento alla sommità, luogo culminante dell'esperienza rituale²³¹; inoltre i diversi livelli, come in altri impianti terrazzati, delineano una separazione gerarchica, atta a distinguere gli spazi destinati agli dei, agli uomini e quelli condivisi²³².

Dunque se è attraverso la pianificazione e strutturazione degli spazi di culto che passano i sensi impliciti della sfera rituale²³³ nella concezione romana ordine cosmico ed azione pratica, la *praxis*, sono intesi come diversi aspetti di uno stesso processo storico.

L'identificazione della storia come dimensione basilare dell'esistenza umana implicava infatti in area italica una diversa interpretazione degli dei, concepiti come gli agenti del processo storico e come simboli dei suoi diversi aspetti. Ogni spazio antropizzato, sia esso monumento, tempio, fino

230 Ch. Norberg-Schultz, *Il significato dell'architettura occidentale*, cit., p.100.

231 Come è stato osservato il santuario combina presupposti formali romano-italici con altri di derivazione orientale e greca, facendone, per la critica un complesso architettonicamente "ibrido" cfr. A. D'Alessio, *Spazio, funzioni e paesaggio nei santuari a terrazze italici di età tardo repubblicana*, cit. pp. 56-58. Come asserisce lo studioso sintetizzando un dibattito esteso, l'accostamento di *cavea* e tempio in questo preciso contesto si può leggere quale risposta innovativa a istanze religiose antiche, di raccolta intorno ad uno spazio consacrato (p. 58).

232 Cfr. sulla differenziazione e composizione degli spazi in particolare per il santuario di Dea Dia a La Magliana J. Scheid, *Les espaces culturels et leur interprétation*, in «Klio» 77, 1995, pp. 424-432

233 *Ibidem*, pp. 424ss.

alla città, può essere visto quale microcosmo che richiama un'immagine cosmologica, evocata anche dall'affinità tra i termini *urbs* e *orbis*²³⁴; inoltre *castrum* e *urbs* sono basati sullo stesso schema del *templum*, una struttura simbolica divisa in quattro parti (da cui la definizione dell'antica *Roma quadrata*) con aree centralizzate, divise in quattro zone da percorsi che si incrociano in un centro, sul modello dell'incrocio di cardo e decumano.

La storia e il momento storico, celebrato con esigenze di realismo peculiari ed accentuate, che monumenti e rilievi lasciano trasparire, si articola in modo armonico con la sfera divina, in un dispositivo che ha al suo centro il comportamento umano ed etico.

Resta da definire come si concretizzi nella pratica la connessione tra il mondo umano, concreto, visibile, e quello divino, che appartiene ad una sfera che necessariamente non appartiene o non solo all'esperienza terrena. L'interpretazione degli spazi culturali, connettendo dimensione spaziale e dimensione concettuale, permette di rintracciare delle soglie, i cui limiti possono essere pensati come non assoluti, ma gradualità²³⁵.

L'architettura religiosa vede infatti una strutturazione dello spazio che si differenzia man mano che il punto d'osservazione penetra all'interno, definendo un graduale avvicinamento al centro concettuale e religioso, identificato nella statua di culto - le immagini culturali considerate l'incorporamento fisico degli dei, in contesto templare sono indispensabili²³⁶ - ma anche un sistema differenziale della definizione di questi spazi, espressa poi da azioni rituali²³⁷.

In questa prospettiva all'altare spetta una funzione di transizione verso le parti più 'sacre' del santuario, dove nello svolgersi del rituale, essenzialmente il sacrificio, venivano compiuti gli atti e i gesti salienti. Oltre a questa sorta di stratigrafia orizzontale è possibile mettere luce anche la stratigrafia verticale, che funziona per differenze di livello. In questo modo i dispositivi architettonici che danno forma alla struttura del tempio esprimono un ordine gerarchico tra mondo degli dei e mondo degli uomini, dall'ingresso dopo l'altare e le scale del podio del tempio, attraverso il *pronaos* e il pavimento della cella, per arrivare infine all'immagine di culto.

234 Già nell'antichità si faceva derivare *urbs*, dall'etimologia incerta, dal verbo *urvare* (tracciare il solco), riconnettendovi il rito etrusco di fondazione della città e l'idea di mondo, *orbis* (cerchio).

235 T. Derks, *Gods, Temples and Ritual Practices*, cit., Derks mantiene l'opposizione sacro/profano e attribuisce una gradualità e una relatività all'interno di queste due sfere, per isolare le principali categorie architettoniche dei santuari gallo-romani associandovi delle categorie 'cosmologiche', sulla base della funzione e delle azioni che a questi specifici elementi sono attribuite dalle fonti epigrafiche e letterarie.

236 Su questo punto, che verrà successivamente ripreso, cfr. A. Schnapp, *Are images animated? The Psychology of statues in Ancient Greece*, in C. Renfrew E.B.W. Zubrow (eds.) *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, Cambridge 1994 pp. 40-44; D. De Coppet, *Introduction in Id. (ed.) Understanding Rituals*, London-New York 1992, pp. 1-10.

237 Mettendo in relazione le categorie di sacro e profano, in modo parzialmente analogo a quanto proposto da J.Z. Smith per il tempio di Gerusalemme, e facendone risultare una gamma di tratti dati dal rapporto tra i due concetti T. Derks distingue elementi spaziali relativamente profani, come il portale d'ingresso al peribolo, e relativamente sacri, come la zona dietro l'altare, la scala di accesso al podio e il pronaos del tempio. La cella della divinità viene ricondotta invece a un 'other world' cfr. T. Derks, *Gods, Temples and Ritual Practices*. cit. pp. 210.

Sfortunatamente non possediamo fonti che chiariscano in modo definitivo le regole rituali di accesso alle varie parti del santuario e soprattutto alla cella dove era custodita l'immagine di culto, se questo fosse consentito solo all'operatore rituale o se invece fosse liberamente concesso a tutti i fedeli. È possibile, come propone T. Derks, che durante i sacrifici lo spazio tra altare e cella fosse riservato al sacerdote e che in altri momenti anche i fedeli potessero invece avervi accesso, per offrire alla divinità doni votivi, monete, e per osservare da vicino, forse toccare, l'immagine di culto²³⁸.

La transizione per livelli espressa dall'architettura, dalla sfera profana a quella sacra - o, adottando una terminologia più neutra, dalla sfera terrena a quella divina - si configura tramite elementi essenzialmente spaziali. Questi tratti, quando lo stato di conservazione degli edifici e dei complessi lo consente, sono facilmente rilevabili dagli archeologi e dagli storici, per quanto l'interpretazione non si possa dire altrettanto agevole.

Anche le strategie visuali e scenografiche che possiamo intravedere nei luoghi di culto, nelle loro rappresentazioni, nelle stele che rappresentano dei e dedicanti protagonisti del rito per eccellenza, il sacrificio, nella ripartizione gerarchica che questo conferisce al mondo, possono così essere analizzate come una componente fondamentale del culto e della concezione degli antichi.

La componente spaziale, tuttavia, non è l'unica in gioco: il rituali antichi, di cui templi, altari e complessi monumentali costituivano il necessario contesto, si alimentavano evidentemente di una controparte temporale, la cui ricostruzione, in assenza di regole rituali specifiche, è solo ipotizzabile. Questa si sostanziava certamente di momenti articolati secondo regole diverse, in base al calendario festivo e al procedere del rituale. In questo modo la disposizione spaziale degli elementi architettonici, dal punto di vista del significato, non costituirebbe una struttura fissa, bensì dinamica, sottoposta ad esigenze rituali temporali, un insieme di elementi che ricevono completa definizione nel momento in cui il rituale viene realizzato, nella performance, in cui il ruolo dell'operatore rituale è determinante, in quanto intermediario tra la sfera umana e quella divina²³⁹.

238 i voti potevano essere collocati di fronte alla statua della divinità o nelle sue mani cfr. Juven. 10. 55-56; Seneca apud August. *De civ.* 6.10; cfr. anche H. Versnel, *Religious mentality in ancient prayer*, in Id.(ed.), *Faith, Hope, and Worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*, Leiden 1981, 1-64 (n. 118); P. Veyne, *Titulus praelatus. Offrande, selennisation et publicité dans les ex-voto gréco-romans*, in «Revue archéologique» 2, 1983, pp. 281-300.

239 Per quanto concerne i santuari romani in Gallia Ton Derks evidenzia un processo di formalizzazione dello spazio dei luoghi di culto che progredisce insieme alla romanizzazione; secondo lo studioso ciò avrebbe determinato un mutamento della funzione e del ruolo del sacerdote, meno libero di manipolare se non monopolizzare l'accesso al mondo divino in una strutturazione più definita dal punto di vista spaziale e temporale; cfr. T. Derks, *Gods, temples and Ritual Practice*, cit., p. 213.

La concettualizzazione degli dei nello spazio

In un sistema politeista la concettualizzazione degli dei, che si articola su molteplici piani, si fonda anche sul radicamento in specifici luoghi, che possono essere segnalati concretamente da un altare, un tempio monumentalizzato o in altro modo.

Tale radicamento può esprimersi attraverso le epiclesi topiche o topografiche, specifiche o generali: l'epiclesi specifica radica la divinità nel luogo di culto preciso in cui questa viene venerata, mentre quella generale associa alla divinità una tipologia di spazio o paesaggio connessa in qualche modo con gli attributi, le funzioni, la modalità di intervento o il passato mitico della divinità.

Nelle religioni antiche la presenza o la 'residenza' di una divinità nello spazio umano e divino non è fissa e univoca bensì politopica; essa rileva un immaginario multifocale, o, secondo le parole di H.S. Versnel, un "sistema di organizzazione per accavallamento"²⁴⁰. Le divinità greche potevano scindersi nella molteplicità delle loro manifestazioni locali, provate dall'immenso numero di epiclesi con le quali venivano onorate nelle diverse città della Grecia. La concettualizzazione del mondo divino prevede infatti che gli dei possano condurre le loro esistenze e manifestare la loro presenza contemporaneamente in più luoghi. Se a livello di sistemazione panellenica il mondo divino può essere letto quale "grammatica" di significati simbolici, il *kosmos* locale relativo ad ogni città o luogo specifico, relativo agli dei locali (*enchorioi*), si compone di principi spaziali e temporali precisi.

1.1 *Epiclesi e contesti topiche e topografici*

Le numerose epiclesi divine legate al territorio ed il ruolo spaziale di alcune figure divine suggeriscono un'ulteriore interrogativo, ovvero se all'interno dei sistemi politeistici del Mediterraneo le figure divine possano essere interpretate anche come emanazione di configurazioni di tratti organizzati in senso spaziale e territoriale.

Alcuni esempi provenienti dal contesto della Grecia antica, che è stato in parte approfondito in questa direzione, per le divinità greche Hermes, Hestia o Apollo²⁴¹, mostrano come nel politeismo greco alcune divinità si configurino quali "garanti" significativi in determinati contesti spaziali e culturali.

240 H. S. Versnel, *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden, 2011 pp. 102ss.

241 Cfr. ad esempio J.-P. Vernant, *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 2001³ (*Hestia-Hermes, Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci e Spazio e organizzazione politica nella Grecia antica*); P. Brulé, *Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique, (l'exemple de quelques divinités féminines)*. *Quelques pistes de recherches*, in «Kernos» 11, 1998, pp. 13-34; S. Guettel Cole, *Landscape, Gender and Ritual Space*, cit.

Il sistema delle epiclesi in Grecia, il cui politeismo raggiunge forse la più alta specializzazione a questo riguardo²⁴²) risponde ad una necessità di identificazione e di denominazione delle differenti forme del divino. La molteplicità di divinità, tratti ed aspetti implica comunque per il fedele che si debba riconoscere, anche tramite il linguaggio, nella specifica circostanza e nello specifico contesto la singolarità dell'identità, a cui rivolgere preghiere, offerte e sacrifici.

Per questo motivo il campo delle epiclesi divine, che è propriamente quello dell'infinita articolazione del politeismo, costituisce uno strumento prezioso per comprenderne la logica e i meccanismi di funzionamento²⁴³.

L'epiclesi costituisce infatti il fattore moltiplicativo che attraverso il sistema di denominazione a due determinanti riconduce lo spettro dell'identità divina ad un senso o ad un aspetto più circoscritto.

Il sistema si articola abitualmente dal nome del dio cui si somma l'epiclesi, del tipo genere - che corrisponde alla vulgata mitologica, ma anche all'insieme articolato che può essere ricondotto ad una figura divina – e specie (che definisce il dio tipico, concreto, legato ad uno specifico contesto). La divinità prende dunque una diversa consistenza per il fedele quando essa è legata a un luogo, in quanto è più facilmente ad una versione particolare e locale della divinità che si connette la potenza o *dynamis* che ci si vuole propiziare.

Epiclesi invece legate ad una determinazione topografica specifica, quelle delle divinità topiche, comprendono insieme ad Hermes Kyllenios (del monte Cyllene), Afrodite, che è detta Paphia da Paphos, Golgia da Golgoi, e inoltre Idalion, Akhna, Arsos e Kypria; il nome di Afrodite può non apparire o apparire come epiclesi del toponimo, come la Kypros Aphrodite²⁴⁴. Anche la dea Atena conta svariate epiclesi topografiche, che coprono una gamma che va da rare epiclesi regionali ed etniche (Achaia, Kydonia, Ilias, Chrysè, Ialysia, Kameiras, Lindia, che sembrano dimostrare dei legami politici) ad epiclesi topiche come Alkymonès o Arakynthia. Tra le divinità femminili greche la più frequentemente connessa a contesti topiche rilevanti è Artemide; se nell'Inno di Callimaco a lei dedicato alla dea bambina viene assegnato insieme al dominio delle montagne il patrocinio di trenta città, che prenderanno da lei il nome (mentre numerose altre lasceranno uno spazio al culto della

242 Nella sfera religiosa romana l'altissimo grado di specializzazione e frammentazione del divino viene espressa non tanto attraverso il sistema delle epiclesi legate alle divinità principali, pur presenti, quanto tramite i cosiddetti *indigitamenta* (*Augenblicksgötter* o *Sondergötter* in H. Usener, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1896) divinità spesso considerate minori il cui nome trasparente rimanda direttamente alla circostanza specifica per la quale sono invocate; cfr. M. Perfigli, *Indigitamenta, Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione Romana*, Pisa 2004.

243 P. Brulé, *Le langage des épicleses dans le polythéisme hellénique*, cit.

244 F.H. Marschall, *The Collection of Ancient Greek Inscriptions in the British Museum*, part IV, Oxford 1916, n° 975; V. Pirenne-Delforge, *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège, 1994, pp. 353ss. Anche in ambito fenicio-punico le divinità possono essere ancorate a contesti topiche tramite epiclesi o epiteti: abbiamo l'Astarte di Malta, di Kition, di Pafos, il Baal di Sidone.

dea, che vi avrà un proprio *alsos*)²⁴⁵ a livello di epiclesi Artemide sembra ancorata molto più frequentemente fuori dalla città, sul territorio, disseminato di numerosi santuari a lei dedicati²⁴⁶.

Una vasta categoria di epiclesi rinvia infatti ad una topografia, che può essere vaga oppure specifica; si può trattare di un ambiente topografico, vegetale o animale, come per Afrodite *en kalamois* o *en kèpois*: «dei giardini», «dei giunchi», o per Artemide *Limnatis*, “della palude”; Akraia, documentato per Afrodite, Artemis, Hera e Athena, rimanda invece alla sommità di un luogo alto²⁴⁷.

Il caso di Artemide mostra come in Grecia l'associazione di certi tipi di spazio a determinate divinità, abbia suggerito una sorta di ‘protettorato’ di alcune configurazioni spaziali o paesaggistiche, da parte di alcune divinità. Nel paesaggio dell'*eschatia*, dove si svolgono attività cui la dea è strettamente legata, come la caccia e la pesca, Artemis è associata alle acque, stagnanti e paludose (*Limnatis*, *Limnaia*, *Héleia*) calde (*Thermaia*), fluviali (*Potamia*) ma anche a quelle marine, soprattutto nei santuari posti vicino alla costa (*Paralia*, *Liménitis*, *Limnénoskopos*); inoltre, com'è evidente, all'ambiente boschivo (*Agrotère*, *Agrotis*, *Agrota*, *Endiagros*) e alla flora e alla fauna tipica di questi ambienti (*Kédréatis*, *Krayatis*, *Kyparissia*, *Baiianè*, *Daphnia*, *Phakélitis*, *Lygodesma*). Artemide era inoltre associata a luoghi in cui il passaggio era particolarmente difficile, come passi di montagna, necessari alla difesa del territorio della città ma allo stesso tempo vulnerabili²⁴⁸, che Artemide poteva controllare e proteggere, magari con l'epiclesi di *Proskopa*, come a Apollonia²⁴⁹.

Tra le numerose epiclesi divine connesse al territorio e a specifici elementi geografici, in Grecia, si possono ricordare *Propylaios* per Hermes, *Agoraios* (per Zeus, Hermes, Athena, Artemis e Afrodite) *Limenos* (attribuito ad Asclepio, ma anche ad Afrodite ed Hera *Epiliménia*, Afrodite *pontia kai Liménia*, Apollo *Bathuliméneitès*); *Limnaia/Limnatis* è specifico di Artemis, sebbene anche Dioniso sia attestato *en lymnais o limnaios* (Apollo *Panlimnios*).

Hermes, associato in modo peculiare ad alcuni elementi del territorio e concetti spaziali precisi, vanta un numero di epiclesi davvero significativo in questo senso: il dio è detto infatti *epitermios*

245 Call. *Hymn. in Art.*, vv. 6-37.

246 Sempre nell'Inno Artemis rivendica l'epiteto di *polyônymiè*; epiclesi legate a città, per Artemis, sono Pergaia, Phéraia, Délia, Delphinia, Ephésia, località periurbane sono Amarysia, Aulidéia, Brauronia, Mounichia.

247 L'epiteto è stato però recentemente ricondotto anche alla forma del dialetto macedone *akrea*, con il significato di giovane fanciulla, corrispondente all'attico *kore* cfr. M. Hatzopoulos, *Le Macedonien. Nouvelles Données et Théories Nouvelles* in *Ancient Macedonia* 6. Atti del “Sixth International Symposium on Ancient Macedonia”, (Thessaloniki 15-19 October 1996) Thessaloniki 1999, pp. 225-39

248 S. Guettel Cole propone di leggere il rapporto tra Artemis e il suo paesaggio culturale nella logica di una protezione dei punti sensibili all'attacco dei nemici, o di difesa in seguito o in previsione ad attacchi reali in cui il nemico era stato poteva essere rivolto indietro; in questo senso Artemis è “a god of turning points”, i cui santuari segnalavano spazi in cui la transizione e la trasformazione erano importanti, sotto diversi punti di vista, cfr. S. Guettel Cole, *Landscape, Gender and Ritual space*, cit., pp. 178- 197 (in part.187).

249 SEG 36.559.

(della frontiera), *Khthonios* (sotterraneo), *Ouranios* (celeste), *Propulaios* e *Pronaos* (davanti alle porte, davanti al tempio), *pulètès* (delle porte), *Erikhthonios* (della terra), *Agorarios*, *tetragonos* (della piazza quadrangolare); a livello urbano costituisce insieme a Herakles una coppia divina generalmente associata alla palestra (i due sono infatti chiamati *katà palaistran theoi*).

Afrodite è *Anadyomene* (che sorge dal mare) *Epitumbia* (che sta presso le tombe), *Skotia* (dell'oscurità; e quindi che vive nella casa) *epì tois akrois* (sulle alture).

Apollo, oltre a contare epiclesi legate a vari toponimi, è detto *aguiatas*, *agueus* (delle strade) *alios* (dell'erranza). Come emerge nell'Inno omerico a lui dedicato, il suo itinerario, dalla nascita a Delo alla fondazione del santuario di Delfi, diventa un racconto e una storia di fondazione, un modo di concepire insieme geografia e mito²⁵⁰.

Esistono infine casi in cui è possibile evidenziare una stretta associazione tra teonimo, epiteto e toponimo - ovvero il nome del luogo dove la divinità è venerata o di cui è considerata protettrice - i quali sembrano costituire degli elementi funzionali di un sistema complessivo. Fenomeni analoghi si riscontrano anche nella penisola italiana, in ambito etrusco e Venetico, per cui A. Marinetti e A. Prodocimi hanno parlato di una ideologia della divinizzazione del toponimo²⁵¹. La priorità, tra teonimo e toponimo, è in questi casi difficile da stabilire. Il primato del teonimo sembra ravvisabile in Aponus, dio associato alle acque termali, formato probabilmente su una radice che riconducibile al significato di 'acqua'²⁵². In epoca romana è attestata una *fons Aponi* o *aquae Aponiae*, ad Aponus, odierna Abano, in cui gli storici romani localizzarono un oracolo di Gerione legato alle acque che scaturivano dal sottosuolo, ritenute salutari e benefiche; tuttavia nelle fonti il nome pare riferirsi in origine alla divinità e solo successivamente al luogo²⁵³.

Ad Altino è attestato invece il nome venetico Altino-Altno, forma romana *altinum*, in località Fornace, un'area culturale frequentata dal VI sec. a.c. fino all'età imperiale. In questo caso il teonimo è accompagnato dall'epiteto *sainati-*, già noto dalle iscrizioni votive di Este e di Lagole di Calalzo, recentemente connesso per via etimologica e comparativa al 'risiedere' e che indicherebbe in questo senso la divinità del luogo, topica e poliade²⁵⁴. In chiave topografica si può leggere anche l'identità

250 Hymn. Hom. *In Ap.*

251 A. Marinetti- A. Prodocimi, *Novità e rivisitazioni nella teonimia dei veneti Antichi*, cit., pp. 95-103 (100-102). Vd. anche A. Marinetti, *Culti e divinità dei Veneti antichi: novità dalle iscrizioni*, in *I veneti Antichi: novità e aggiornamenti. Atti del convegno di Studio (Isola della Scala 15 ottobre 2005)* Sommacampagna 2008 pp.155-182

252 A partire dalla radice indoeuropea *ap (cfr. a. ind. *apah*). La continuazione romana di -p- intervocalico da Aponus ad Abano è rara, benché esistano casi in cui -p- originario invece che dare -v- è ritornato alla fase precedente -b-.

253 Per le fonti in venetico cfr. L. Lazzaro, *Fons Aponi: Abano e Montegrotto nell'antichità*, Abano Terme 1981; tra le fonti latine: Luc. 7.193; in abl. *Apono* Sil. It. 12.21; Mart. 6.42.4; Svet. *Tib.* 14; Aus.20.161; Claud. *Carm. Min.*, 26.90; Ennod., *Epist.*, 5. 8; Cassiod. *Var.*, 2.39; *Apona Tellus* è in Mart. 1.61.3.

254 Tramite il confronto con il greco *Ktizo* (fondare) e con *ktoina* (divisione territoriale), ant. ind. *Kseti* ('abita'), arm. *Sen* (abitato, villaggio). Altno è l'unica divinità presente nel santuario fino al II sec. a.c., Cfr. A. Marinetti, *Da Altno a Giove, la titolarità del santuario. La fase preromana*, in *ALTNOI. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto*, cit., pp. 81-127; successivamente è attestato invece il teonimo di poi Giove accompagnato da epiclesi di divinità epicorica, cfr. A. Marinetti, *Novità e rivisitazioni nella teonimia dei Veneti antichi*, cit., pp. 100-102.

tra teonimo e idronimo nell'area sacra al Timavo, riconducibile tuttavia ad un intervento di rifunzionalizzazione dell'area, che ospitava un *lucus*, che si colloca nella seconda metà del II a.c.²⁵⁵.

Esempi etruschi di corrispondenza tra teonimo e toponimo si hanno con il dio Fufluns, per molti aspetti vicino al Dionisos greco, che ha probabilmente dato il suo nome alla città di Populonia²⁵⁶, mentre a Veio si riconosce chiaramente la presenza e la tutela della dea Vei, assimilata a Cerere, e attestata anche a Gravisca e a Roma²⁵⁷. In ambito romano i casi in cui la divinità risulta una proiezione di una realtà geoantropica possono essere antiche o recenti, sul tipo Dea Roma.

La tendenza del politeismo ellenico, dell'associazione tra paesaggio naturale e territorio politico, visto attraverso l'esempio di Artemis, corrisponde ad una necessità che sarà propria anche di quello romano. Questa si può tradurre nella disposizione di luoghi di culto in punti strategici del territorio, a divinità le cui epiclesi, quando conosciute, possono rivelare un radicamento nel paesaggio, e per le quali un'analisi di tipo strutturalista può chiarire o suggerire intimi rapporti tra funzioni della divinità e contesto in cui questa viene chiamata ad intervenire.

Il rapporto tra divinità, e contesti topici e topografici non si esaurisce però su questo piano; soprattutto per quanto riguarda l'Impero, come avremo modo di vedere nella terza parte di questo lavoro, è necessario prendere in considerazione ulteriori elementi, legati al paesaggio religioso come al paesaggio politico, che si sottraggono o comunque non possono essere pienamente compresi affidandosi esclusivamente ad una logica strutturalista²⁵⁸.

Spazi e modalità di presenza degli dei

Aspetto ulteriore del rapporto tra divinità e spazio, che affianca la questione del radicamento degli dei nel territorio espresso attraverso la toponimia e le epiclesi divine, riguarda quella che potremmo chiamare modalità di presenza della divinità all'interno dei luoghi di culto.

Si tratta infatti di un tratto importante nel quadro del sistema concettuale polivalente su cui si costruisce nel politeismo la relazione tra divinità e comunità e la sua concettualizzazione dal punto di vista spaziale, per affrontare il quale è necessario riflettere sul posizionamento, in un contesto

255 Cfr. F. Fontana, *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C.*, Roma 1997, pp. 136-153; sulle divinità venetiche a cavallo della romanizzazione cfr. Ead, *Forme di culto lungo la via Annia: divinità del territorio e divinità in viaggio*, in *ALTNOI. Il santuario altinate: strutture del sacro a confronto*, cit., pp. 415-430.

256 Cfr. G. Breyer, *Elemente Etruskischen Sprachgutes im Lateinischen*, in Id. *Etruskische Sprachgut im Lateinischen unter Ausschluss des Spezifisch Onomastischen Bereiches*, Leuven 1993, p. 316.

257 Cfr. V. Bellelli, *Vei: nome, competenze e particolarità cultuali di una divinità etrusca*, in V. Nizzo, L. La Rocca *Antropologia e Archeologia a confronto. Rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti del 2 congresso Internazionale di studi, (20-21 maggio 2011)* Roma 2012, pp. 455-478.

258 Com'è noto con struttura si fa riferimento sì ad un sistema coeso, identificabile grazie alla comparazione di fenomeni diversi riconducibili ad uno stesso schema, ma anche ad un modello teorico, che se risolve il nesso individualità-generalità rischia di livellare alcune differenze salienti.

topografico e materiale specifico, di un'immagine divina, generalmente una statua, sovente detta “cultuale”.

Questa, insieme alle altre immagini votive, godeva certamente di una posizione preminente nello spazio architettonico del tempio, ricoprendo dunque un significato centrale per lo stesso edificio.

Nel mondo antico, com'è noto, il tempio non è un luogo di riunione, ma innanzitutto la sede della divinità; i fedeli si incontrano nello spazio antistante, come si deduce dal lessico usato dalle fonti e dalla posizione dei santuari. Il luogo di culto deve essere quindi adatto alla divinità, la cui immagine cultuale, in una posizione elevata, su un piedistallo, costituisce il fulcro concettuale e rituale dello spazio.

Che cosa è, o cosa rappresenta, dal punto di vista del rapporto tra dei e comunità, la statua di culto? Quale funzione svolge nel contesto cultuale in cui è inserita?

Le fonti scritte ci informano del fatto che le statue degli dei fossero destinatarie di una serie di gesti rituali che si compivano periodicamente, in alcune particolari occasioni religiose; è plausibile tuttavia che il rapporto 'fisico' tra le immagini e i fedeli o gli operatori di culto fosse molto più ampio, e che anche quotidianamente le immagini fossero oggetto e fulcro di un'ampia gestualità rituale che per ovvi motivi è difficile ricostruire. Questi con ogni probabilità traevano la loro origine da un complesso di riferimenti, che rifletteva le relazioni che i fedeli intessevano con i propri dei.

L'elemento legato all'uso dello spazio, anche simbolico, doveva costituire in questo senso una chiave interpretativa fondamentale.

La statua di culto di un dio specifico, quale oggetto materiale costruito dall'uomo in accordo con la volontà del dio (degli dei) che quell'oggetto di culto rappresenta²⁵⁹, è infatti direttamente connessa al “focus spaziale” della divinità²⁶⁰. Nessuna statua di culto poteva funzionare come tale indipendentemente o fuori dal contesto spaziale nel quale era posta, tanto che è il luogo di culto che designa una statua come oggetto cultuale, e non viceversa²⁶¹.

Se precedentemente abbiamo distinto concettualmente l'immagine cultuale dalle altre immagini divine, talora impropriamente dette votive, in realtà il lessico non consente di distinguere immagini offerte alla divinità dall'immagine ufficiale di culto, quella che generalmente occupa la parte centrale del tempio, e ne costituisce se così si può dire il fulcro.

Per quanto riguarda il greco solo il termine *hedos* (sede, dimora della divinità) sembra avvicinarsi all'idea moderna di statua di culto, mentre *agalma*, *xoanon* e *bretas* non costituiscono un riferimento preciso; la statua in greco può essere definita *hydruma* (ciò che viene eretto), come anche il tempio;

259 C. Ando, *The Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley 2008, pp. 147-8.

260 Il termine *spatial focus* è usato da M. Lipka, *Roman Gods, A conceptual approach*, Leiden, 2009, pp. 17-19.

261 S. Estienne, *Statues de dieux “isolées” et lieux de culte: l'exemple de Rome*, in «Cahiers du Centre Gustave Glotz» 8, 1997, pp. 81-96.

il verbo *hidryo* ha infatti il duplice significato di ‘fondare’ e ‘consacrare’²⁶². Dall'altro lato in latino *simulacrum*, *signum*, *imago*, *effigies* non definiscono un contesto specifico di culto. Talvolta l'immagine divina è evocata direttamente tramite il termine *theos/thea*, come in Pausania, o *deus/dea* in Plinio e in altri autori latini²⁶³.

Se le immagini scolpite sugli altari e le stele, sovente poste nella corte o lungo i portici del tempio, si prestavano costantemente allo sguardo, la statua cultuale di una divinità era invece abitualmente accessibile solo al personale sacerdotale; motivi culturali potevano infatti impedirne in alcuni casi la vista ai fedeli, cui la statua poteva essere mostrata solamente in alcune occasioni²⁶⁴.

Sappiamo infatti che questa era generalmente conservata in una parte interna e non accessibile del tempio²⁶⁵, l'*adyton*, sistemata su una base sul fondo della cella, in asse con la porta di ingresso e dunque rivolta verso l'altare esterno situato di fronte al tempio²⁶⁶.

Il rapporto spaziale tra la statua e le altre componenti strutturali del luogo di culto, in primis la cella, è evidentemente variabile dal un contesto all'altro, e muta nel corso del tempo. La monumentalità delle immagini di culto erette in Grecia a partire dalla metà del VI sec. a.C., costruite con massiccio impiego di materiali preziosi e rilucenti come il marmo, il bronzo e l'oro, ad esempio, ha permesso di dedurre che a quest'epoca venne affermandosi una maggiore attenzione per il rapporto tra statua e luce interna del tempio, con un avanzamento della base verso il centro della cella, così da aumentarne la spettacolarità e l'efficacia rappresentativa. In età ellenistica la sistemazione della statua si situa più frequentemente a ridosso della parete di fondo; tuttavia nel rapporto tra dimensioni dell'effigie divina e spazio interno della cella manca una qualche regolarità costruttiva. Le grandi porte di ingresso e la larghezza della cella, che talvolta poteva essere di forma quasi quadrata, dovevano favorire una particolare relazione tra l'immagine della divinità e la luce interna, nella prospettiva di una visione frontale che doveva enfatizzare l'impressione di superiorità e di grandezza della divinità.

Constatato il ruolo centrale che l'immagine ricopriva a livello visivo e volumetrico nel contesto del tempio è necessario prendere in considerazione il problema concettuale.

Il concetto di statua di culto veicola l'idea che una statua incarnasse in modo permanente la presenza divina, o che rappresentasse il fulcro del culto. Possiamo tuttavia chiederci se i termini della questione siano davvero validi.

262 G. Hock, *Griechische Weihegebrauche*, Wurzburg 1905.

263 Ad es. Liv. 29.14.10-14; cfr. *infra*.

264 cfr. Paus. 2.13.3.

265 Eur., *Iphig. Taur.*, 92-103; Paus. 10.24.5; Plin. 26.32.

266 Ciò è valido almeno a partire dalla fine del VI sec. a.C. In età arcaica, come testimoniano infatti le basi di alcune antiche sculture (come la triade di Dreros a Creta, l'*Hera* di Samo, e l'*Atena* di Chio), erano poste fuori asse rispetto all'ingresso, questa collocazione risulta poco frequente.

Se la struttura spaziale dei templi greci e romani sembra rispondere a questo tipo di logica, negli ultimi decenni è stato infatti avviato un dibattito teso a definire non solo il ruolo delle effigi nei rituali, attenuando ad esempio la distinzione tra statua di culto e statua votiva²⁶⁷, ma anche la loro 'natura' culturale. Cosa rappresenta per un greco o per un romano la statua della divinità? La rappresenta, la sostituisce, o partecipa essa stessa della natura divina?

Nel narrare come nel 204 a.c. i Romani portarono a Roma da Pessinunte la statua della dea Cibele, con la delibera del senato sulle modalità e sui mezzi necessari per trasportarla, Livio non sceglie di usare i termini *simulacrum* o *signum*, generalmente usati per indicare la statua, ma parla di *dea*. È possibile che la natura del manufatto fosse sottintesa, come suggerirebbe un approccio razionalizzante; tuttavia l'interrogativo rimane, tanto più che le righe seguenti non chiariscono l'ambiguità su questo punto, oscillando tra *dea* e *lapis*. Livio spiega infatti come il re frigio Attalo dopo aver ricevuto amichevolmente i Romani, li portò a Pessinunte, diede loro la pietra sacra (*sacrum lapidem*) che i locali dicevano fosse la madre degli dei, e ordinò di portarla a Roma²⁶⁸. Reputato migliore tra tutti i suoi cittadini e scelto per accogliere la nave ad Ostia Cornelio Scipio trasse dunque *la dea* dalla nave e il giorno prima delle Idi di Aprile si occupò di installarla sul Palatino²⁶⁹, luogo da cui Romolo iniziò a tracciare il solco di fondazione di Roma, dunque in una collocazione che poteva esprimere adeguatamente la sua condizione di estraneità da un lato e di preromanità dall'altro²⁷⁰.

Nel discorso liviano confluiscono altri elementi indicativi del fatto che per un romano, come anche per un greco, tra statua di culto e divinità sussistesse un legame molto più forte rispetto a quello puramente rappresentativo che si sarebbe tentati di attribuirgli. Nella stessa prospettiva si può comprendere come per impedire che Apollo lasciasse la città gli abitanti di Tiro gettassero delle catene intorno alla sua statua²⁷¹.

267 Cfr. F. Prost, *L'odeur des dieux en Grèce ancienne: Encens, parfums et statues de culte*, in L. Badiou, D. Frère, V. Mehl (ed.) *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes 2008, pp. 97-103; cfr. anche V. Platt, *Facing the gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion*, Cambridge 2011.

268 Liv. 29.11: *is legatos comiter acceptos Pessinuntem in Phrygiam deduxit sacrumque iis lapidem quam matrem deum esse incolae dicebant tradidit ac deportare Romam iussit*

269 Liv. 29.14.10-14.

270 cfr. J. Scheid, *Pouvoir et religion à Rome*, Paris 1985, p. 68. cfr. C. Brian Rose, *Architecture and Ritual in Ilion, Athens and Rome*, in *Architecture of the sacred*, cit., p. 192 "If viewed in this light, the Trojan festival was structured so as to forge a bond with the temple that towered over the festivities, thereby creating yet another network of symbiotic relationships: the cult's Trojan origins were emphasized, as was Rome's Trojan ancestry, and Cybele's temple was pulled into the same legendary framework as the Palatine cave where the Lupercalia were staged". Sulla topografia sacra e sui percorsi processionali legati al culto di Cibele cfr. P. Pensabene, *Il culto di Cibele e la topografia del sacro a Roma*, in B. Palma Venetucci (ed.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Roma 2008, pp. 21-39.

271 Diod. 17.41.7-8; Plut. *Alex.* 24.3-4.

Ma di che tipo di legame si tratta? Nel trasferimento di Cibele cosa trasportano i Romani, la dea o la sua immagine, che nello specifico non la rappresentava, quanto piuttosto la materializzava nelle forme di una pietra nera?

Una stessa oscillazione lessicale e semantica tra la scelta di *dea* e di *imago divae* ricorre nei *Fasti*, nella descrizione dell'arrivo di Cibele a Roma; Ovidio si riferisce generalmente alla “dea” tranne in un caso, in cui parla di *imago divae*²⁷². In un contesto religioso e storico mutato, quello dell'avvento del cristianesimo, il *praefectus urbi* Quinto Aurelio Simmaco, opponendosi alla rimozione dell'altare della Vittoria nella curia Iulia, parla di *praesentia numinis*²⁷³.

La cura di cui erano oggetto le statue delle divinità nel politeismo greco-romano, riservata probabilmente ai soli sacerdoti e ritenuta un privilegio (*geras* o *venia*)²⁷⁴ non è assimilabile ai rituali mesopotamici funzionali all'animazione delle statue degli dei²⁷⁵ o al rito dell'apertura della bocca in Egitto²⁷⁶; la possibile allusione in Aristofane a un'offerta di cibo per consacrare o riconsacrare una statua di culto, suggerita dal riferimento a pentole, non è ovviamente sufficiente ad elaborare una prospettiva di questo tipo²⁷⁷.

Al di là del carattere pratico di conservazione dovuto a qualsiasi oggetto prezioso, alcuni specifici gesti di cura, inseriti in occasioni specifiche legate alla festa della divinità, avevano senz'altro un carattere rituale. I gesti potevano infatti essere rivolti ad un rinnovamento o ad un miglioramento dell'aspetto delle immagini: i colori potevano essere ravvivati - Jupiter capitolino veniva periodicamente ridipinto di minio, essendo il rosso il colore dell'etere, ovvero, secondo Servio, dello stesso Giove²⁷⁸; si faceva abitualmente uso di olio, con lo scopo concreto di far brillare le immagini divine²⁷⁹, rendendole più luminose e visivamente appariscenti, ma anche, probabilmente, per assimilazione con le pratiche umane legate all'abluzione e all'aspersione di olio profumato dopo il

272 Ov. *Fast.* 4.3.17.

273 Symm. *Rel.* 3.5.

274 Paus. 5.14.5; CIL 8 620= ILS 4908.

275 Si tratta del rito detto *Mis-pi* con cui le statue venivano animate tramite gesti volti ad aprire loro occhi e bocca, affinché potessero vedere, parlare e mangiare; cfr. K.L. Wilson, *Oh, statue, speak. Divine and royal images in Ancient Mesopotamia* in «*American Journal of Archaeology*» 101, 2, 1997, pp. 382-383; M. B. Dick, "*Pīt pī und Mīs pī*" in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol 10, Berlin 2005, pp. 580-582.

276 Tale rito era tuttavia legato principalmente alla sfera funeraria, attraverso la quale si trasmetteva alla materia inerte la forza vivificante della divinità cfr. A.-M. Roth, *The Peseshkef and the 'Opening of the Mouth' ceremony: a ritual of birth and rebirth*, in «*Journal of Egyptian Archaeology*» 78, 1992, pp. 113-147; Ead., *Fingers, stars and the 'Opening of the Mouth': the nature and function of the ntrwy-blades*, in «*Journal of Egyptian Archaeology*» 79, 1993, pp. 57-79.

277 Arist. *Pax* 922s; *Plut.* 1197ss..

278 Serv. *Ad Verg. Ecl.* 10.27.

279 Cfr. ad ex. Paus. 9. 41. 7; IG 9.2, 154 A 21-22 in cui si menziona un unguento alla rosa utilizzato per la cura della statua di Hera. L'immagine di Dea Dia a La Magliana è unta più volte d'olio nel corso del rituale primaverile a lei dedicato, il primo giorno nella residenza del presidente della confraternita, il secondo nel bosco sacro; cfr. J. Scheid, *Le collègue des Frères Arvales. Étude prosopographique du recrutement (69-304)*, Roma 1990. Anche l'effigie del *genius*, protettore dell'individuo e della casa, veniva cosparsa di olio il giorno dell'anniversario della nascita, vd. Tib. 1.7.49-52.

bagno, finalizzate a conferire al corpo bellezza e vigore²⁸⁰. All'olio deve essere riconosciuta inoltre una funzione olfattiva, che nel contesto sinestetico del rituale antico non era certamente secondaria²⁸¹. Le statue, soprattutto quelle delle divinità femminili, potevano essere completamente immerse nelle acque del mare o di un lago: a Roma Venere veniva bagnata il giorno dei Veneralia²⁸², pochi giorni dopo la *lavatio* di Cibele²⁸³.

Al di là dell'intento caricaturale, la descrizione attribuita da Agostino a Seneca, tesa a criticare comportamenti ritenuti superstiziosi come la cura delle statue cultuali, può fornire un'idea di come le relazioni tra fedeli e dei, nella forma delle loro effigi, si costruissero con gesti attinti dal mondo delle relazioni umane:

“Capitato sul Campidoglio mi dovetti vergognare della follia collettiva, che un furore ingiustificato si attribuisce come un dovere. Uno appioppa dei nomi a Giove, un altro gli annuncia le ore, uno compie il gesto di massaggiarlo, un altro di ungerlo, imitando i gesti di chi compie quell'azione. Ci sono di quelle che riordinano i capelli a Giunone e Minerva (muovono le dita come acconciatrici, pur essendo lontane dal tempio e non solo dalla statua) ed altre che sorreggono lo specchio.”

L'immagine di culto e le modalità di presenza della divinità nello spazio rituale si intrecciano al problema della concezione antica della corporeità divina. Il corpo degli dei costituisce infatti una questione fondamentale che riguarda non solo le modalità con le quali questo possa essere pensato e rappresentato, ma anche, penetrando a fondo il problema nei suoi fondamenti epistemologici, porta ad interrogarsi sulla validità del concetto di rappresentazione, inteso in termini moderni.

Per la mentalità moderna occidentale, sulla quale hanno agito, ed ancora agiscono, fondamenti teologici e logici propri della sfera monoteista e cristiana, il come sia possibile pensare l'incommensurabile, l'invisibile, l'immortale, nei limiti del corpo, per natura imperfetto e deperibile, si presenta come una questione centrale, presente già in antico nelle discussioni filosofiche dei presocratici e poi di Platone. Allo stesso modo, classico appare il problema della rappresentazione antropomorfa del divino, che è stata spesso affrontata più sul versante della storia dell'arte e più recentemente dell'antropologia dell'immagine piuttosto che in prospettiva storico-religiosa²⁸⁴. La convenzionalità della realizzazione delle fattezze divine era ampiamente riconosciuta, come emerge

280 Ad esempio D. H. Garrison(ed.), *A Cultural History of the Human Body in Antiquity*, Londres-New Delhi-New York-Sydney, 2014.

281 Cfr. F. Prost, *L'odeur des dieux en Grèce ancienne*, cit.

282 Il 1 aprile. Ov. *Fast.* 4.133-139

283 La *lavatio* avveniva il 27 marzo cfr. Arnob. 7.32; Amm. 23.3.7.

284 Cfr. S. Estienne, F. Lissarrague, *Le corps des dieux dans le monde grec et romain: bilan historiographique* in «Dialogue d'histoire ancienne» Suppl. 14, 2015, pp. 19-29, che riporta la bibliografia recente sul tema.

nel dialogo ciceroniano *De natura deorum*, il cui pontefice Cotta sottolinea come la rappresentazione degli dei sia dettata esclusivamente dai tratti forniti e trasmessi da pittori e scultori, e immediatamente riconoscibili per ogni romano; proprio in virtù della loro convenzionalità tali tratti variano da una cultura all'altra:

Nobis fortasse sic occurrit, ut dicis; a parvis enim Iovem, Iunonem, Minervam, Neptunum, Vulcanum, Apollinem, reliquos deos ea facie novimus, qua pictores fictoresque voluerunt, neque solum facie, sed etiam ornatu, aetate, vestitu. At non Aegyptii nec Syri nec fere cuncta barbaria; firmiores enim videas apud eos opiniones esse de bestiis quibusdam quam apud nos de sanctissimis templis et simulacris deorum.²⁸⁵

Ciononostante luogo comune dell'accusa di idolatria proveniente dalla critica filosofica e poi cristiana è proprio il culto delle statue, la cui pregiata manifattura, con l'uso di materiali preziosi avrebbe secondo le fonti cristiane ottenebrato le menti semplici del volgo²⁸⁶.

Come sottolinea Clifford Ando le domande che siamo portati a porci di fronte al problema dell'immagine di culto e della relazione tra questa e la divinità ad essa associata sono viziate da un'impostazione mentale in parte inconsapevole, dovuta essenzialmente alla ricezione cristiana di Platone, che dà priorità a forme di ideazione pseudo-razionalizzanti. I problemi dell'esegesi moderna – se gli antichi pensavano che le immagini cultuali davvero contenessero almeno parte dell'essenza divina, o se i riti compiuti di fronte a una specifica immagine fossero più significativi o efficaci rispetto ad altri, o ancora se fosse necessario che immagine e dio si assomigliassero, o quale fosse il codice di iconicità corretto – perdono parte del loro significato nel confronto con una mentalità per la quale riferimenti e rappresentazioni che possono apparire antagonisti si possono considerare quali materializzazioni sulle quali si fonda un'ontologia divina comune e coerente, che ha nella materialità, più che nell'astrazione, il suo fondamento²⁸⁷.

Inoltre se si guarda al rituale come a un processo comunicativo il quadro concettuale condiviso dai partecipanti al rito poteva anche non coincidere con il quadro epistemologico delle rappresentazioni

285 Cic. *De nat deor.* 1.81. A noi forse capita quello che dici: da quando siamo piccoli abbiamo conosciuto Giunone, Minerva, Nettuno, Vulcano, Apollo e gli altri dei con l'aspetto che i pittori e gli scultori vollero, e non solo i tratti, ma anche gli ornamenti, l'età, gli abiti. Ma questo non vale né per gli Egiziani né i Siriani né per gli altri popoli barbari. Presso di loro potresti trovare delle credenze più salde per certi animali di quelle che noi abbiamo per i sacri tempi o per le immagini degli dei.

286 Min. Fel. *Oct.* 24.5

287 Cfr. U. Fabietti, *Materia sacra; corpi, oggetti, feticci, immagini nella pratica religiosa*, Milano, 2015. Cfr. anche C. Ando, *The Matter of Gods*, cit., cap. 2 *Idols and Their Critics*, pp. 21-41.

dell'azione rituale; in altre parole la partecipazione al rito e la sua efficacia esulano dalla consapevolezza razionale circa la sostanza di ciò che viene venerato²⁸⁸.

Se disponiamo di alcune informazioni riguardanti la cura e la manutenzione delle statue, e alcuni riferimenti ad una ritualità che le interessasse direttamente è vero che molte delle fonti scritte non pongono l'accento sulle immagini di culto nel descrivere lo svolgimento di rituali o nel prescrivere un qualche tipo di regolamentazione. Al contrario di quanto sostenuto dalla critica cristiana né i greci né i romani affermano di venerare le immagini, la cui presenza, al contrario di altri oggetti come l'altare, non è in realtà necessaria allo svolgimento di un culto. Ciò non toglie che la presenza o l'attenzione della divinità fosse comunque assunta, e segnalata, in assenza di immagine o di una statua di culto, da un altro tipo di oggetto o segno²⁸⁹. Oggetti di questo tipo devono essere dunque visti non come i destinatari o gli spettatori dell'azione rituale ma piuttosto come mezzi, o facilitatori, di comunicazione. Possiamo dunque pensare che l'importanza di effigi e statue sia motivata dal loro ruolo di garanti di un corretto svolgimento della relazione comunità umana-divinità.

L'immagine divina si configura come un luogo privilegiato per il buon compimento di un rito e per la sua efficacia, aumentando per coloro che si rivolgono alla divinità le possibilità di essere ascoltati. È attestata d'altronde nelle fonti l'idea di una reciprocità nel contatto visuale, forse uditivo²⁹⁰, così come l'idea che l'effigie divina fosse considerata un *asylon hieron*, un rifugio in casi di pericolo, in cui il contatto fisico che si traduce nell'atto di toccare il mento della statua o di abbracciarne le ginocchia sembra tanto più importante²⁹¹.

Il sistema concettuale complessivo su cui si costruisce nei politeismi la relazione tra divinità e comunità e la sua concettualizzazione dal punto di vista spaziale, inteso in senso ampio, sembra fondato su quella che a noi può apparire una logica polivalente.

È interessante guardare anche alle delimitazioni degli spazi sul piano dell'elaborazione mitica-illustrativa, che possono fornire informazioni sulla possibilità e sulla funzionalità che può assumere il contatto visivo con il divino, e sulle conseguenze eventuali nell'ambito di intervento della divinità.

288 C. Ando, *Praesentia Numinis 3. Idols in context (of use)*, in «Asdiwal» 10, 2015, pp. 61-76.

289 Ad esempio vengono menzionati *pulvinaria*, *lecta* e *sellae* sui quali si ponevano le *exuviae* degli dei, gli *struppi* (mazzetti di erbe sacre) che potevano probabilmente alludere simbolicamente alla testa, davanti ai quali si imbandivano delle tavole perché gli dei partecipassero al banchetto con i fedeli.

290 Sen. *Epist.* 41.1: Seneca ridicolizza il gesto di levare le mani verso il cielo, o di pregare il sacerdote per arrivare all'orecchio della statua: *Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est*; Paus. 7.22.1 i riti oracolari legati ad Hermes a Pharai in Acaia prevedevano che venisse posta una questione all'orecchio della statua del dio, e la risposta sarebbe arrivata dalla prima voce udita uscendo dall'agorà.

291 Alcm. fr. 298 Vogt *apappena geneio* (toccando il mento), Lykophr. 1131-1136 *periptoucousis olenais bretas* (stringere con le braccia la statua); Tac. Ann. 4.67.4 *amplecti effigiem* (abbracciati alla statua); altri esempi di statua come luogo di rifugio in P. Linant de Bellefonds, s. v. *Cult Images* in *ThesCRA II*, 2004.

2 Lo spazio rituale a Roma

Un discorso che si proponga di affrontare la questione dello spazio rituale a Roma non può esimersi dal considerare due principali assi di riflessione e di significazione: il paesaggio culturale e le pratiche rituali. Entrambi gli elementi sono infatti intimamente connessi alla spazialità, e nel medesimo tempo costituiscono perni fondamentali per la costruzione e la conservazione dell'identità religiosa romana.

Nella forma particolare che il politeismo assume a Roma, quella di essere uno spazio polivalente, le diverse rappresentazioni del divino erano atte a esprimere la natura delle divinità e il loro ruolo in funzione della città, il cui spazio urbano costituiva in un certo senso 'storia sacra'. A differenza delle società che scelgono di legittimarsi attraverso la celebrazione di lunghe genealogie, nella mentalità romana ad essere valorizzato, rispetto al tempo, era piuttosto lo spazio. Il principio della spazialità a Roma è applicato dunque in modo ampio e diffuso. La configurazione spaziale della città e l'articolazione dei suoi molteplici luoghi di culto, costituivano un quadro mnemonico spaziale, tale da produrre una storia tangibile e ripercorribile fisicamente²⁹².

Gli dei radicati nello spazio civico costituiscono le fondamenta del sistema religioso, che può dirsi romano solo nel contesto della città. La "romanità", dunque, esisteva solo all'interno di Roma, per chi vi risiedeva e godeva della cittadinanza; essere romano significava essere a Roma, l'unica città esistente, e modello (politico, prima che topografico) delle colonie, giuridicamente assimilate a quartieri di Roma, e prive di autonomia politica e militare.

Il paesaggio sacro di Roma, che secondo un'efficace espressione di H. Cancik costituiva di fatto la città stessa²⁹³, si componeva di una stratificazione la cui complessità era leggibile solo all'interno di un sistema semiotico, articolato sulla topografia della città, che creava e confermava le necessarie gerarchie. Tali gerarchie erano operative tra gli dei, ma anche tra dei e uomini, e in alcuni casi specifici tra dei, uomini e divi, che pur partecipavano della natura immortale propria degli dei, ma le cui immagini erano generalmente poste accanto a quella delle divinità, in spazi più piccoli e meno visibili²⁹⁴.

292 G. De Sanctis, *Spazio*, in M. Bettini, W.M. Short (eds.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, pp. 143-165 (154).

293 H. Cancik, *Rome as a sacred landscape*, cit., pp.250-265; J. Assmann, *La memoria culturale*, cit. pp. 33-34.

294 Cfr. S. Price, *Rituals and Power, The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1986, pp. 146-156. All'interno del Pantheon lo spazio riservato ai divi è situato ad un livello più basso rispetto a quello degli dei, rappresentando a condizione di inferiorità degli imperatori rispetto alle divinità tradizionali; altri esempi si hanno a La Magliana, a Nemi, a Pompei o a Lucus Feroniae; cfr. J. Scheid, *Les espaces culturels et leur interprétation*, cit., pp. 424-432. Id, *Religion et espace dans l'Antiquité: réalité et représentation* in *Les Espaces de l'homme*, cit., p. 271.

Gli spazi culturali, di cui templi e santuari costituiscono un riferimento architettonico e strutturale fondamentale, sebbene non essenziale, rilevano di due piani diversi, quello fisico e quello concettuale. Come nota J. Stamper²⁹⁵:

the image Roman citizens had of the temples resulted from the interplay between physical appearance and mental construct. Like all cities ancient Rome was a composite of the manifest and the imagined, and any reading of its buildings and urban spaces must see them both as physical forms and as ancient political and religious symbols.

I fatti religiosi incidono in modo profondo sull'ordinamento spaziale romano. La nascita e l'espansione dell'Urbs erano incorporati nei suoi stessi culti e i 'miti' romani, se di miti si può parlare²⁹⁶, erano essenzialmente legati a luoghi che dominavano il paesaggio fisico e mentale dei Romani, come il Capitolium, il tempio di Vesta, la capanna di Romolo - in epoca imperiale ancora intatta sul Palatino²⁹⁷ - l'Ara Maxima, sorta nel punto in cui Ercole stesso aveva ucciso Caco²⁹⁸.

La grande varietà di luoghi di culto, attraverso i quali gli dei e i concetti divini erano concretizzati e spazializzati, nella capitale come nelle aree periferiche, era segnalata da forme architettoniche simili, il cui modello è rintracciabile nel focus religioso e spaziale più importante dell'Urbs, il tempio di Giove Ottimo Massimo.

La posizione del *Capitolium*, posto sopra il foro romano ad est e aperto a sud sul Foro Holitorium e sul Foro Boarium, insieme alle dimensioni dell'area e alle caratteristiche architettoniche del tempio stesso, fa del sito il focus spaziale centrale e più alto della città, tale da sovrastare gli altri templi.

Il tempio capitolino è fulcro di movimenti processionali centripeti e centrifughi di elevata rilevanza politica. Da esso partiva in epoca repubblicana la *pompa circensis*, che passava attraverso il foro, il *clivus capitolinus* e lungo la via sacra, per arrivare infine al Circo Massimo²⁹⁹. Secondo un movimento inverso procedeva invece la cerimonia trionfale accordata al generale vincitore, che salutato come *imperator* e come *feretrius* dal Campo Marzio entrava in città dalla Porta

295 J.W.Stamper, *The Architecture of Roman Temple*, xiii.

296 Molto si è scritto sull'assenza di una mitologia a Roma, in cui i miti sarebbero stati assenti o del tutto assorbiti dal carattere pervasivo del rito; alcune note, tese a rivedere almeno parzialmente queste posizioni si trovano ad esempio in Beard, North, Price, *Religions of Rome*, cit., pp. 171-174.

297 Dion. Hal. 1.79

298 Liv. 1.7; Strab. 5.3.3.

299 Dion. Hal. 7.72.1. Successivamente il percorso definito dalla *pompa circensis* fu soggetto a numerose modifiche, ad esempio con l'inclusione tra i luoghi di passaggio dei Fori Imperiali e del Campo Marzio; negli Atti dei fratelli arvali emerge che la processione potesse partire, in epoca imperiale, anche dal *templum novum Divi Augusti*; cfr. J. Scheid, *Romulus et ses frères: Le collège des frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma 1990; P. Arena, *The pompa circensis and the domus Augusta (1st -2nd c. A.D.)*, in O. Hekster, S. Schmidt Hofner, Ch. Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7 2007)* Leiden 2009, pp. 77-95.

Triumphalis, attraversava il Velabrum e il Circus Maximus, percorrendo la via Sacra e il Forum, fermandosi infine al tempio di Giove Capitolino³⁰⁰.

A partire dal Capitolium l'impronta di Iuppiter si irradiava su tutta la collina, in un'accumulazione di luoghi di culto dedicati al dio, posizionati il più vicino possibile alla loro "source of power"³⁰¹. Si tratta d'altronde dell'edificio templare la cui *auctoritas* era maggiore, condizionando l'ideazione e la costruzione di innumerevoli edifici templari e *capitolia* nelle colonie³⁰², nella disposizione a tre celle chiuse, quella centrale di proprietà di Iuppiter, le laterali per Iuno e per Minerva, che del dio esprimono delle qualità fondamentali, rispettivamente la potenza sovrana e il saggio consiglio nonché la capacità intellettuale e pratica. A Roma è davanti alla cella di Minerva che si ergeva l'altare di Terminus a cielo aperto, mentre quello di Juventas era situato davanti alla cella di Iuno.

Questa disposizione spaziale ben si confà d'altronde alla sfera propria di Iuppiter, la sovranità. Per tutta la durata dell'egemonia di Roma nel Mediterraneo, dall'inizio della Repubblica alla fine dell'Impero, il ruolo politico del dio traspare in modo evidente nelle trasformazioni urbane; a partire dal congiungimento tra Iuppiter Latiaris, - il cui santuario di culto federale ad Alba Longa testimonia dell'egemonia che questa doveva esercitare sugli altri centri della regione - e Iuppiter Capitolino, Roma diventa una città-cosmo, in cui le stesse strutture politiche, apparentemente inalterate, passarono in modo coerente ed organico dal governo della città al governo del mondo, sancendo una corrispondenza tra la 'teologia civile' di Iuppiter e lo sviluppo dell'ideologia politica.³⁰³

A Roma è sul forum, centro della vita politica e religiosa della città e dell'Impero, che questi due ambiti mostrano la loro intima connessione³⁰⁴. Il forum era infatti sede di edifici di culto - dal tempio di Vesta a quelli dedicati agli imperatori divinizzati, in età imperiale - ma ospitava anche edifici connessi alle cariche sacerdotali, come la *regia* e l'*aedes* delle Vestali, sia edifici 'politici', come la curia, sede del senato, e i rostri, entrambi *templa*, spazi che probabilmente non erano consacrati ma comunque ritualmente inaugurati³⁰⁵.

300 M. Beard, *The Roman Triumph*, Harvard 2009.

301 Sono attestati i culti di Iuppiter Africus, Iuppiter Feretrius, Iuppiter Pistor, Iuppiter Soter, Fides, Vediovis, a cui va aggiunto il tempio di Iuppiter Tonans in età augustea, di Iuppiter Depulsor in età claudiana e di Iuppiter Custos sotto Domiziano; M. Lipka, *Roman Gods*, cit., pp. 133-142; " (...) the cluster of spatial foci of cults of Jovian hypostases on the Capitol is unlikely to be mere coincidence. In the same vein, we find three spatial foci of cults of Jovian hypostases of Fortuna in close vicinity to each other Fortuna Primigenia, Fortuna Publica Populi Romani Quiritum".

302 In particolare secondo la ricostruzione di J. Stamper che ridimensiona il tempio alla grandezza di altri edifici templari come il tempio di Mars Ultor o il Partenone ateniese, cfr. J. Stamper, *The Architecture of Roman Temple*, Cambridge 2005, pp. 19-48.

303 J. Scheid, *Pouvoir et religion à Rome*, cit., p. 63.

304 Per quanto profonde fossero le connessioni a Roma tra ambito politico e ambito religioso i due piani rimangono separati, ciascuno con i propri operatori, magistrati e sacerdoti Cfr. J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, cit., pp. 75-76.

L'organizzazione spaziale dei luoghi più significativi della città è infatti ritualmente definita, e di converso lo spazio, traducendo l'insieme delle relazioni con la sfera divina esplicitate dal rito, si costituisce come riferimento fondamentale delle rappresentazioni religiose³⁰⁶.

L'aspetto dei vari templi, pur nelle loro specificità, era piuttosto omogeneo, tanto da suggerire primariamente la funzione di separare dal punto di vista visivo l'architettura destinata al culto della divinità dall'architettura destinata agli uomini piuttosto che quella di esprimere le differenze esistenti tra i diversi concetti divini.

Per parlare di spazio rituale a Roma da un lato è dunque importante prendere in considerazione la strutturazione formale degli spazi rituali e degli spazi 'sacri', la loro configurazione e la loro gerarchizzazione, che costituiscono un elemento fondamentale delle rappresentazioni religiose e insieme politiche; dall'altro vanno analizzate le pratiche del ritualismo romano, come i sacrifici, le lustrazioni, le processioni che, nei modi e nei tempi del loro svolgimento, esplicitavano e traducevano in dati spaziali il pensiero religioso (che in ambito francese verrebbe detto *théologie*) e l'ordine gerarchico del mondo e della società così com'era concepito dai Romani.

La concretezza del ritualismo politeista romano concepiva infatti il rapporto con le divinità come strettamente ancorato al mondo terreno ma soprattutto al contesto civico, in un quadro in cui la relazione tra divinità e uomini era possibile solo in azioni rituali strettamente regolate e poste sotto la guida delle autorità della città. Ne è prova il fatto che l'“insediamento” di un dio fosse un atto pubblico, in cui il magistrato preposto dotava la divinità di una porzione di terra, provvedendo al suo mantenimento e dettando la legge del suo culto. Il fulcro del sistema religioso romano è dunque il *cultus* di dei, concepiti come concittadini e commensali³⁰⁷, cui corrisponde l'inserimento profondo e capillare di templi ed edifici di culto nella topografia urbana di Roma. L'antica e diffusa presenza di luoghi religiosi, deputati al culto o all'offerta di sacrifici solennemente determinati, non potevano consentirne l'abbandono, che si sarebbe qualificato come *nefas*³⁰⁸.

Quella romana è quindi una cultura “profondamente spazializzata, incapsulata nei luoghi fisici e simbolici da cui essa ha avuto origine”³⁰⁹. I templi degli dei, i luoghi in cui essi erano soliti ricevere

305 Per i riti dell'*inauguratio* e della *consecratio* vd. *infra*. A partire dall'epoca augustea i senatori compivano un sacrificio a Victoria prima delle riunioni, su un altare situato all'ingresso della curia Iulia.

306 J. Scheid, *Religion et espace dans l'Antiquité*, cit., pp. 265–276 (273).

307 J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, cit. pp. 69-76; *Les dieux sont en quelque sorte des citoyens. Ils habitent le centre de Rome, sont propriétaires d'un lopin de terre avec une “habitation”, exécutent ponctuellement leurs devoirs à l'égard de a respublica, et participent à tous les actes publics*. Id. *La religion des Romains*, cit., p.124; Id. *Quand faire c'est croire*, cit., p. 216.

308 Ne è esempio il discorso tenuto da Marco Furio Camillo nel 390 a.C. contro la proposta dei tribuni della plebe di abbandonare la città devastata dai Galli di Brenno. Secondo Livio il console avrebbe sottolineato come le condizioni di fondazione della città, avvenuta con la presa degli auspici e degli auguri (*auspicato inauguratoque*); Liv. 5.52.1-2. *urbem auspicato inauguratoque conditam habemus; nullus locus in ea non religionum deorumque est plenus*.

309 G. De Sanctis, *Spazio*, cit., p. 152.

i sacrifici, il suolo stesso della città, nell'ideologia romana, si costituivano dunque come fondamenta essenziali della fortuna della città. Il contatto tra gli uomini e gli dei a Roma veniva mediato in modi diversi, attraverso i riti sacrificali e quelli divinatori, ma anche con la costruzione di nuovi templi e con il mantenimento di quelli tradizionali. Nel corso del tempo infatti, a partire dalla fine dell'età repubblicana e in misura maggiore sotto il regno di Augusto, lo spazio pubblico di Roma venne trasformato da un numero crescente di templi, alcuni dei quali collocati in posizione di alta visibilità, nella funzione di segno tangibile della forza militare di Roma e dell'imperatore, ai successi del quale avevano contribuito in modo fondamentale le divinità, sia quelle tradizionali sia quelle recentemente acquisite. L'importanza della cura e del ripristino della bellezza e dell'imponenza dei templi tradizionali è ben visibile nel programma augusteo, teso a rappresentare, mediante iniziative di architettura religiosa, il suo legame con la città e con gli dei che lo proteggevano, in particolare Mars Ultor, Venus, Vesta, Apollo³¹⁰.

D'altronde le fonti antiche rilevano che l'onnipresenza degli dei all'interno dell'Urbs riguarda lo spazio pubblico come lo spazio privato e domestico, e segue un criterio ben preciso, in cui ogni azione viene infatti compiuta sotto la protezione di un dio e nel luogo a lui consacrato. Gli esempi possono essere molteplici: la violenza bellica, riconducibile alla sfera di Mars, non può esistere all'interno del *pomerium*, che rappresenta invece il dominio di Iuppiter, il luogo della vita civica, dove i magistrati esercitano le loro prerogative civili. L'*epulum Iovis* non può essere preparato che sul Campidoglio, né il fuoco di Vesta essere acceso altrove che nella sua *aedes* sul Palatino. Allo stesso modo la sfera della sessualità, sacra a Venere, non può collocarsi nei luoghi pubblici e aperti, ma solo nell'intimità di una stanza rischiarata da una lucerna, attributo proprio della dea.

Rito e spazio urbano

Se le divinità sono associate ai luoghi - innanzitutto secondo le loro funzioni, ma non solo - la sintassi religiosa nel territorio della città appare più complessa delle immagini che talvolta si

310 Mars Ultor, antenato della gens Iulia in quanto padre di Romolo e Remo, dio della guerra e vendicatore dei cesaricidi a Filippi nel 42 a.c. Si trattò del primo tempio consacrato al dio della guerra nello spazio intrapomeriale, e rappresentava il centro del foro di Augusto, costruito accanto a quello di Cesare e dedicato nel 2 a.C. Nel forum di Augusto, che articolava le relazioni tra l'imperatore, la città e gli dei, la statua di Marte, posta sopra un podium in fondo al tempio e la statua di Venere che probabilmente la affiancava, rimandavano rispettivamente ai successi di Augusto contro i Parti e all'ascendenza divina della gens Iulia. Per quanto riguarda Apollo, venuto in aiuto ad Ottaviano contro Sesto Pompeo nel 38 a.c. non solo Augusto trasferì il culto all'interno del *pomerium* (un tempio ad Apollo esisteva prima al Circo Flaminio) ma lo costruì adiacente alla sua abitazione. Un processo analogo riguardò anche Vesta, a cui Augusto, eletto pontefice massimo nel 12 a.c. dedicò un *signum* (calendario e forse una *aedes*); normalmente la carica di *pontifex maximus* prevedeva l'obbligo di residenza in una casa ufficiale adiacente al recinto delle Vestali; tuttavia, poco propenso ad abbandonare la sua *domus* sul Palatino, Augusto dapprima rese parte della propria casa proprietà pubblica, poi in seguito ad un incendio la fece ricostruire come proprietà pubblica

disegnano, allo scopo di semplificare e dare un ordine ben comprensibile. Allo stesso modo la linea di demarcazione atta a separare i luoghi di culto ed il mondo esterno, adibito alle attività umane, tracciando il confine tra l'ambito religioso e quello profano, è molto discontinua.

Un'osservazione preliminare e indispensabile per introdurre un discorso sugli spazi rituali a Roma deve concentrarsi sul fatto che nei discorsi antichi la città è presentata come l'esito di una ritualità precisa: i suoi stessi confini sono in qualche modo consacrati.

Prova ne è la questione del *pomerium*, e del suo “doppio” il *sulcus primigenius*, tracciato con l'aratro, entrambi “fossili sacrali” della Roma delle origini³¹¹ indelebilmente legato alla lite tra i due gemelli, figli di Marte e Rea Silvia, rimasta a segnare la memoria della città³¹². Com'è noto la tradizione connette strettamente il *pomerium* all'atto trasgressivo di Remo, che ne decretò la morte per mano del fratello, comportando al contempo l'esclusione dal territorio della città del colle da cui aveva preso gli auspici, l'Aventino, e può esemplificare in modo adeguato l'interesse, per non dire l'ossessione romana per il limite, segnalata da Latte³¹³.

Come un numero considerevole di studi ha messo in luce nel sistema concettuale romano le nozioni di confine e soglia appaiono strettamente correlate non solo al concetto di potere ma anche alle sue svariate pratiche.

Dal punto di vista religioso la stabilità del dominio di Roma era assicurata dal dio Terminus, la cui fermezza garantiva la stabilità di ogni *terminus* e dei *fines* dell'*orbis* romano³¹⁴. Trattandosi tratta dell'unica divinità a non aver concesso agli uomini di essere spostata dal Campidoglio per fare spazio al culto capitolino, Terminus garantiva la stabilità e la perennità dell'impero³¹⁵.

Le estensioni del pomerio registrate ad opera di Claudio e di Vespasiano e la costruzione delle mura aureliane del 271 non sono un risultato diretto della crescita della popolazione di Roma o della necessità di acquisire spazio urbano. Il ruolo del pomerio non era infatti quello di segnalare i confini urbani della città. Gli storici hanno rilevato piuttosto un collegamento tra il limite della città di Roma e il limite del territorio romano nel suo complesso, a testimoniare un legame forte tra il potere

311 Si tratta di una questione complessa, che dato il carattere contraddittorio delle fonti antiche, continua ad essere dibattuta; si veda da ultima S. Sisani, *Qua aratrum ductum est. La colonizzazione romana come chiave interpretativa della Roma delle origini*, in T. Stek, J. Pelgrom (eds.), *Roman Republican Colonization. New Perspective from Archaeology and Ancient History*, Roma 2014, pp. 357-404.

312 Cfr. Hor. *Epod.* 7.

313 K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960.

314 Ov. *Fast.* 2.667-674; In ambito venetico sono attestati come divinità del confine i Termonios Deivos in un'iscrizione probabilmente incisa su un cippo confinario rinvenuto nei pressi di Vicenza cfr. G. B. Pellegrini, A. Prosdocimi, *La lingua venetica*, Padova, 1967. pp.382-387.

315 Liv. 1.55.4. stando sempre al racconto liviano un altro prodigio che doveva annunciare la grandezza e la perennità dell'impero fu il ritrovamento nel luogo in cui sorsero le fondamenta del tempio di una testa umana, dal volto ancora intatto, e che i *vates* presenti in città e quelli venuti dall'Etruria interpretarono come il segno che quella sarebbe stata l'*arx* dell'impero e il *caput* del mondo.

dell'imperatore, il successo militare e lo spazio sacro di Roma³¹⁶. Se i *fines* possono dunque essere spostati, questo può avvenire solo a detrimento del territorio non romano, ovvero delle popolazioni vicine. Valerio Messalla Rufo godeva infatti dello *ius proferendi pomerii, qui populum Romanum agro de hostibus capto auxerat*³¹⁷.

Il *pomerium* costituisce dunque un elemento fondamentale dell'ossatura religiosa e giuridica della città, quale preciso discrimine topografico nello svolgimento dell'attività magistratuale e sacerdotale che conferisce allo spazio interno alcune precise *capacités*³¹⁸, nonché un legame con le prerogative civili e collettive. Si tratta di uno spazio definito ritualmente, a cui gli autori antichi si riferiscono come a una linea o invece a una striscia di terreno, definito con la parola come un *templum*³¹⁹. Il pomerio si trova alla base della distinzione spaziale e giuridica proposta già da Th. Mommsen tra *l'imperium domi* e *l'imperium militiae*³²⁰: all'interno del *pomerium* lo statuto giuridico-religioso dell'*urbs* permette al magistrato di detenere *l'imperium domi*, con la presa degli auspici urbani, mentre all'esterno, nell'*ager*, egli assume *l'imperium militiae*. Radunare i comizi centuriati all'interno del *pomerium* era infatti considerato *nefas*, poiché l'esercito doveva essere comandato *extra urbem*³²¹, e ad eccezione della cerimonia del trionfo vigeva il divieto assoluto di entrare in armi nella città³²². Per questo motivo i comizi centuriati si tenevano sul campo Marzio, e il potere civile doveva essere deposto nel momento in cui, usciti dal *pomerium* i consoli vi si recassero³²³, sebbene la distinzione *imperium domi/imperium militiae* non coincida strettamente con la distinzione territoriale *urbs/ager*.

La natura rituale del pomerio poteva essere rinnovata o rafforzata da riti di lustrazione - nei quali possiamo rintracciare, piuttosto che una necessità di purificazione, degli atti di difesa, protezione e

316 M. Beard, J. North, S. R. F. Price, *Religions of Rome*, cit. pp. 177-178. Secondo Tacito un costume antico permetteva a chi estendesse l'impero di estendere allo stesso modo il *pomerium*; e i cippi di Claudio, conquistatore della Britannia meridionale e quelli di Vespasiano che estese i domini in Britannia e in Germania recavano una formula che ricordava come, avendo ampliato i territori del popolo romano, gli imperatori estesero e segnarono i confini del *pomerium* cfr. ILS 244, 14-16.

317 Gell. *Noct. Att.* 13.14.

318 J. Scheid- T. Holscher, *Le droit dans le monde romain*, in *ThesCRA VIII*, Los Angeles 2012 pp. 160-163 (160)

319 cf. Ch. Kvium, *Inauguration and Foundation. An Essay on Roman Ritual Classification and Continuity*, in J. H. Richardson- F. Santangelo (eds.), *Priests and state in the Roman world*, Stuttgart 2011, pp. 65-71.

320 Tale interpretazione spaziale è stata contestata da A. Giovannini, che propone una distinzione basata non su un principio topografico ma sullo statuto dei cittadini sui quali il magistrato esercita il potere, i cittadini oppure invece i membri dell'esercito cfr. A. Giovannini, *Consulare Imperium*, Basel 1982.

321 Secondo Lelio Felice, citato da Gellio: *Centuriata atque comitia infra pomerium fieri nefas esse, quia exercitum extra urbem imperari oporteat, intra urbem imperari ius non sit*; Gell. *Noct. Att.* 1.27.5.

322 Per questo motivo si pensa che esistesse uno spazio intercalare tra *pomerium* e *sulcus* tale da permettere all'esercito di muoversi e proteggere le mura.

323 Come mostra il caso di Tiberio Sempronio Gracco, che nel 163 a.C. in occasione di un'assemblea dei comizi varcò il *pomerium* come un normale cittadino, compromettendo il *ius*; Cic. *Nat. Deor.*, 2.10-11. *L'imperium domi* non era però limitato dal *pomerium*, come affermano Cairo 2007 e Y. Berthelet, *Gouverner avec les dieux. Autorité auspices, et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, Paris 2015, pp. 194-195; ci troviamo di fronte non una rigida bipartizione quanto piuttosto ad una rappresentazione concentrica, in cui all'esterno del *pomerium* i due *imperia* si sommano, mentre al suo interno l'unico possibile è *l'imperium domi*.

definizione degli spazi³²⁴, connessi dunque ai principi di inclusione o di esclusione- e si relazionava in modo ancora non perfettamente chiaro con la struttura fisica delle mura. Per S. Sisani *pomerium* e *moenia* vanno considerate espressioni speculari del concetto romano di città, nella sua doppia natura di *urbs* e di *oppidum*. In questa prospettiva il *pomerium* è espressione dell'*urbs* che guarda a se stessa dall'interno “confine che si struttura sulla capacità di contenere al proprio interno l'*urbs* e di preservarne l'integrità giuridica e sacrale”; le mura sono invece pensate in relazione a ciò che sta all'esterno, con la funzione di tenere fuori ed escludere. La sfera semantica del *pre/pro*, con significato di “davanti” si sovrappone così a quella che definisce l'esterno, con un'equivalenza tra “davanti” e “fuori”; *post* si riferirebbe invece a “dietro” nel senso di “dentro”, come emerge da termini come *procastria*, *postliminium* e nella paretimologia di *pomerium* da *post moerium*³²⁵. La dialettica *urbs/oppidum* può essere così letta come sottesa a una forma ideale della città, connessa al modo di rappresentare una dicotomia strutturale, che al tempo e agli occhi di Varrone comincia a confondersi in un'unica realtà³²⁶. Proprio secondo Varrone³²⁷ se le colonie di diritto latino possiedono un *pomerium* si tratta di una prerogativa che non riflette localmente la topografia dell'urbe³²⁸ ma discende dal carattere statale di questi centri, il cui quadro costituzionale informato sulle strutture giuridiche della madre patria doveva presentare un'articolazione del potere magistratuale analoga a quella di Roma e come tale vincolata al *pomerium* in quanto strumento di discriminazione spaziale dell'*imperium*³²⁹.

Insieme al *pomerium* un ruolo centrale nella rappresentazione dello spazio urbano era assunto dal *mundus*, la cui natura e significato rituale sono di difficile interpretazione. Plutarco mette in rilievo la funzione di questo pozzo, che situa nel Comizio, facendone il perno del processo di fondazione, a partire dal quale la città prende forma e si ordina, nello spazio in primo luogo, e nella storia³³⁰. Nel complesso testo plutarco compaiono, tra loro interconnesse, le tre strutture spaziali fondamentali della genesi della città, il *mundus*, il solco circolare e il *pomerium*. Plutarco descrive infatti il

324 J. Scheid, *Quand faire c'est croire*, cit., p. 148.

325 CGL 5.525, *procastria aedificia quae sunt ante castra vel extra portam*; Fest p. 324-325 Lindsay : *Postliminium receptum, Gallus Aelius in libro primo significationum quae ad ius pertinent ait esse eum qui liber ex qua civitate in aliam civitatem abierat, in eandem civitatem redit eo iure, quod constitutum est de postliminis*).

326

327 Varr. *De Ling. Lat.* 5.143: *quare et oppida quae prius erant circumducta aratro ab orbe et urvo urbese, ideo coloniae nostrae omnes in litteris antiquis scribuntur urbes, quod item conditae ut Roma, et ideo coloniae et urbes conduntur, quod intra pomerium ponuntur*)

328 Da questo punto di vista colonie latine e colonie di diritto romano sembrano diverse vd. M. Torelli, *Il modello urbano e l'immagine della città* in S. Settis (ed.) *Civiltà dei Romani. La città, il territorio, l'Impero*, Torino 1990, pp. 43-64.

329 A differenza delle colonie *civium romanorum* le colonie di diritto latino sono rette fin dall'origine da magistrati investiti in ambito locale di una pienezza di poteri in campo giurisdizionale-civile, penale-censitario e militare direttamente assimilabile all'*imperium* dei magistrati di Roma. Cfr. D. Kremer, *Ius latinum. Le concept de droit latin sous la République et l'Empire, Romanité et modernité du droit*, Paris 2006.

330 Plut. *Rom.* 2.

perimetro dell'abitato come un cerchio tracciato intorno al *mundus*, mentre Dionigi di Alicarnasso fa riferimento ad un perimetro quadrangolare³³¹.

L'esistenza di una fossa sul Palatino è messa in luce da Ovidio³³²; si tratta di una fossa atta a ricevere *fruges* e zolle di terra portate dalla campagna, e che secondo il racconto una volta riempita venne "sigillata" con un altare, sul quale si accese il *novum focus*, il primo fuoco. Nella versione ovidiana manca però il rapporto tra la fossa e il solco, né viene menzionato il *pomerium*.

Per Varrone e Macrobio il *mundus* è una sorta di pozzo sigillato consacrato a Dite e Proserpina, mentre secondo Festo la divinità dedicataria sarebbe stata Cerere³³³. I due autori si riferiscono certamente alla stessa realtà culturale, in quanto il numero di volte all'anno in cui il pozzo sarebbe stato aperto (*mundus patet*) coincide; Festo specifica le date, che sono il 24 agosto, il 5 ottobre e il 9 novembre, riportando inoltre un passo di Catone il Vecchio, il quale per testimonianza autoptica di coloro che avevano potuto scendervi, riferisce che la forma del *mundus* sarebbe stata simile a quella del *mundus* celeste, e da questa avrebbe preso il nome. Se secondo le fonti antiche, tra cui Cicerone e Plinio, *caelum* e *mundus* sarebbero due termini almeno parzialmente intercambiabili³³⁴, sia Plutarco che Catone connettono il nome del pozzo alla forma della volta celeste. Servio fa risalire il *mundus*, o piuttosto i *mundi*, a una tipologia rituale connessa alle divinità inferie.

Alcuni ritengono che le are sono proprie delle divinità 'supere' (*superorum deorum*), i fuochi di quelle di mezzo, vale a dire delle divinità marine (*medioximorum id est marinorum*), mentre i *mundi* sono propri di quelle inferie (*inferorum*)³³⁵.

Tale tripartizione sembra corrispondere anche all'epitome di Festo, in cui si dice che

altaria sunt in quibus ignis adoletur. Altaria ab altitudine dicta sunt: quod antiqui in aedificiis a terra exaltatis sacra faciebant. Diis terrestribus in terra; diis infernalibus in effossa terra

È possibile che a partire dal *mundus* - che secondo la testimonianza riportata negli *scholia bernensia* era funzionale ad alcuni rituali divinatori che avrebbero permesso di conoscere

331 Plut. *Rom.* 11.3; Dion. Hal. 1.88.2.

332 Ov. *Fast.* 4.819-836.

333 Macr. 1.16.16-18; Fest. p. 144-146 Lindsay. Per il carattere ctonio del *mundus* cfr. F. Coarelli, *Il Foro romano. Periodo arcaico*, Roma 1983; cfr. anche A. Magdelain, *Le pomerium archaïque et le mundus*, in Id., *Jus, Imperium, Auctoritas, études de droit romain*, Rome, 1990. pp. 155-191.

334 Cic. *Tim.* 2. 4-5.

335 Serv. *Ad Verg. Aen.* 3. 134.

l'ammontare del raccolto dell'anno³³⁶ - il termine si sia generalizzato ad indicare ogni fossa in cui sacrifici o altri riti venissero compiuti per le divinità 'inferie' o ctonie³³⁷.

Qualunque fosse l'origine rituale e culturale del *mundus* possiamo riconoscere la rilevanza che esso ha rivestito nella tradizione anche tarda quale punto di riferimento delle leggende di fondazione, ma anche come canale di comunicazione con il mondo divino; un canale che connette il mondo 'di sotto' con la spazialità orizzontale della città, e inoltre, in virtù della sua forma, con il mondo celeste. Il carattere culturale e simbolico di questa realtà rituale, che si evince nei discorsi degli antichi centrale dal punto di vista orizzontale e verticale, nonché di apertura e collegamento tra due dimensioni, quella celeste e quella sotterranea, non sembra poter essere messo in discussione. Lungi dal voler recuperare le teorie fenomenologiche assegnandovi il valore di centro cosmogonico è possibile vedere nel *mundus* un *point de repère* importante dell'*urbs*, tale da costituire insieme alle realtà culturali cui si è fatto riferimento una parte sostanziale del tessuto spaziale e rituale di Roma.

Culto domestico e modello della *domus*

A Roma gli dei non erano presenti solo dello spazio pubblico della città, dove avevano i propri luoghi di culto, ma anche all'esterno di essa, nell'*ager*. Non vi è luogo, nella mentalità romana, che sfugga al controllo o al patrocinio di una divinità, come dimostra la presenza diffusa nell'epigrafia dell'invocazione al 'dio o dea' cui pertiene la protezione di ogni luogo specifico (*deus sive dea in cuius tutela hic locus est*) o i frequenti riferimenti al *genius loci*³³⁸.

Allo stesso modo gli spazi privati, che la prospettiva moderna considererebbe senza esitazione 'profani', come le abitazioni, erano sottoposti a tutela e protezione di specifiche divinità, di cui i Penates, situati nella parte più interna della casa, sono l'esempio più noto³³⁹.

La questione dei culti domestici assume una particolare rilevanza all'interno di un discorso sullo spazio rituale, in quanto essa investe luoghi che nella mentalità moderna sono esclusi da un'attività culturale vera e propria. La posizione peculiare dei *sacra privata*, *sacra gentilicia*, o ancora delle

336 *Schol. Bern ad Verg. Ecl.* 3.105, p. 174 Hagen.

337 Il dibattito più recente sulla varietà delle pratiche culturali e sacrificali ha messo in luce l'inadeguatezza di quell'opposizione binaria celeste/ctonio suggerita in passato in particolare dagli studiosi della religione greca, tra dei olimpi percepiti nella loro dimensione celeste di *ouranoi*, e dei *chthonioi*, legati alla *chthon*, il suolo fertile, che per estensione connessi anche al sottosuolo e al regno infero. Le divinità maggiori sono polivalenti chiamate ad agire in diverse sfere e in differenti regioni del cosmo.; cfr. vd. R. Schlesier, *Olympian versus Chthonian religion*, in «Scripta Classica Israelica» 11, 1991-1992, pp. 38-51; S. Scullion, *Olympian and Chthonian*, in «Classical Antiquity» 13, 1994, pp. 75-119; R. Hägg, B. Alroth, *Greek Sacrificial Ritual. Olympian and Chthonian. Proceeding of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult (25-27 April 1997)* Stockholm, 2005; G. Ekroth, *The Importance of sacrifice: new approaches to Old method*, in «Kernos » 20, 2007, pp. 387-399.

338 Nel contesto dell'Africa romana al *genius loci* forse locale vengono affiancate/assimilate divinità romane come nel caso di Minerva cfr. M. Bénabou, *Le syncrétisme religieux en Afrique romaine*, in L. Serra (ed.) *Gli interscambi culturali e socio economici fra l'Africa settentrionale e L'Europa Mediterranea. Atti del Congresso Internazionale (Amalfi 1983)*, Napoli 1986, pp. 321-332.

339 A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Rome 1989; Id. s.v. *Le culte domestique dans le monde romain*, in *ThesCRA Los Angeles* 2012, pp. 32-43.

feriae familiares, deriva dal fatto che, avendo luogo nella *domus* e riguardando la *familia*, si svolgevano sotto l'autorità del *paterfamilias* e non di un sacerdote o di un magistrato³⁴⁰. Per quanto siano stati considerati dalla storiografia dei culti minori, possiamo essere certi che il culto delle divinità domestiche sia rimasto vitale anche in epoca tardo imperiale. Nell'Editto con il quale nel 392 d.C. Teodosio dichiarò *crimen* qualsiasi devozione al culto tradizionale, le uniche divinità esplicitamente nominate sono proprio quelle 'domestiche', i Lares, i Penates e il Genio³⁴¹. La collocazione domestica e privata di queste entità divine, che si riflette tuttavia anche a livello pubblico, ne fa un caso di studio interessante, che se non può essere approfondito in questa sede vale la pena citare, allo scopo di aggiungere un tassello al mosaico dei rapporti religiosi e spaziali della Roma antica.

I Penates, nominati senza eccezione dalle fonti al plurale - indice che fossero concepiti esclusivamente come una collettività³⁴² - sono infatti qualificati e definiti in modo peculiare a partire dallo spazio che occupano, ovvero il fondo nascosto, segreto perché non accessibile alla vista, della casa come della città. Come sottolineato già da Cicerone³⁴³ il termine *penus* in latino appartiene ad un campo semantico che rinvia alla localizzazione interna, indicando la riserva, per lo più di cibo, delineata dall'idea di interiorità³⁴⁴. Secondo Y. Thomas pur essendo strettamente legati allo spazio domestico, chiuso da una sorta di linea ideale, i Penati definiscono il perimetro dell'*enclos* piuttosto che la superficie racchiusa al suo interno, e dunque la casa dove abita la famiglia piuttosto che la famiglia in sé³⁴⁵, tanto da indicare per metonimia la casa stessa³⁴⁶.

340 L'opposizione pura e semplice tra culto pubblico e culto privato, benché esistente già in antico, non è sufficiente a chiarire la natura di questi tipi di diversi di devozione; infatti come spesso accade le fonti, principalmente Festo (Fest. p. 298 Lindsay) e Macrobio (Macr. Sat.1.16. 5-8), non consentono di definire in modo netto i confini della sfera 'privata' nel culto, e nel panorama scientifico moderno la questione appare piuttosto dibattuta: alcuni si focalizzano sul gruppo o sulle persone beneficiarie del rito, altri invece sulla persona che compie i riti (un magistrato nel culto pubblico, un privato cittadino in quello privato). Va inoltre ricordato che alcuni riti inoltre situarsi a metà tra le due sfere, come ad esempio la festa di Bona Dea o ancora il culto di Ercole sull'Ara Maxima nel Foro Boario.

341 Cod Theod. 16.10.12: *Nullus omnino ex quolibet genere ordine hominum dignitatum vel in potestate positus vel honore perfunctus, sive potens sorte nascendi seu humilis genere condicione ortuna in nullo penitus loco, in nulla urbe sensu carentibus simulacris vel insontem victimam caedat vel secretiore piaculo Larem igne, mero Genium, Penates odore veneratus accendat lumina, imponat tura, sarta suspendat. Quod si quispiam immolare hostiam sacrificaturus audebit aut spirantia exta consulere, ad exemplum maiestatis reus licita cunctis accusatione delatus excipiat sententiam competentem, etiamsi nihil contra salutem principum aut de salute quaesierit. Sufficit enim ad criminis molem naturae ipsius leges velle rescindere, illicita perscrutari, occulta recludere, interdicta temptare, finem quaerere salutis alienae, spem alieni interitus polliceri.*

342 Tra i Penates potevano essere comprese divinità liberamente scelte dal *paterfamilias*, cfr. R. Dumézil, *La religione romana arcaica*, Milano 2001(2 ed.), p. 312.

343 Cic. *De Nat. Deor.* 2.67.

344 Cfr. S.Weinstock, s.v. *Penates* in *RE* 19, 1 Stuttgart 1937, coll. 417- 457

345 Y. Thomas, *Sacra principiorum populi romani*, in M. Detienne (ed.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris1990, pp. 143-170.

346 Ad es. Catul. *Carm.* 9.3.

Come mostrano i Larari di Pompei analizzati da G. K. Boyce, la funzione dei Penati poteva essere ricoperta da altre divinità greche e romane, mentre in epoca tarda la tendenza è quella di identificare o di confondere i Penati con i *di parentum*, gli spiriti dei familiari morti e divinizzati.

Insieme ai Lares i Penates hanno un'affinità particolare con Vesta, la dea del focolare e del fuoco perpetuo, la cui *aedes* circolare si trovava sul foro, accanto alla regia. Le rare raffigurazioni di Vesta, che nella sua *aedes* era rappresentata da una fiamma perpetua in assenza di una statua cultuale³⁴⁷, rendono significativo il fatto che nei Larari di Pompei la dea venga identificata in dieci casi proprio insieme ai Penates³⁴⁸.

Tale affinità, che De Marchi ha a suo tempo definito come un'individualizzazione nei Penates delle funzione astratte di una dea che è *custos rerum intumarum*, insieme civica e domestica³⁴⁹, non solo è resa esplicita negli spazi architeturali della casa romana, ma trova conferma nel rito pubblico, il sacrificio annuale dei magistrati romani a Lavinium³⁵⁰. Nella città che la leggenda vuole fondata da Enea, centro religioso la cui vitalità è registrata ancora da Simmaco³⁵¹, il *penus* della dea Vesta conteneva infatti i *sacra* portati da Troia, considerati delle rappresentazioni dei Penati in forma non antropomorfa³⁵². Anche il ruolo delle vergini Vestali, le sacerdotesse della dea incaricate di tenerne vivo il fuoco, assumendo un ruolo centrale nel mantenimento della *pax deorum*, rientra tramite il fulcro concettuale che Vesta ricopre, nella sfera della garanzia e della protezione, che si applica tanto alla casa quanto all'intera città di Roma. Gli obblighi e le restrizioni a cui erano sottoposte comportavano delle serie ripercussioni, che sfociavano, in caso di *incestum*, violazione della castità, nella pena capitale per cui la sacerdotessa colpevole era murata viva; la severità e le modalità di esecuzione della pena si spiega attraverso l'analogia tra le mura della città e il corpo delle vergini Vestali - il cui status giuridico permetteva, allontanandole da ogni legame familiare, di incarnare la collettività - rendendo dunque l'incesto un indebolimento dell'integrità della città³⁵³.

347 Ov. *Fast.* 6.297-298 *ignis inextinctus templo celatur in illo: effigiem nullam Vesta nec ignis habet.*

348 La dea deve la sua identificazione all'aspetto austero e alla presenza del suo animale favorito, l'asino; vd. G. K. Boyce, *Corpus of the Lararia of Pompeii*, Rome 1937.

349 De Marchi identifica però le funzioni fondamentali di Vesta nella nutrizione e nella riproduzione cfr. A. De Marchi, *Il culto privato di Roma antica*, vol.1: *La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive*, Milano 1896, p. 67.

350 Y. Thomas, *Sacra principiorum populi romani*, cit., pp. 154-155.

351 Symm. *Epist.* 1.71.

352 Una nota serviana si riferisce ai Penati di Lavinio come ai Grandi Dei, chiamati così in quanto sono percepiti come i più presenti (*quod praesentissimi sentiantur*).

353 Le candidate al sacerdozio di Vesta erano scelte tra giovani di età compresa tra i sei e i dieci anni, i cui genitori dovevano essere in vita (la Vestale doveva essere *matrima* e *patrima*); non erano accettati difetti fisici, comprese difficoltà di linguaggio o problemi di udito. La verginità era tuttavia l'aspetto principale della condizione di purezza richiesta alle Vestali. H.N. Parker, *Why were the Vestal Virgins? Or the chastity of women and the safety of the roman State*, in «*American Journal of Philology*» 125, n. 4, 2004, pp. 563-601. cfr. anche M. Beard, *The Sexual Status of Vestal Virgins*, in «*The Journal of Roman Studies*» 70, 1980, pp. 12-27; Ead. *Re-reading Vestal Virginity*, in R. Hawley, B. Lewick (eds), *Women in Antiquity: New Assesments*, London-New York 1995, pp. 166-167; J. Scheid, *Claudia, la Vestale*, in A. Fraschetti (ed.), *Roma al femminile*, Roma 1994, pp. 3-19.

La protezione e la cura della casa e degli spazi nei quali vive la *familia* coinvolge sul piano religioso non solo i Penates ma anche i Lares. Si tratta in questi casi particolari del *lar familiaris*, o dei *lares familiares*, presenti generalmente nella *culina*, vicino al fuoco³⁵⁴. Rispetto ai Penates, il cui culto sembra riguardare solo gli uomini liberi (gli schiavi non hanno accesso diretto al *penus*, e non possono scegliere i propri penati), il prologo dell'*Aulularia* plautina, affidato al *lar familiaris* in persona, definisce con grande chiarezza la sua funzione di protettore dell'intera *familia*, termine che si riferisce sia allo spazio domestico sia alle persone che lo abitano:

Ego Lar sum familiaris ex hac familia/unde exeuntem me aspexistis. Hanc domum/Iam multos annos est cum possideo et colo/Patri auoque iam huius qui nunc hic habet.

I Lari rivestono essenzialmente “une fonction de protection des lieux et de ceux qui y résident³⁵⁵” sono quindi associati anche ad altri tipi di spazio, come i campi³⁵⁶, gli incroci (posti sotto la protezione dei *lares compitales*), i confini stessi della città di Roma (*lares praestites*)³⁵⁷.

Legata strettamente alla *domus* è anche la figura del *genius*, sovente soprapposto al Lar, a cui è assimilabile nel ruolo più che nell'origine. Il *genius* è identificabile infatti nell'elemento divino che in modo specifico ed individuale presiede a tutto ciò che esiste, compresi gli dei, i quali hanno una divinità protettrice - *genius* per gli dei, *iuno* per le dee - generata il giorno stesso della loro nascita³⁵⁸. In questo senso il *genius* della casa vi è intimamente legato, e veglia sull'esistenza del luogo e della famiglia che accoglie.

I dati dell'archeologia indicano che la presenza di larari o sacrari all'interno delle case romane era largamente diffusa³⁵⁹. In epoca arcaica queste piccole “cappelle”, in cui nei giorni festivi il capo di

354 vd. P. Foss, *Watchful Lares: Roman Household Organization and the Rituals of Cooking and Eating*, in R. Laurence- A. Wallace-Hadrill (eds.) *Domestic Space in Roman World: Pompeii and Beyond*, Portsmouth 1997, pp. 197-218.

355 A. Dubourdieu, *Le culte domestique dans le monde romain*, cit., p. 34. cfr. G. Dumézil, *Religion Romaine Archaïque*, avec un appendice sur la religion des Etrusques Paris 1987, p. 347 i Lari sono divinità protettrici delle porzioni di terreno di cui un uomo o un gruppo di uomini o la società nel suo insieme fanno un uso durevole, regolare o comunque rilevante.

356 I *Lases* sono evocati in qualità di guardiani o protettori dei campi, insieme a Marte, negli atti della confraternita arvale CIL 6.2104.31-32. *enos Lases iuvate...neve lue rue Marmar sins incurrere in pleoris*.

357 Ov. *Fast.* 5 129-147; Plut. *Quaest. Rom* 51; cfr. G. Dumézil, *Religions de Rome Archaïque*, cit., pp. 336ss.

358 Secondo Censorino (Cens. 3) *Genius est deus cuius in tutela ut quisque natus est, vivuit. Hic, sive quod, ut genamur, curat, sive quod una genitur nobiscum; sive etiam quod nos genitos suscepit ac tuetur; certe a genendo Genius appellatur*. Se il radicale *gen-* o *gig-* su cui si costituisce il termine e il concetto di *genius* rende evidente il legame di questa divinità con l'azione del generare, l'attribuzione di un significato attivo (potenza generatrice di) o passivo (divinità che protegge ciò che è stato generato) è stata dibattuta già nell'antichità (secondo quanto scrive Agostino Varrone attribuisce a *genius* significato attivo).

359 Alcuni studiosi definiscono *lararium* qualsiasi cappella domestica, altri solamente quelle in cui siano chiaramente distinguibili i Lari; va notato che il termine, diffusissimo negli studio archeologici è pressoché inutilizzato in latino, e la sua prima attestazione è nella *Historia Augusta*. In latino il termine specifico è *sacrarium* o *sacellum*, ma nella gran parte dei casi non erano designati con un termine specifico, in quanto si confondevano con la sala nella quale si trovavano cfr. M.O. Laforge, *La religion privée à Pompei*, Naples 2009; F. Giacobello, *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milano 2008; G.K. Boyce, *Corpus of the Lararia at Pompei*, cit.,

famiglia offriva sacrifici, incenso ma soprattutto offerte di frutta e libazioni di vino, si trovano spesso nell'*atrium*, vicino al focolare³⁶⁰. Con lo sviluppo architettuale delle dimore e la specializzazione più marcata delle stanze, soprattutto nelle case più ricche, il *lararium* è sempre presente nella cucina, la *colina*, per cui già Servio mette in luce la relazione con il verbo *colere*, “prendersi cura di”³⁶¹.

Parte importante del larario è poi il dipinto sacro, nel quale ricorre uno schema abbastanza costante: al centro si trova il Genio familiare, nell'atto di sacrificare, mentre ai lati i due Lari giovinetti, vestiti di corta tunica e di alti calzari, si muovono a passo di danza, versando dal corno potorio un rivolo di vino nella coppa che reggono con l'altra mano. Nella parte inferiore dei dipinti è spesso raffigurato l'altare domestico, al quale talvolta si avvicinano uno o due serpenti per divorarne le offerte. Accanto ai Lari figurano talvolta i Penati, o, a Pompei, divinità locali quali la *Venus fisica pompeiana*, *Sarnus*, *Vesuvius*³⁶². Una fonte letteraria come il *Satyricum* di Petronio situa all'ingresso della casa di Trimalcione, dipinti sui muri, gli dei protettori della casa, Minerva, Marte, Fortuna e le Parche, insieme ad un armadio che contiene dei Lari d'argento e una piccola statua di Venere³⁶³.

Sappiamo dunque che a Roma le divinità specifiche che proteggono la *domus* rivestono un'importanza considerevole, in quanto la *domus* è sede della *familia*, l'organizzazione sociale più semplice e al tempo stesso fondamentale che consente il perpetuarsi e la fortuna della *civitas*.

Inoltre si può riflettere però su un altro dato, che si situa ad un livello interpretativo superiore: la *domus* stessa costituisce un modello per pensare gli dei, e i loro luoghi di culto.

Se già le fonti letterarie possono offrire degli elementi atti a delineare tale ipotesi, come ad esempio il passo delle *Metamorfosi* ovidiane in cui gli dei sono immaginati abitare in *atria*, strutturati in una vera e propria *civitas* celeste³⁶⁴, le fonti rituali permettono di confermare, se non i risultati, le premesse di una lettura che si muova in tal senso.

Un elemento importante emerge dai protocolli annuali della confraternita degli arvali, testimonianza di un interno complesso di rituali celebrati in onore della dea Dia alla quale il collegio sacerdotale era assegnato³⁶⁵. Una delle liste rituali, dedicata ad una complessa invocazione in cui compaiono, gerarchicamente ripartiti, i nomi di un gran numero di divinità, fa riferimento ai *famuli divi* di dea Dia; si tratta di divinità che assumerebbero il ruolo di aiutanti, faccendieri, allo stesso modo dei

M. Bassani, *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*, Roma 2008; A. Dubourdieu, *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, cit.

360 vd. anche Ov. *Fast.* 1, 135-136: *Omnis habet geminas, hinc atque hinc ianua frontis/ e quibus haecpopulum spectat, at illa Larem.*

361 Serv. *ad Verg. Aen* A 3.134, *Focum autem dictu a fotu, ut colinam ab eo quod ibi ignis colatur.*

362 G. K. Boyce, *Corpus of the Lararia at Pompei*, cit.

363 Petr. *Sat.* 29.2-8.

364 Ov. *Met.* 1.175-176.

365 Cfr. J. Scheid, *Le collège des frères arvales*, cit.

famuli domestici, figure strettamente legate alla *familia*, alle dipendenze di un *dominus* o di una *matrona*. Nella sua fugacità, che non offre elementi di spiegazione, il testo degli Arvali lascia intravedere un modello in cui la dea Dia riveste il ruolo di matrona all'interno di una *domus*, e ha alle sue dipendenze la *familia*.

Quello brevemente riportato è un esempio di come quelle divinità che nei politeismi sono essenziali a “pensare il mondo”, a Roma sono necessari a pensare la società, una società che nelle sue due principali forme di organizzazione, la *familia* e la *civitas*, ha plasmato i 'contenuti' religiosi, ma anche il modo in cui essi hanno preso forma nella mentalità dei Romani.

Se, diversamente da quanto accade in Grecia, il modello della *familia* romana si esprime come forma di organizzazione sociale, anche avulsa dai legami genealogici e coesa piuttosto sulla base di “obiettivi funzionali”, le divinità romane, nell'esercizio delle loro funzioni, erano dotati di *famuli* e *ministri*, che intervengono per contiguità e complementarità³⁶⁶.

Modelli spaziali e gerarchie divine

La mentalità romana, così come emerge dalle narrazioni mitologiche e dagli enunciati rituali, non sembra avvallare una visione univoca riguardo alle condizioni materiali e spaziali di esistenza degli dei. Da un lato infatti i Romani insistevano sulla loro prossimità, sulla *communitas*, sull'appartenenza di dei e uomini a una stessa città; dall'altro veniva invece valorizzata la condizione di immortalità, superiorità, non-umanità degli dei. Inoltre la concezione tradizionale delle divinità poteva, almeno apparentemente, scontrarsi con la visione e l'interpretazione filosofica del mondo; prova ne è il modo in cui Lucrezio, nel quinto libro del *De Rerum Natura*, insiste sulla natura 'tenue' e sottile degli dei e delle loro sedi, impalpabile agli umani sensi³⁶⁷.

Già la tradizione epica greca strutturava il mondo degli dei sul modello della *polis*, con i suoi luoghi pubblici, le sue assemblee e le sue porte³⁶⁸; nel noto passo delle *Metamorfosi* a cui si è fatto prima riferimento Ovidio costituisce un'analogia tra la *civitas* divina e il modello dell'*Urbs*:

Est via sublimis, caelo manifesta sereno;
lactea nomen habet, candore notabilis ipso.
hac iter est superis ad magni tecta Tonantis

366 Y. Thomas, *A Rome, pères citoyens et cité de pères*, in A. Burguière, C. Klapisch Zuber, M. Segalen, F. Zonabend (eds.), *Histoire de la famille*, vol.1, Paris, 1986, pp. 65-126; C. Fayer, *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari* Roma 1994.

367 Lucr. *De rer. nat.*, 240ss. *Illud item non est ut possis credere, sedes/esse deum sanctas in mundi partibus ullis. tervis enim natura deum longeque remota/sensibus ab nostris animi vix mente videtur;/quae quoniam manuum tactum suffugit et ictum,/tactile nil nobis quod sit contingere debet;/tangere enim non quit quod tangi non licet ipsum./quare etiam sedes quoque nostris sedibus esse/ dissimiles debent, tenues de corpore eorum.*

368 Hom. *Il.* 8.2-3; 10.4; 5.749.

regalemque domum: dextra laevaue deorum
atria nobilium valvis celebrantur apertis.
plebs habitat diversa locis: hac parte potentes
caelicolae clarique suos posuere penates;

*hic locus est, quem, si verbis audacia detur
haud timeam magni dixisse Palatia caeli*³⁶⁹.

Per quanto sia necessario sottolineare gli intenti poetici imitativi del modello greco e il significato politico del passo, volto a rivestire Iuppiter dei panni dell'imperatore - si ricorderà che l'epiteto *Tonans*, tradizionale ma non ufficiale, rimanda alla politica religiosa augustea, che rende a Iuppiter *Tonans* un culto ufficiale³⁷⁰- Ovidio tratteggia un'immagine che doveva almeno in parte essere familiare dell'immaginario religioso romano. Questo avviene 'romanizzando' e 'urbanizzando' un mondo divino in cui, a immagine del popolo di Roma, gli dei si dividono in quelli che risiedono in nobili *atria*, e in una *plebs*, che abita altri luoghi; come il senato romano gli dei si riuniscono in assemblea, percorrendo una *via lactea* che ricalca il *sacer clivus* che conduce al Palatino, il nuovo centro del potere, dove si trova la *domus augustana*³⁷¹.

Al netto dell'intento letterario ovidiano, la cultura religiosa romana è avvezza alle suddivisioni e alle gerarchie, come lo dimostrano altre fonti, sia letterarie sia epigrafiche. Il sacrificio o le formule rituali o le preghiere rendono infatti evidente che tra le divinità intercorrono rapporti diversi e gerarchici, che riflettono un modo di pensare gli dei in cui l'elemento spaziale è sostanziale.

La preghiera che nella commedia plautina *Cistellaria* il giovane Alcesimarco rivolge agli dei, per minacciare una vecchia che ostacola il suo amore, tratteggia ad esempio due diversi modelli di classificazione divina; la prima classificazione evoca i *superi*, gli *inferi* e i *medioxumi*, seguendo una gerarchia spaziale che assegna a tre gruppi di divinità tra diverse sedi: l'alto, che possiamo immaginare come il mondo celeste, il basso e ciò che si trova in mezzo, riferendosi con ogni probabilità alla terra abitata dagli uomini. Tale struttura non si discosta molto dalla tripartizione in *dei caelestes, terrestres et inferni* riportata da Livio nella preghiera rituale dell'*indictio belli*³⁷².

Il secondo 'modello classificatorio' implicito nel discorso di Alcesimarco, distingue invece dei *magni*, *minuti*, *patellarii*, e vede la gerarchia spaziale lasciare il posto a quella che somiglia piuttosto a una gerarchia di valore, o a un ordine strutturato sul rapporto tra uomini e dei.

369 Ov. *Met.* 1.175-176; A. Barchiesi, *Ovidio: Metamorfosi, Volume I (Libri I-II)*, Fondazione Lorenzo Valla, Milano 2005, p.182 (note a vv. 168-176).

370 Svet. *Aug.* 91.2.

371 Secondo Galinsky sono attestata sedute del senato nel tempio di Apollo adiacente alla *domus* del principe: K. Galinsky, *Augustan Culture: An Interpretative Introduction*, Princeton 1998.

372 Liv. 1.32.9.

Un'ulteriore ripartizione è quella presente nell'invocazione ovidiana nell'*Tbis*³⁷³ facente riferimento a un primato degli dei del mare, della terra e di tutte le divinità connesse alla natura, a cui fa seguito la *plebs superum* (la 'plebe' di coloro che stanno in alto: le ninfe, i fauni, i Satiri, i lari)³⁷⁴; tale *plebs* potrebbe corrispondere agli dei *medioxumi* di Plauto e ai *terrestres* di Livio³⁷⁵.

Anche le formule rituali in nostro possesso forniscono delle informazioni preziose rispetto ai rapporti tra le potenze divine; le parole e le azioni all'interno del rito dovevano necessariamente tenere conto di gerarchie, che lungi dall'essere rigide mutavano a seconda del contesto culturale, invocando per prime le potenze divine maggiori, presentando quelle secondarie in una condizione di subalternità³⁷⁶.

Questo modo di procedere emerge in modo chiaro nelle già citate liste degli arvali. Direttamente coinvolti nella gestione e manutenzione dei luoghi di culto gli arvali agivano secondo una procedura fortemente ritualizzata, tramite sacrifici multipli e *piacula*, ogni qualvolta si rendesse necessario procedere alla riparazione di danni riscontrati alla struttura del tempio di Dia o al bosco³⁷⁷.

Come risulta dallo studio delle liste rituali le divinità che vi compaiono costituiscono una sorta di "riproduzione" sul piano divino delle attività necessarie al ripristino del luogo; doveva essere rispettato un certo ordine, che prevedeva l'autorizzazione della divinità proprietaria, l'apertura e la chiusura, sul piano simbolico, dell'azione rituale, nonché la protezione del luogo e la richiesta del favore di una serie di divinità, tra cui alcune erano connesse alla natura, e degli imperatori divinizzati³⁷⁸.

L'ordine di invocazione rituale e la gerarchia dell'offerta sacrificale riconducono a una struttura comune all'immaginario religioso romano: le prime divinità nominate, da Dia a Mars, che appartengono alla religione ufficiale, sono divinità importanti e con competenze ampie; a partire dalla *iuno* di dea Dia compare invece un'altra «classe divina», che comprende divinità il cui ruolo è certamente meno significativo nelle celebrazioni pubbliche della città, ma le cui funzioni e aree di intervento sono molto specifiche.

Le brevi osservazioni riportate, che meritano certamente un ulteriore approfondimento, rendono conto di alcuni dati importanti. Innanzitutto, l'immaginario letterario latino suggerisce che non esiste né un solo modo né un solo criterio di dividere e classificare le divinità; il criterio spaziale,

373 Ov. *Ib.* 81-82.

374 Una polarità tra cielo e terra è tratteggiata anche nelle *Metamorfosi* 11.92-195: *sunt mihi semidei, sunt, rustica numina, nymphae/faunisque satyrique et monticolae silvani;/quos quoniam caeli nondum dignamur honore, /quas dedimus, certe terras habitare sinamus.*

375 G. Pironti, M. Perfigli, *Politeismo*, in *Con i Romani*, cit., p. 70.

376 Si vedano a questo proposito le osservazioni di J. Scheid *Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action*, in «Archiv für Religionsgeschichte» 1, n.2, 1999, pp. 184-203.

377 J. Scheid, *Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaux, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*. Roma 1990, pp. 95-140.

378 J. Scheid, *Hiérarchie et structure*, cit., pp. 186-190.

che polarizza le divinità in almeno due gruppi, uno superiore e uno inferiore sembra avere però una certa importanza, e lo si vedrà anche a proposito delle indicazioni vitruviane per la costruzione degli altari. In secondo luogo le indicazioni rituali purtroppo rare di cui disponiamo lasciano intravedere delle regole di gerarchizzazione e di 'precedenza' che da un lato seguono dei criteri piuttosto stabili³⁷⁹, dall'altro possono mutare almeno in parte a seconda del contesto e della principale divinità destinataria di un culto all'interno di quello specifico quadro.

Categorie e luoghi della sfera religiosa

Si è potuto mostrare nelle pagine precedenti come nell'impianto religioso romano non esista sempre una distinzione spaziale netta tra le "cose sacre" e le "cose profane"; le due sfere infatti si articolano in modi differenti, specifici, e non determinabili a priori, anche con la sfera del pubblico e del privato. Esistono però senza dubbio dei tratti specifici e una specifica terminologia relativa ai luoghi consacrati agli dei, che sarà necessario ricordare brevemente per aggiungere elementi di riflessione importanti alla nostra analisi.

Proprietà e abitazione di un dio, le residenze divine situate in modo diffuso nello spazio degli uomini, nella città come sul territorio possono essere concepite come *enclave* nel territorio umano. Questi luoghi portano il marchio di un'alterità che appare comunque complementare alla città e ai suoi valori, in quanto sono situati all'interno dell'ordine civico, benché ad esso superiori.

Quali tratti possiamo cogliere della natura degli spazi consacrati agli dei a partire dalle fonti antiche? Le informazioni trasmesse da giuristi e dall'antiquaria permettono di individuare i cardini di un sistema coerente, per quanto possano apparire artificiali. Esse infatti in analogia con le forme del diritto di proprietà civile trattano le categorie in senso procedurale piuttosto che teorico, e appartenendo all'ordine dell'esegesi, si situano su un piano generale e in una logica che non è retta da nessun tipo di regola rituale. Queste definizioni testimoniano in modo preciso l'esistenza di un sistema tripartito ereditato dal diritto pontificale, che distingue le categorie di *sacrum*, *religiosum* e *sanctum*.

Yan Thomas ha formulato in modo preciso il rapporto tra le categorie giuridiche della sfera religiosa, e i luoghi in cui i tratti specifici di ogni concetto vengono in qualche modo materializzati e resi percettibili:

³⁷⁹ Le divinità maggiori ad esempio hanno la precedenza su quelle minori e quelle funzionali; gli imperatori divinizzati, i *divi*, nati come esseri mortali, seguono per importanza anche le entità divine meno rilevanti; cfr. J. Scheid, *Les espaces cultuels et leur interprétation*, cit., pp. 425-427.

Les trois catégories essentielles de la religion - le sacré, le religieux, et le saint, s'objectivent en trois statuts d'objets. (...) L'interdit est spatialisé et par là rendu perceptible, converti qu'il est en statut juridique d'une chose³⁸⁰

I tentativi di razionalizzazione dei giuristi di età imperiale rendono solo in parte la distinzione tra questi tre concetti, che afferiscono alle *res divini iuris*, opposte alle *res umani iuris*. I giuristi romani, ai quali dobbiamo la conoscenza e l'interpretazione dei fondamentali concetti religiosi del sistema romano, consideravano infatti le cose pubbliche e le cose sacre non dal punto di vista rituale ma da quello della loro inalienabilità e intrasferibilità. Le fonti epigrafiche e letterarie in nostro possesso dell'epoca repubblicana vanno in una stessa direzione, affermando lo stesso orizzonte giuridico per cose e luoghi pubblici e sacri³⁸¹.

Secondo la testimonianza di Elio Gallo³⁸² è sacro ciò che viene dichiarato tale in seguito a una deliberazione da parte dello Stato, attraverso la quale gli uomini rinunciano alla proprietà di un oggetto, che viene offerto agli dei e che diventa di loro appartenenza ristabilendo così un'alleanza, un patto, tra comunità umana e divinità.

sacrum esse, quodcumque more atque instituto civitatis consecratum
sit sive aedis sive ara sive signum sive locus sive pecunia sive quid
aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit

Elio Gallo sottolinea il carattere pubblico delle *res sacrae*, facendo rientrare l'atto dedicatorio del singolo nella sfera del *religiosum*³⁸³.

Nonostante le differenti connotazioni che il termine può assumere nel campo giuridico e religioso la nozione di *sacer* risulta piuttosto omogenea, rappresentando il mezzo con il quale si stabiliscono a livello pubblico le relazioni lungo l'asse verticale che connette la sfera umana e quella divina³⁸⁴.

Se *sacer* designa ciò che appartiene ad una divinità (e *consecratus* indica l'esito del processo di consacrazione) *sanctus*, participio di *sancio*, rimanda invece al concetto di inviolabilità e di sanzione, in riferimento soprattutto allo spazio, in particolare ai luoghi di confine. *Sānctus* per Fugier significa «garanti par une *sanctio* (...) à l'aide d'un acte *sacer*»³⁸⁵, mentre secondo Benveniste il termine indica il significato di 'circondato da una difesa'³⁸⁶. Le *res sanctae* sono

380 Y. Thomas, *Corpus aut ossa aut cineres. La chose religieuse et le commerce*, «Micrologus» 7, 1999, pp. 73-112 (105).

381 Y. Thomas, *La valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, in «Annales. Histoire, Sciences sociales» 6, 2002, pp.1431- 1462; M.Crawford, *Aut sacrom aut poublicom*, in P. Birks (ed.), *New Perspectives in the Roman Law of Property*, Oxford 1989, pp. 93-98.

382 fr. 14 Bremer

383 Fest. 424 L.

384 C. Santi, *Alle radici del sacro: lessico e formule di Roma antica*, Roma 2004, p. 218.

385 H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963.

386 E. Benveniste, s.v. *Sānctus* in *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol 2 , Paris 1969, pp. 427ss.

definite, dal punto di vista giuridico, in negativo, ovvero sulla base della pena inflitta a chi le violi³⁸⁷. Per ciò che concerne *sanctuarium* esso si ritrova nelle fonti epigrafiche per indicare un luogo destinato a raccogliere oggetti sacri o resti di un defunto, ma il suo significato più frequente, e maggiormente attestato dalle fonti letterarie latine, è quello di luogo adatto a conservare documenti privati o confidenziali³⁸⁸.

Un valore prettamente spaziale sembra permanere anche nell'aggettivo *profanum*: l'etimologia di *pro-fanum* permette di risalire a ciò che sta 'di fronte' (*pro-*) e che risulta dunque separato dal *fanum*, il luogo consacrato, trovandosi all'esterno o alla periferia di esso. Secondo Varrone lo stesso *fanum* deriva dall'esplicitazione a voce del *finis*, ed è quindi collegabile all'azione pontificale con la quale venivano dichiarati a voce i limiti dello spazio sacro.³⁸⁹

L'idea di separazione tra uno spazio qualificato come *sanctus* o *consacratus* e territorio che invece non gode di questa distinzione giuridico-religiosa (e può essere definito per questo motivo *profanum*) ritorna nell'etimologia di *templum* e di *temenos*, che in Grecia indica per lo più l'area sacra, tagliata, delimitata spazialmente, separata da confini visibili o invisibili.

In conformità al concetto di *sacer*, che rimanda alla proprietà divina, i *loca sacra* devono essere definiti dall'*auctoritas* di un magistrato con *imperium*, e sono presentati dai giuristi come proprietà piena e intera degli dei³⁹⁰. Per quanto riguarda i *loca religiosa*, con questo termine si indicavano più spesso i luoghi toccati in qualche modo dalla morte, come le sepolture, e quelli colpiti da un fulmine, attraverso il quale una divinità se ne impossessava, senza mediazione umana³⁹¹.

Le *res sanctae* e quindi i *loci sancti* si distinguono per non poter essere oggetto di un'appropriazione né umana né divina; i giuristi le fanno così rientrare in una categoria intermedia³⁹², che si situa tra i beni pubblici e i beni che si riferiscono al diritto divino, e che è presentata 'in negativo', in quanto non può essere considerata né sacra né profana ma affermata da una *sanctio*.

387 È *sanctus* ciò che è protetto e difeso dal danno che possono arrecarvi gli uomini (Dig. 1.8.8 cfr) e *sanctio* la legge tesa a proteggere, in modo difensivo cfr. Y. Thomas, *Sanctio, les défenses de la loi*, in «L'écrit du temps», 19, 1988, pp. 61-84 (72-73). M. de Souza, *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Etienne, 2004 ; M. de Souza, A. Peters-Custot, F.-X. Romanacce, *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Etienne, 2012.

388 A. Dubourdieu, J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine*, in A. A. Vauchez (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000, pp. 59-80.

389 Varr. *De ling. Lat.*, VI, 54: *Hinc fana nominata, quod pontifices in sacrando fati sint finem; hinc profanatum quind in sacrificio atque Herculi decuma appellata ab eo est quod sacrificio quodam fanatur, id est ut fani lege fit.*

390 Trebazio *apud* Macr. 3.3.2

391 Fest. p. 82 Lindsay: *Fulguriturum, id quod est fulmine ictum, qui locus statim fleri putabantur religiosus, quod eum deus sibi dicasse videretur.* È interessante notare come le Istituzioni di Gaio facciano risalire l'etimologia di *religiosae a relictæ*, evocando così un 'abbandono' agli dei infernali, ai Mani vd. Gaius, *Inst.* 2.4.

392 Se la definizione di questa categoria sia antica o invece tardiva è stata ed è ancora oggetto di discussione; ne hanno affermato l'antichità, asserendo che la tripartizione *sacrum-religiosum-sanctum* fosse eredità del sistema etrusco P. Catalano, *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16.1, Berlin-New York 1978, pp. 440-453; A. Magdelain, *Le pomerium archaïque et le mundus*, cit., pp.155-191.

Diversamente da quanto si potrebbe pensare non sono solo le *res sacrae* ad essere oggetto di consacrazione; l'epigrafia mostra infatti come il verbo *consacrare* sia largamente presente in relazione a luoghi che ci aspetteremmo *religiosi*, piuttosto che sacri, ovvero altari funerari e tombe. Se è vero che le cerimonie funerarie comportavano un rituale di delimitazione del luogo di sepoltura - secondo Varrone era usanza compiere un giro intorno alla tomba, onorando il luogo in modo analogo a quanto si faceva per gli dei³⁹³ - è possibile che alcuni gesti del rituale di consacrazione e delle cerimonie funerarie convergessero, creando in questo modo una sovrapposizione di tratti e dunque anche di categorie. Il sacrificio di una scrofa che secondo Cicerone chiudeva i riti funerari, con la funzione di circoscrivere e fissare la morte alla sepoltura³⁹⁴, può avere degli effetti giuridici che permettono una certa sovrapposizione tra riti funebri e *dedicatio*³⁹⁵.

Il costituirsi di un'analogia tra i rituali di sepoltura e quelli di consacrazione sembra suggerito dal fatto che la formula *D(iis) M(anibus) S(acrum)* diventa più frequente negli epitaffi a partire dalla fine del I secolo a.c., generalizzandosi poi nella seconda metà del I sec d.C. Confermano questo passaggio iscrizioni come quella di Fondi, che esplicitando il carattere insieme *religiosus* e *sanctus* di un luogo³⁹⁶, testimonia l'influenza di formule di proibizione definite dal diritto.

Per quanto riguarda la *sanctio*, essa può senza difficoltà essere avvicinata non solo alla sfera rituale in senso ampio, ma anche a quella divina. Le fonti suggeriscono infatti che gli dei stessi potessero essere invocati per garantire l'inviolabilità di oggetti concreti, tra cui mura e porte, così come di leggi e trattati; talvolta l'accordo poteva essere completato con il sacrificio di un maiale, come quelli descrittivi da Livio, Svetonio o Varrone³⁹⁷.

Come rileva S. Estienne l'ipotesi di un legame tra *sanctio* e rituale acquista maggiore forza dal fatto che Servio, rimandando ai sacrifici e alle procedure rituali che giustificano la condizione di inviolabilità di un luogo, proponga un l'avvicinamento tra *sanctus* et *consecratus* a partire dall'assonanza tra *sanctum* e *sanguis*; benché non sussista alcun legame etimologico plausibile tra i due termini la nota serviana suggerisce come la questione relativa agli spazi 'sacri' o consacrati - che potevano (e hanno potuto, successivamente) essere qualificati come *sancti*, proprio in virtù della loro condizione di inviolabilità - si nutrisse di una varietà di rappresentazioni.

393 Si tratta di un rituale che S. Estienne avvicina a quello della *decursio funebris* militare intorno alla tomba di un generale, vd. S. Estienne, *Éléments pour une définition rituelle des "espace sacrés" à Rome*, in *Saturnia Tellus*, cit., pp.687-698. (692 n. 32).

394 Cic. *Leg.* 2.22; cfr. J. Scheid, *Contraria Facere. Renversement et déplacements dans les rites funéraires*, in «Annali dell'Istituto orientale di Napoli. Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico. Sezione di archeologia e di storia antica» 6, 1984, pp. 117-139 (128-129).

395 Un epitaffio può dunque assumere le caratteristiche di una dedica agli dei Mani, come in CIL 5.2915: *hunc locum monumetumque/ diis Manibus do legoque*.

396 AE 1914, 219.

397 Liv 1.24.8; Svet. *Claud* 25.14; Varr. *Rust.* 2.4.9.

Coerentemente con l'idea che le divinità sono radicate in modo capillare nel territorio, le fonti letterarie ed epigrafiche mostrano come tra i luoghi considerati 'sacri' non vi sono solamente quelli iscritti in spazi appositamente preparati e creati dall'uomo, ma anche quelli in cui naturalmente la presenza di un dio è suggerita generalmente da alcune caratteristiche del paesaggio.

In modo particolare il contesto del “bosco sacro”, che traduce termini latini rilevanti come *nemus* e *lucus* - in greco il termine equivalente, *alsos*, bosco, può diventare anche una designazione per 'luogo di culto'³⁹⁸ - ha a lungo costituito oggetto privilegiato di un interesse che trova giustificazione nella profonda influenza della cultura romantica tedesca, propensa a vedere in boschi e foreste il luogo naturale del sentimento religioso e dello slancio mistico. In particolare, contro l'evidenza delle fonti antiche, le quali lasciano trasparire solo rarissime e deboli testimonianze a riguardo, nella visione più tradizionale si è voluta riconoscere una natura divina degli alberi, nei quali si sarebbe manifestata una sorta di forza sacra³⁹⁹.

Se queste idee sono da considerarsi evidentemente delle proiezioni più o meno consapevoli di uno “spirito ellenico” i cui contorni sono venuti a formarsi nelle fantasie degli studiosi piuttosto che nella realtà storica, la categorie dei “luoghi sacri naturali” e dei boschi sacri sono state invece indagate, con lo scopo di avvicinarsi per quanto possibile alla concezione che potevano averne gli antichi⁴⁰⁰.

A fronte delle esigue informazioni in nostro possesso - le fonti letterarie, come sappiamo, possono certamente rendere conto di alcuni aspetti della mentalità religiosa, senza però testimoniare concretamente di una realtà rituale – risulta significativo l'intrinseco carattere divino del *lucus*, definito da Pomponio Mela *locus autem specus augustus et vere sacer, habitarique a diis et dignus et creditus, nihilque non venerabile et quasi cum aliquo numine se ostentat*⁴⁰¹; il *lucus* si può trovare all'interno di un *nemus*, che, benché possa essere consacrato, appartiene al territorio della comunità, e si presenta quindi con uno status differente; il *lucus Dianae* si trova all'interno del *nemus Aricinum*⁴⁰². Prossimo al significato di *lucus* è quello di *tescum*: secondo la testimonianza di Varrone i *tesca* erano luoghi agresti occupati da divinità, lasciando forse intendere un insediamento spontaneo⁴⁰³, e in quanto residenze divine create e definite dagli stessi dei sono esplicitamente

398 K. Sporn, *Espace naturel et paysage religieux*, cit., p. 554. Cfr. U. Sinn, *Alsos in ThesCRA IV* Los Angeles 2005, pp. 12-14. Strab. 9. 2. 33 “i poeti abbelliscono la realtà chiamando *alsos* ogni santuario, anche non vi sono alberi”.

399 Si veda ad esempio la voce *Baumkultus* nella *Realencyklopedie* (O. Kern, s.v. *Baumkultus* in *RE*3.1, Stuttgart 1897, coll.159-160), M.P. Nilsson *Geschichte der griechischen Religion*, vol.I, Munich 1967³, pp. 209ss.; M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1999, cap. 8, *La vegetazione. Simboli e riti di rinnovamento*, pp. 239-300.

400 Per una precisa ricognizione sulla formazione di questi concetti e sugli studi sui boschi sacri si rimanda a J. Scheid, *Lucus, Nemus*, cit., pp. 13-20.

401 Pomp. Mel. 1.13.74-75; cfr. anche Lucr. *De rer. nat.* 5. 73-75, Liv. 24.3.2; Serv. *Ad Verg.Aen.* 1.310.

402 Cat., Orig., 58.

403 Varr. *De ling. Lat.* 7.10, *loca quaedam agrestia, quod alicuius dei sunt, dicuntur tesca*; cfr. la definizione di *tesca* di J. Scheid, *Lucus, nemus*, cit., pp. 13-20 (n. 6).

contrapposti ai *templa*, creati dagli uomini⁴⁰⁴. I boschi sacri non si trovavano solo sull'*ager Romanus* ma erano presenti anche all'interno dell'*urbs*⁴⁰⁵. Inoltre le fonti fanno emergere casi in cui la creazione di un *lucus* appare come un'operazione artificiale, un intervento umano all'interno di una situazione naturale intatta⁴⁰⁶: alcuni *luci* possono infatti essere dedicati da magistrati, come il *lucus* di Nemi⁴⁰⁷; inoltre alcune iscrizioni dimostrano che il termine *lucus* può indicare anche un edificio o un complesso di edifici costruiti⁴⁰⁸.

Se le testimonianze letterarie insistono generalmente sul carattere intatto, incontaminato e maestoso dei *luci* - affermando, come fa Plinio, che nei tempi antichi le foreste erano state i primi 'templi' delle divinità⁴⁰⁹ - solo delle norme liturgiche, di cui disponiamo in casi più unici che rari, come a La Magliana, potrebbero aiutare a chiarire la natura e il carattere del culto, che verosimilmente poteva cambiare in modo anche significativo a seconda del contesto e della divinità coinvolta nell'attività rituale.

Templi, santuari, spazio rituale: il lessico latino

La terminologia connessa ai luoghi di culto costituisce una chiave preziosa, benché non esaustiva, per tentare di comprendere da un punto di vista interno la natura degli spazi, rituali o cultuali.

Il termine più utilizzato nella letteratura scientifica è quello di santuario, cui si ricorre spesso per riferirsi non solo al singolo edificio cultuale ma a tutta l'area in cui esso è compreso, che come sappiamo, doveva contenere altri spazi funzionali al culto. Ciononostante in latino il significato più frequente di *sanctuarium* è molto diverso da quello moderno, in quanto indica generalmente un luogo adatto a conservare documenti privati o confidenziali; nei documenti epigrafici viene invece per lo più usato per indicare un luogo che raccoglie oggetti sacri o spoglie di un defunto⁴¹⁰.

A Roma come in Grecia il luogo di culto come funzione principale quella di ospitare la statua della divinità titolare e spesso delle divinità ad essa associate, insieme ad altre immagini divine che potevano essere loro offerte. Esistevano però delle eccezioni, in quanto sappiamo da Ovidio che nella sua *aedes* sul Palatino la dea Vesta non era rappresentata in nessun modo se non attraverso la fiamma, che ardeva senza interruzione; il tempio di Vesta d'altronde godeva di uno statuto differente

404 *Ibid.* 7.10. sull'origine sabina del termine, attestata da uno scolio oraziano e sul vocabolario italico relativo ai luoghi di culto cfr. O. de Cazanove, *Les lieux de culte Italiqes. Approches romaines, désignations indigènes*, in *Lieux sacrés, lieux de culte*, cit., pp. 31-41.

405 Ad es. *lucus Vestae, lucus Streniae, lucus Mefitis*; vd. ILS 4181 *hasta in aede Bellona in luco dicata est*; cfr. F. Coarelli, *I luci del Lazio: la documentazione archeologica*, in *Les bois sacrés*, cit. pp. 45-52.

406 F. Coarelli, *I luci del Lazio: la documentazione archeologica*, cit., p. 47.

407 Cato. *Orig.* 58: *Lucum Dianum in nemore Aricino Egerius Baebius Tusculanus dedicavit dictator Latinus*.

408 vd. CIL 8.10627, CIL 10.292, CIL 10.4104.

409 Sen. *Epist.* 4.41, 1-5; Plin. 12.3-5.

410 Plin. 23.149; Sic Flac., pp. 118-119 Lachmann; cfr. A. Dubourdieu, J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés*, cit., p.63.

rispetto agli altri luoghi di culto, che prima di essere edificati venivano ritualmente inaugurati. Le fonti specificano invece che il tempio di Vesta era una *aedes* non inaugurata⁴¹¹. Questo non significa che tutte le *aedes*, rispetto ai *templi*, si trovassero nella stessa condizione; e tale osservazione tradisce quella che appare come una difficoltà, o forse un'assenza di necessità, nel definire i luoghi di culto in modo univoco.

Pur assolvendo, almeno apparentemente, ad una medesima funzione il lessico relativo all'architettura religiosa è assai variegato. La domanda è se il lessico specifico relativo ai luoghi di culto possa rispondere ad una rappresentazione implicita dell'ordine cosmico e divino oppure ancora ad esigenze rituali concrete, che possono chiarire le modalità con cui veniva pensato il rapporto tra le comunità e l'immanenza divina⁴¹².

Come dimostrano le etimologie proposte per i differenti termini che designano edifici di culto essi oscillano tra il concetto di spazio definito ritualmente, come *templum*, e l'idea di luogo di residenza della divinità (*aedes*) materializzato da un edificio o dalla sua rappresentazione figurata⁴¹³.

Gli altri termini del lessico che in misura frequenzialmente minore si riferiscono ai luoghi di culto sono *fanum*, *delubrum*, *sacrarium*, che i dizionari presentano generalmente come sinonimi, e *sacellum* che si differenzia, secondo Festo, per il fatto di non essere coperto con un tetto⁴¹⁴. *Fana*, *templa*, *delubra* è una nota formula giuridica che indica tre diversi tipi di santuari, in cui *templa* sono spazi inaugurati e *delubra* edifici templari urbani⁴¹⁵.

Tale relativa varietà lessicale non sembra tuttavia rispecchiare una differenziazione rigorosa delle tipologie templari, quanto piuttosto costituire un vocabolario flessibile; infatti questi termini hanno usi diversi nella pratica linguistica, e talvolta non corrispondono ai significati che forniscono gli autori antichi.

Se alcune distinzioni tra i sei termini usati dalla lingua latina per indicare i luoghi di culto possono essere individuate con una discreta sicurezza⁴¹⁶ la considerazione generale che se ne può trarre è che nell'uso si trattasse di espressioni in larga parte intercambiabili, in quanto un termine specifico non sembra rimandare regolarmente alla stessa tipologia di struttura.

Templum è il termine più utilizzato dalle fonti e quello il cui senso è più generale, malgrado il suo originario significato augurale; in letteratura è utilizzato spesso per riprendere in un modo diverso,

411 Gell. Noct. Att. 14.7.7: *Inter quae id quoque scriptum reliquit non omnes aede sacras templa esse ac ne quidem Vestae templum esse.*

412 Cfr. le considerazioni di J. Cl. Margueron, *L'organisation architecturale du temple oriental: les modalités de la rencontre du profane et du sacré*, in *Le temple lieu de conflit*, cit., pp.35-60.

413 S. Estienne, *Statues de dieux "isolées" et lieux de culte*, cit., p. 81.

414 Fest. p. 422 Lindsay *Sacella dicuntur loca diis sacrata sine tecto.*

415 vd. *Lex Ursoniensis*; CIL 2.5439.

416 Si vedano a questo proposito le osservazioni condotte da J. Scheid e A. Dubourdieu su un ampio corpus letterario ed epigrafico in A. Dubourdieu, J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés*, cit., pp. 59-80.

dunque come sinonimo, un edificio di culto già precedentemente citato. Nella maggior parte dei casi *templum* precede o segue il genitivo del nome di un dio⁴¹⁷, mentre nel suo senso di spazio inaugurato è usato anche in relazione a edifici non religiosi, come i Rostri, i Comizi e la curia⁴¹⁸.

Inesauribile fonte di discussioni e ipotesi interpretative il significato augurale e rituale di *templum* è un elemento di particolare interesse in un'analisi che si rivolga alla spazialità in rapporto ai fatti religiosi. La storia del termine *templum* e i suoi usi permettono quindi di scorgere una molteplicità di significati, che affondano le radici nella tradizione augurale romana.

Com'è noto *templum* indica originariamente un'incisione o delimitazione dello spazio operata a fini divinatori⁴¹⁹. Il *templum* è quindi connesso allo schema augurale disegnato dal sacerdote durante il rito, che inscrivendo le linee del campo visivo nel suolo, si configura come uno spazio concettuale prima che fisico⁴²⁰.

Secondo la nota e problematica notizia di Varrone sono tre i modi in cui si declina il *templum*: *ab natura*, *ab auspicando*, *ab similitudine*⁴²¹; i rispettivi luoghi di queste tipologie sono il cielo, la terra e il mondo sotterraneo. Se il *templum ab natura*, cioè la porzione di cielo che è possibile abbracciare con lo sguardo, trova un corrispettivo sotterraneo nei *templa ab similitudine*, come dimore rispettive di dei celesti e catactoni⁴²², il *templum* in terra è definito ritualmente, con parole specifiche (*conceptis verbis*) a scopo divinatorio.

Il latino *templum* indica la linea virtuale che l'augure romano tendeva trasversalmente rispetto a un'altra linea già fissata mentalmente realizzando una quadripartizione del campo di osservazione in settori orientati.

Il rito della *inauguratio* descritto da Livio a proposito della proclamazione di Numa Pompilio a re di Roma illustra con cura le azioni necessarie a definire un *templum*⁴²³. In questo rituale, l'augure procede in una sequenza di gesti tesi a marcare e dichiarare ritualmente uno spazio nel quale mettere in pratica una serie di comportamenti e doveri religiosi. Questi consistono nell'osservazione e nell'interpretazione di vari segni, tra cui la comparsa e il movimento di diversi tipi di uccelli, fulmini, suoni catturati nel vento, *signa* considerati indicazioni della volontà di Iuppiter. Nel racconto di Livio evinciamo l'augure procedesse ad una divisione orientata dell'*orbe terrarum*, in

417 Per le occorrenze nella letteratura del termine *templum* cfr. A. Dubourdieu, J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés*, cit. p. 66.

418 Cic. *Verr.* 2.3.223; Cic. *Inv.* 2.52; Liv. 27.52.10.

419 Il termine *templum* viene infatti ricondotto alla radice *tem, da cui anche il greco *temno*.

420 J. Rykwert, *The idea of a town: the anthropology of urban form in Rome*, London 1976, p. 45; E. Ghey, *Beyond the temple: blurring the boundaries of "sacred space"* in J. Bruhn, B. Croxford, D. Grigoropoulos (eds.) *TRAC 2004, Proceedings of the Fourteenth Annual Theoretical Roman Archaeology. (Conference of Durham 26-27 march 2004)*, Oxford 2005, pp.109-118.

421 Varr. *De ling. Lat.* 7.2.

422 Il riferimento di Varrone è a Enni. *Scaen* 98 Jocelyn: *Acherusia templa alta Orci, salvete, infera*.

423 Liv. 1.18.

cui assumono una particolare rilevanza le linee di veduta che abbracciano lo spazio, permettendo di identificare e fissare punti di riferimento e direzioni: la volta del cielo viene divisa da oriente a occidente, con una linea ideale, scindendo in questo modo le regioni meridionali (a destra) da quelle settentrionali (a sinistra)⁴²⁴.

Secondo la lettura di Linderski l'azione rituale si svolge come se due luoghi mentali si unissero in un'entità che viene trattata come se esistesse realmente nel mondo fisico; i due templi e i due piani, celeste e terrestre, costituirebbero così un "inseparable whole"⁴²⁵.

Da un punto di vista religioso lo spazio augurale, così com'è descritto da Livio, è definito dall'idea che viene proiettata sullo spazio terrestre.

Derived from the augur's perception of the sky and earth, this idea-location reflects the boundaries, shape and other features of the real landscape; at the same time, as the result of the ritual process, it gives sacred form to the topography itself⁴²⁶.

Si noterà che i confini del *templum* sono definiti in modo verbale, nel momento in cui vengono dichiarati, *effati*; *effari* sembra dunque passare dal significato di 'dire' a quello di 'delimitare'⁴²⁷.

Hinc effata dicuntur, qui augures finem auspicioꝝ caelestium extra urbem agris sunt effati ut esset; hinc effari templa dicuntur: ab auguribus effantur qui in his fines sunt.

La concezione di spazio inaugurato, consacrato e organizzato modella la struttura del tempio di tradizione etrusco-italica – almeno fino all'età alto-imperiale - elevato su alto podio, accessibile da un unico ingresso frontale, in cui la *pars antica* è occupata dal pronao, la *postica* è invece sede delle celle, dove dimorano le divinità. Secondo D'Alessio esso è intimamente legato all'idea stessa che i romani avevano dello spazio celeste, del mondo iperuranio e della sua proiezione in terra, e

424 Dopo aver condotto Numa sulla cittadella, al seguito di un augure, e fatto sedere il futuro re su una pietra con lo sguardo rivolto a meridione, l'augure procede ad una divisione orientata dell'*orbe terrarum*. In questa divisione a: a capo scoperto, e reggendo con la destra il *lituus*, un bastone ricurvo e privo di nodi, l'augure divide la volta del cielo, specificando che le regioni a destra erano quelle meridionali e quelle di sinistra le settentrionali. Poi fissa mentalmente un punto davanti a sé, un punto di riferimento, il più lontano a cui potesse giungere con lo sguardo: *Inde ubi prospectu in urbem agrumque capto deos precatus regiones ab oriente ad occasum determinavit, dextras ad meridiem partes, laeuas ad septentrionem esse dixit; signum contra quo longissime conspectum oculi ferebant animo finiuit*. L'augure passa in seguito il *lituus* nella sinistra, tocca con la destra la testa di Numa Pompilio, e prega Iuppiter di manifestare un segno entro i limiti tracciati (*ut tu signa nobis certa adclarassis inter eos fines quos feci*). È all'apparizione degli auspici, precedentemente specificati, che Numa è finalmente dichiarato re.

425 J. Linderski, *The augural law*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II. 16.3, Berlin-New York 1986, pp. 2146-2312 (2278-2279).

426 W.M. Short, *Thinking Places, Placing Thoughts: Spatial metaphors of Mental activity in Roman Culture*, in « I Quaderni del ramo d'oro on-line » 1, 2008, pp.106-129, (126).

427 Si vedano in proposito le osservazioni di M. Bettini, *Wighty words, Suspect speech: fari in Roman Culture*, in «Arethusa» 41, 2008, pp. 313-375.

dunque alle attente prescrizioni in materia della normativa giuridico-religiosa e ai condizionamenti imposti dalle specifiche funzioni cultuali⁴²⁸.

Diverso è il caso del secondo termine maggiormente usato nelle fonti latine, *aedes*, che ha il significato originario di 'casa, abitazione' a un solo ambiente. Esso viene utilizzato per lo più al singolare – al plurale è raro e viene di norma accompagnato da un aggettivo che lo qualifichi in senso religioso, come *aedes sacrae*, *sacratae*, o *dedicatae*⁴²⁹ - preceduto o seguito dal nome della divinità a cui l'edificio era dedicato. La sua etimologia indica in modo piuttosto chiaro il fatto che l'*aedes sacra* non solo appartenesse alla divinità, ma fosse percepita come la sua abitazione. È significativo il fatto che siano sempre denominati *aedes* i templi dei Lari e dei Penati pubblici, le divinità tutelari del cuore dello Stato, che avevano il loro corrispettivo, in forma privata, nelle cappelle private delle varie *domus* dei cittadini romani⁴³⁰.

Come sinonimo di *aedes* è attestato anche il termine *delubrum*, sebbene il suo significato originario risulti oscuro già agli autori antichi. Facendo derivare *delubrum* da *deluere* Servio propone due diverse spiegazioni: la prima vede nel *delubrum* un luogo di culto, come il Capitolium, in cui più divinità sono riunite sotto uno stesso tetto (*quia uno tecto diluitur*), mentre la seconda individua invece un luogo situato *ante templum*, in cui scorra dell'acqua⁴³¹; il sostantivo *liber*, corteccia, viene evocato invece per far derivare il nome del luogo sacro dalla statua cultuale di legno che si sarebbe trovata all'interno (*delibratum* avrebbe dunque il senso di *decorticatedum*)⁴³². In modo piuttosto curioso Varrone fa derivare invece *delubrum* da *deus*, così come da *candela* si ha *candelabrum* (*locum in quo figerent candelam, candelabrum appellatum, ita in quo deum ponerent nominatur delubrum*⁴³³).

Il termine *fanum* riveste un particolare interesse dal punto di vista religioso in quanto, come si è già detto, è in relazione ad esso che si costituisce l'aggettivo *profanus*. Profanus, secondo Varrone ciò che sta davanti e quindi al di fuori del *fanum*, si determina in rapporto a *fanum* non opponendosi dunque all'aggettivo *sacer*⁴³⁴. In origine il termine indicava probabilmente il luogo liberato e

428 A. D'Alessio, *Fascino greco e attualità romana: la conquista di una nuova architettura*, in E. La Rocca - C. Parisi Presicce (eds.), *I giorni di Roma. L'età della conquista*. Catalogo della mostra (Roma, Musei Capitolini, 13 marzo-26 settembre 2010), Milano 2010, pp. 49-64 (53).

429 Cfr. A. Dubourdieu, J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés*, cit., p. 69.

430 Ai piedi del Palatino è l'*aedes Larum*, l'*aedes Larum Permarinum in Campo* (Liv. 40. 52.4), l'*aedes Penatium* sulla Velia (Varr. *De ling. Lat.* 5.54)

431 Serv. *Ad Verg. Aen.* 2.25

432 Fest. p. 64 Lindsay.

433 Varr. *In Macr. Sat.* 3.4.2.

434 Macr. *Sat.* 3.3.4 *profanum id proprie dici ait quod ex religioso vel sacro in hominum usum proprietatemque conversum est*; M. Morani, *Lat. Sacer e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, in «Aevum», 15, 1986, pp. 30-46.

delimitato attraverso le formule rituali (*effatus*)⁴³⁵, mentre l'aggettivo *sacer* si può riferire a ciò che sia stato inoltre dedicato e consacrato.

Gli usi dell'aggettivo infatti sembrano talvolta contraddittori. Secondo l'etimologia varroniana *profanus* potrebbe riferirsi a un oggetto o a un animale portato di fronte al *fanum* per essere offerto, dunque prima di essere consacrato⁴³⁶, indicando con *profanata* il cibo da consumarsi all'interno del santuario⁴³⁷. Trovarsi di fronte al santuario potrebbe significare però anche il non potervi avere accesso. Festo suggerisce infatti che qualcosa è profano perché non è portato in un santuario per scopi religiosi (*profanum est, quod fani religione non tenetur*) e cita Plauto nel dire che 'sacro' e 'profano' sono separati nettamente l'uno dall'altro. Livio fa uso del termine per indicare un atto deliberato di desacralizzazione, in particolare la decisione da parte degli Ateniesi che statue, cariche sacerdotali e riti stabiliti da Filippo dovessero essere rimossi (*profanarentur*)⁴³⁸ Anche Ovidio fa uso del termine in quest'accezione in riferimento a un arco temporale, il *festum*.

Al di là delle sue origini e della sua etimologia, possiamo constatare che le attestazioni di *fanum* sono le più frequenti, e in particolar modo al plurale, per indicare in modo molto generale un insieme di edifici di culto. *Fanum* aveva generalmente il significato di sede di un culto, luogo sacro, all'interno del quale si poteva trovare un bosco sacro, il tempio o altre strutture; il senso proprio desunto dalla celebre formula di Livio⁴³⁹ (*fanum.. id est locus templo effatus*) è quello di luogo delimitato da un tempio⁴⁴⁰. Si tratta di un termine che non compare spesso per indicare gli edifici cultuali di Roma, quanto piuttosto i templi situati all'esterno della cinta muraria delle città, come il *fanum Dianae* sull'Aventino, e per designare dei santuari federali come quello etrusco di Voltumna a Volsinii, o quello di Apollo a Delos.

L'impressione complessiva di una disamina dei termini principali connessi agli edifici di culto, di cui non si presenta che un breve cenno, non lascia spazio a certezze assolute riguardo ad una loro classificazione. Piuttosto che insistere sul loro significato assoluto può essere utile riflettere sulle sfumature di significato che essi portano con sé, soprattutto quando sono in relazione gli uni con gli altri. Come hanno messo in luce Annie Dubourdieu e John Scheid l'esempio degli ottantadue edifici restaurati da Augusto, che sono detti *templa* nelle *Res Gestae* e nell'appendice alla stessa opera *aedes*, invita a riflettere non tanto sulla loro sinonimia quanto sulla loro complementarità; termini

435 *Hinc fana nominata, quod pontifices in sacrando fati sint finem; hinc profanum, quod est ante fanum coniunctum fano.*

436 Varr. *De Ling. Lat* 6.54.

437 Nel *De Agricultura* Catone fa riferimento a un pasto sacro dedicato a Mars Silvanus; *Cat. Agric.* 50.2.

438 Liv. 31.44; cfr. anche Cic. *Har. Resp.* 9: *Loca sacra et religiosa profana haberi.*

439 Liv. 10.37. 15.

440 F. Castagnoli, *Il tempio romano: questioni di terminologia e di tipologia*, «Papers of the British School at Rome»52, 1984, pp. 3-19. Termini analoghi e vicini al latino *fanum* si riscontrano nelle diverse lingue italiche (*fīsnu* in osco, *fesn* in umbro, e in peligno), nel senso di santuario, luogo di culto nel suo insieme cfr. O. de Cazanove, *Les lieux de culte Italiques*, cit., pp. 39-41.

che si riferiscono alle medesime realtà culturali possono farlo infatti da punti di vista diversi⁴⁴¹. Se *templum* evoca in modo particolare il luogo di culto nel suo inscrivere nello spazio, *aedes* indica piuttosto l'edificio come proprietà della divinità, ed è in virtù di questo precipuo valore che il termine è usato in modo maggioritario da un autore interessato all'aspetto esterno e strutturale dei templi come Vitruvio.

La necessità, veicolata dal termine, di operare in senso rituale sullo spazio può valere tanto per renderlo adatto ad ospitare la residenza di un dio, e quindi un luogo di culto, quanto per assicurare stabilità ad una istituzione puramente civica, come la fondazione di una città o la costruzione di luoghi assembleari fondamentali al buon funzionamento delle istituzioni. Come accennato nell'introduzione, gli atti rituali tesi a sacralizzare alcuni spazi sono considerati efficaci in quanto demarcazioni simboliche che svolgono un ruolo fondante nella coesione interna di una società.⁴⁴²

Si è potuto vedere precedentemente che prima di ogni delimitazione materiale i confini del *templum* si creano a partire dalla definizione verbale. Questa definizione, *l'effatio*, è associata anche alla *liberatio*, ovvero all'allontanamento in un determinato spazio di ogni presenza divina già insediata, sia questa nota o meno. Nella mentalità romana ogni luogo è pieno di dei, e soprattutto i *tesca*, i luoghi agresti, sono occupati da divinità insediatevi spontaneamente⁴⁴³. Per questo motivo secondo Cicerone la *liberatio* riguarda, oltre al *templum*, anche altre realtà spaziali, come i campi (*agros*) in cui vengono presi gli *auguria*:

Divorumque iras providento sisque apparento, caelique fulgura regionibus ratis
temperanto, urbemque et agros et templa liberata et effata habento.

La preoccupazione di liberare dalla presenza di divinità non gradite e poi di delimitare accuratamente con formule precise gli spazi nei quali poter svolgere attività civili e religiose⁴⁴⁴ imponeva talvolta una rigorosa *terminatio* per mezzo di segni di confine, ai quali era connesso un valore tanto civile quanto religioso. Lo spazio della città affiora quindi a partire dai suoi confini, che erano anche personificati “*Audi Iuppiter, audite Fines*”, la formula riportata da Livio⁴⁴⁵.

Anche il tempio inteso come edificio sacro, residenza della divinità, è inizialmente una sorta di costruzione verbale: la consultazione augurale – *inauguratio* - interpella la divinità, che in caso di assenso permette di procedere alla *constitutio aedis*, che precede la *dedicatio* e *consecratio*.

441 A. Dubourdieu, J. Scheid, *Lieux de culte, lieux sacrés*, cit., p. 71.

442 G. De Sanctis, *Spazio* cit., p. 164.

443 Varr., *De Ling. Lat.* 7.10.

444 A. Valvo, *Lapides profaneis intus sacrum, Osservazioni intorno a CIL I² 1486*, in «Aevum» 61, 1987, 113-122, p. 116.

445 Liv., 1.32.6-8; ivi 1.38.1-2 CIL XI/2 7731-7732 *finibus et genio loci*

La *constitutio aedes* è attestata da parte di Tacito, che riporta quella del tempio dedicato alla triade capitolina, distrutto da un incendio nel 69⁴⁴⁶; la *consecratio* è effettuata da un magistrato *cum imperium*, o da un duumviro *aedi dedicandae*⁴⁴⁷ e in epoca imperiale dall'imperatore stesso. Il magistrato pronunciava allora la formula di dedica, dettatagli dal pontefice, tenendo con la mano lo stipite della porta, chiudendo in modo simbolico lo spazio delimitato e censendo il passaggio dell'edificio alla proprietà alla divinità intestataria⁴⁴⁸.

Per quanto riguarda il processo inverso, l'*exauguratio*, i casi erano decisamente rari; nel loro attento rispetto del *mos maiorum* generalmente i Romani preferivano lasciare che un'istituzione divenisse desueta piuttosto che decretare formalmente la sua fine. In caso di *exauguratio* era comunque necessario interpellare la divinità e sondare la sua disponibilità a trasferirsi altrove⁴⁴⁹. L'esempio più noto è quello relativo alla costruzione del tempio di Giove Capitolino: come racconta Livio per portare a termine il progetto del tempio, destinato a coprire una superficie su cui sorgeva un gran numero di altri edifici religiosi, si rese necessario chiedere l'assenso alle divinità che occupavano quello spazio: l'unico a rifiutare di cedere il proprio posto sarebbe stato il dio Terminus, motivo per il quale ai tempi di Livio la sua statua di culto si trovava ancora all'interno del tempio; con questo racconto, che assicura, tramite Terminus, l'inalterabilità dei cippi confinari e della nozione stessa di confine, Livio sembra suggerire anche l'eternità dell'*imperium* di Roma⁴⁵⁰.

Sacrificio e spazio sacrificale

Il sacrificio, il rito fondamentale di gran parte dei sistemi religiosi antichi, non può ovviamente essere ignorato in una riflessione sugli aspetti spaziali del culto⁴⁵¹; sebbene una trattazione approfondita dell'argomento esuli dagli obbiettivi qui considerati, alcune riflessioni si rivelano necessarie per avviare una lettura contestualizzata delle indicazioni spaziali nella concretezza delle pratiche rituali romane, suscettibili di concettualizzare in modi diversi la relazione e il contatto tra uomini e divinità.

I gesti sacrificali erano infatti al centro di tutte le attività pubbliche o private degli antichi. Volendo considerare solo una tra le moltissime definizioni formulate nel corso dei decenni, quella ripresa

446 Tac., *Ann.* 4, 53.

447 Gaius, *Inst* 2.5; Ulp. *Dig.* 1.8.9.1

448 Liv. 9.46.6-7; Tac. *Hist.* 4.53; Val. Max., 5.10.1; Sen., *ad Marc.* 13.1.

449 Si trattò di *exauguratio* anche la rimozione della dea Libera in seguito alla causa intentata da Cicerone contro Clodio in *De domo sua*, cf. supra

450 Liv. 1.55.4; *Hoc perpetuitatis auspicio accepto, secutum aliud magnitudinem imperii portendens prodigium est: caput humanum integra facie aperientibus fundamenta templi dicitur apparuisse. Quae visa species haud per ambages arcem eam imperii caputque rerum fore portendebat; idque ita cecinere vates quique in urbe erant quosque ad eam rem consultandam ex Etruria acciverant.* cfr. Cato. *Orig.* 1. 25.

451 L'argomento è affrontato per le connessioni fondamentali rilevabili tra i gesti sacrificali e la strutturazione simbolica della comunicazione e scambio tra uomini e dei, aperta grazie a canali gestuali e spaziali precisi, sebbene non esplicitati dalle fonti; tuttavia non può essere per ovvi motivi approfondito in maniera esaustiva.

dalle ricerche del centro Louis Gernet di Parigi, il sacrificio si intende quale rito in cui l'offerta è almeno parzialmente distrutta e che permette di fissare i rapporti tra uomini e dei e tra gli uomini stessi⁴⁵². Da un punto di vista generale, nella complessità e diversità delle sue fasi e delle sue invocazioni, esso può essere concepito come un canale di comunicazione con gli dei, atto a far passare diversi messaggi e significati attraverso l'intermediazione di un'offerta; le intenzioni espresse attraverso questo canale possono essere multiple, e spaziare dal ringraziamento, all'espiazione, alla richiesta. Si tratta inoltre di una performance rituale che crea coesione sociale, mettendo in scena di fronte alla comunità l'ordine politico e cosmico che la regola. In questa prospettiva infatti lo smembramento del corpo della vittima e la distribuzione delle carni viene a coincidere con i limiti stessi della società umana nell'ambito dello stato, il quale, a sua volta, si organizza intorno ad essa.

A Roma, in particolare, tale ordine si costituisce come una gerarchia che segue un movimento discendente: vi sono gli dei che ricevono offerta, i cittadini romani che dirigono il rito, gli schiavi che compiono le mansioni rituali più pesanti, e infine gli animali e i vegetali che costituiscono l'offerta⁴⁵³. L'istituzione sacrificale non si configura quindi solo come un insieme di atti rituali, dotati di un proprio significato; essa è, per usare le parole di John Scheid, una vera e propria “fucina concettuale”, che fornisce allo stato i più importanti modelli di valore.

Gli aspetti spaziali inerenti il sacrificio vanno ricercati nei gesti della sequenza rituale, per quanto possa presentare delle variazioni e delle specificità che vanno sempre contestualizzate, e nel quadro concettuale che sancisce insieme una separazione una comunicazione tra mondo umano e divino, strutturato su livelli spaziali diversi ma che possono penetrarsi l'un l'altro.

Il primo dato spaziale è quello attivato dalla processione con cui all'alba le vittime sono portate verso l'altare dai servitori del culto, i *victimarii*, *popae* e *cultrarii*; la processione, così come tutto il sacrificio, è accompagnata dal suono delle *tibiae*. Con la libagione, che si usa chiamare *praefatio*, viene definito dal gesto di versare incenso e vino su un braciere portatile, un *foculus*.

Segue l'*immolatio* dell'animale, che si configura nell'atto del cospargere la vittima di *mola salsa* - rimanda alla sua produzione rituale per la città e quindi al mondo umano- versare del vino tra le

452 Cfr. C. Grottanelli, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma-Bari 1988, p.24.

453 L'etimologia del termine *sacrificium* - da *sacrum facere*, “rendere sacro” ovvero donare agli dei - non coinvolge alcuna idea di uccisione o di eliminazione violenta della vittima. Parallelamente si noterà che l'iconografia del sacrificio generalmente si concentra nel momento anteriore alla messa a morte dell'animale, che quindi non viene di norma rappresentata, cfr. V. Huet, *La mise à mort sacrificielle sur les reliefs romains*, in J.-M. Bertrand (ed.) *La violence dans les mondes grec et romain. Actes du colloque international*, (Paris 2-4 mai 2004), Paris 2005 pp. 92-119. Le fonti indicano che il significato del termine *sacrificium*, a Roma, fosse più vasto rispetto a quello che normalmente pensiamo; negli atti dei fratelli arvali si parla di *sacrificium* per le offerte di vino e incenso, e per atti religiosi di tipo diverso: dai sacrifici animali alla deposizione di offerte sulle tavole all'interno del tempio della dea, o ancora al pasto comune che seguiva l'atto rituale vero e proprio cfr. J. Scheid, *Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies epigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av. 302 ap. J.C.)* Rome 1998.

corna della vittima, trasferendo così la vittima alla proprietà degli immortali⁴⁵⁴, e passare la lama di un coltello dalla testa alla coda. I gesti compiuti sulla vittima sono finalizzati al suo isolamento rispetto al mondo umano, quale preparazione al ‘trasferimento’ al mondo divino.

In seguito all’abbattimento dell’animale, sono gli *exta*, gli organi interni, ad avere un ruolo fondamentale, sia perché segnalano l'accettazione della vittima da parte del dio - se non presentano anomalie durante l'*extispicium* segnalano infatti la *litatio*⁴⁵⁵ - sia perché, bruciate sull’altare, costituiscono l'offerta vera e propria alla divinità, mentre il resto delle carni viene condiviso dai partecipanti al rito⁴⁵⁶. Il ruolo privilegiato degli *exta* è sottolineato dall'etimologia proposta da Paolo Diacono che mette in relazione *exta* con *ex-stare*, con il significato di “stare fuori da”; *exta* indicherebbe così la parte tagliata, separata e scelta rispetto alle altre⁴⁵⁷.

L'estrazione degli *exta*, e il passaggio dalla vittima, attraverso i gesti e le azioni del sacrificante, al mondo divino, per il quale l’altare costituisce il tramite, rientra a pieno titolo nel dispositivo di comunicazione tra due mondi, terreno e divino, che in questo come in altri riti si sovrappongono, almeno parzialmente, dal punto di vista spaziale.

Per questo motivo risulta fondamentale riflettere sulla terminologia connessa all'atto del porre l'offerta sull'altare. Oltre al verbo più consueto *dare*, che non presenta una connotazione spaziale, benché sia implicito nel senso stesso del verbo un movimento direzionale, i Romani ricorrevano infatti ai verbi *pollucere*, composto dal prefisso *pro-* e dal verbo **luceo*, e *porricere*, composto da *pro* e *iacio*, con il significato di “gettare davanti a sé”; secondo Benveniste *porricere* significa invece “spargere sull'altare”⁴⁵⁸.

La presenza del prefisso *pro-*(avanti) sembra indicare rispetto a *dare* una valorizzazione dell'elemento della direzione. D'altronde la distinzione tra le indicazioni spaziali davanti/dietro è certamente una dicotomia significativa nel rito; se il sacrificio agli dei si fa a viso aperto, davanti all'altare, in altri riti la direzione privilegiata è quella opposta: nei *Lemuria* il *pater familias* in qualità di officiante doveva gettare per nove volte delle fave nere dietro di sé (*aversus*)⁴⁵⁹. Un altro verbo ricorrente in contesto sacrificale è *reddere*, restituire; il prefisso *re-* suggerisce l'idea di

454 J. Scheid, *Quando fare è credere*, Roma 2011, p. 41.

455 in caso contrario si procede all'*instauratio*, ovvero all'uccisione di una seconda vittima, che è chiamata *succidanea* (ovvero “quella che cade dopo”).

456 Si tratta di una differenza profonda rispetto al sistema sacrificale greco, in cui gli *splanchna* vengono invece arrostiti sull'altare e consumati dagli uomini, mentre agli dei spettano solamente il grasso e le ossa della vittima, ovvero le parti non commestibili. In Grecia le parti nobili vanno al sacerdote, al re o ai primi magistrati mentre il resto viene sorteggiato, in porzioni di uguale peso, mentre a Roma la spartizione delle carni e la loro consumazione distinguevano le componenti sociali e politiche dello stato: senatori, sacerdoti, suonatori di flauto, magistrati godevano del *ius epulandi publice*, mentre il popolo, che comprava la carne a peso, era escluso dai privilegi e non compare mai nei grandi rilievi sacrificali.

457 Fest. p. 69 Lindsay.

458 E. Benveniste, s.v. *porricere* in *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, p. 480.

459 Ov. *Fast.* 5.427-444.

scambio, di apertura di un canale di comunicazione: una divinità è *respiciens* quando è propizia, risponde o restituisce qualcosa al sacrificante/devoto.

Se il prefisso *pro-* potrebbe dunque indicare il contatto, o una direzionalità verso il contatto, mentre il prefisso *re-* esprimerebbe piuttosto la reciprocità, si può suggerire per i due prefissi una diversa qualità diversa dell'azione pur posta in una sua stessa direzionalità.

Il tratto significativo che emerge dalla distinzione davanti/dietro precedentemente ricordata può essere individuato nella necessità di favorire o invece evitare il contatto visivo tra colui che compie il rituale e l'entità divina, che, nel caso del sacrificio, può essere “presente” nella forma della statua cultuale.

Tuttavia deve far riflettere il fatto che non è l'immagine cultuale ad essere necessaria, bensì l'altare, l'unico elemento realmente essenziale allo svolgimento del rito, anche in assenza di tempio⁴⁶⁰. Secondo le indicazioni vitruviane l'altare è normalmente rivolto a est, verso il sole nascente, e la sua collocazione rispetto alla città, come per i templi, si deve adattare alle necessità cultuali legate alle divinità maggiori⁴⁶¹. Per le altre divinità altari e templi devono invece accordarsi all'*usus sacrificiorum*⁴⁶², devono cioè essere disposti in modo corretto rispetto alle pratiche sacrificali, ed essere dunque situati a un livello inferiore rispetto alle statue di culto poste nel tempio; in questo modo il contatto visivo tra i fedeli, che si recano al tempio come supplici o per offrire un sacrificio, si instauri su livelli differenti.

Arae spectent ad orientem et semper inferiores sint conlocatae quam simulacra quae fuerint in aede, uti suspicientes divinitatem, qui supplicant, et sacrificant, disparibus altitudinibus ad sui cuiusque dei decorem componantur. Altitudines autem earum sic sunt explicandae, uti Iovi omnibusque caelestibus quam excelsissimae constituentur, Vestae Terrae Marique humiles conlocentur. Ita idoneae his institutionibus explicabuntur in meditationibus arearum deformationes. Explicatis aedium sacrarum compositionibus in hoc libro insequenti de communium operum reddemus distributionibus explicationes.

460 Non è necessario che l'altare sia monumentalizzato, può essere anche una struttura provvisoria, fatta ad esempio di zolle di terra: vd. Ov. *Met.* 15.573-576, *Cod. Theod.* 16. 10. 12.

461 *Divisis angiportis et plateis constitutis arearum electio ad opportunitatem et usum communem civitatis est explicanda aedibus sacris, foro reliquisque locis communibus. Et si erunt moenia secundum mare, area ubi forum constituatur, eligenda proxime portum, sin autem mediterraneo, in oppido medio. Aedibus vero sacris, quorum deorum maxime in tutela civitas videtur esse, et Iovi et Iunoni et Minervae, in excelsissimo loco unde moenium maxima pars conspiciatur, areae distribuuntur. Mercurio autem in foro, aut etiam ut Isidi et Serapi in emporio; Apollini Patrique Libero secundum theatrum; Herculi, in quibus civitatibus non sunt gymnasia neque amphitheatra, ad circum: Marti extra urbem sed ad campum; itemque Veneri ad portum.*

462 Vitruv. 4.9.1; 1.7.2. *Ceterisque diis ad sacrificiorum rationes aptae templis areae sunt distribuendae.*

È importante inoltre notare come nel sistema vitruviano le altezze degli altari differiscano a seconda delle divinità; quelli costruiti per Giove e per gli dei celesti devono essere il più possibile alti (*excelsissimae constituatur*), mentre per la Terra e il Mare, nonché per la dea Vesta, strettamente legata, se non vincolata, al suolo di Roma, non dovranno alzarsi molto a terra (*conloceretur humiles*).

A favorire la creazione dello spazio rituale sacrificale doveva contribuire anche la musica, considerata parte integrante del sacrificio: se nell'ultima fase della Repubblica e in età imperiale ogni solennità religiosa si svolgeva infatti alla presenza di musicisti, per i riti sacrificali la presenza di *tibicines* era indispensabile, tanto da risultare degna di nota ogni eccezione⁴⁶³. Dal punto di vista interno dei partecipanti al sacrificio il suono delle *tibiae*, isolava dai rumori esterni, coprendo allo stesso tempo suoni considerati di cattivo augurio⁴⁶⁴. Dal punto di vista esterno il suono, propagandosi, dilata in modo considerevole lo spazio sacrificale, allo stesso tempo segnala a distanza lo svolgersi del rito.

I gesti sacrificali e la strutturazione simbolica della comunicazione e scambio tra uomini e dei, per come può essere ricostituita dalle fonti, che non sono esplicite a riguardo, aprono dei canali gestuali e spaziali precisi; all'isolamento transitorio spaziale e temporale del gesto sacrificale, corrisponde una gestualità atta a isolare e trasferire la vittima a un'altra sfera, che la statua di culto, quando presente, situa in una direzionalità ascensionale, che corrisponde peraltro alla concettualizzazione tendenzialmente celeste della sfera divina che emerge dalle fonti letterarie.

La presenza divina tra gli uomini, che sappiamo essere pensare quale politopica e poliedrica, può essere così ricondotta a una norma, forse a una semplificazione, nel canale spaziale-comunicativo del gesto rituale.

463 Svet. *Tib.* 70.6 segnala ad esempio come Tiberio avesse offerto vino e incenso nella Curia dopo la morte di Augusto, senza che fossero presenti *tibicines*.

464 Plin., 28.3.11.

Parte Terza: L'Africa proconsolare. Rapporti spaziali e culturali specifici.

Nei capitoli precedenti sono stati mostrati i differenti modi in cui l'organizzazione spaziale dei luoghi significativi dal punto di vista culturale e rituale costituisce un elemento fondante delle rappresentazioni religiose del mondo antico. Si tratta di un angolo di osservazione privilegiato per l'analisi di una molteplicità di aspetti correlati, tenendo conto della loro intrinseca complessità.

La scelta, in questa parte del lavoro, del contesto geografico dell'*Africa proconsularis*, dalla romanizzazione alla piena età imperiale, nel II secolo d.C., sarà quindi volta all'analisi di alcuni contesti specifici che consentano di misurare la validità e l'importanza degli interrogativi finora formulati, e che riguardano l'organizzazione spaziale e architettonica degli spazi rituali; l'articolazione di luoghi di culto all'interno di un contesto civico; la concettualizzazione, ove sia possibile rintracciarla, a livello spaziale dei rapporti tra la comunità e i propri dei.

Sebbene verranno presi in considerazione degli esempi significativi trattati dal punto di vista diacronico, per osservare laddove possibile i cambiamenti e le trasformazioni, ci si soffermerà in modo particolare sull'età imperiale, in quanto in misura maggiore rispetto ai periodi precedenti essa può fornire un modello per la comprensione dei cambiamenti a livello rituale in contesti di contatto e trasformazione.

Le dimensioni dell'Impero, il suo carattere complesso e multiculturale, la novità della grande mobilità delle popolazioni che vi abitavano, il contrasto tra il sistema amministrativo centralizzato/unificato e la tradizione locale, così come quello esistente tra tradizioni ancestrali e nuove strutture e istituzioni, tra centro e periferia, sono infatti tutti fattori che influirono sul funzionamento dei rituali a livello religioso, politico e sociale. Usando le parole di Jean Marie Lassère, specialista dell'Africa romana, ci troviamo di fronte a un paesaggio complesso, misto, dalle molteplici eredità:

(...) Mais, à coté, se découvre peu à peu l'insolite: des aires sacrées; des demeures où l'on accède directement dans un jardin intérieur qu'entourent les pièces de la maison; souvent l'abondance de citernes; parfois, des inscriptions bilingues, ou des divinités aux noms inconnus et aux attributs inattendus. Un examen plus approfondi de cette civilisation, mené au de-là de ses aspects matériels, enrichit cette vision complexe, celle d'un héritage qui, tel celui d'une vieille famille, est plus que double: chacun de ses deux apports est déjà composite, l'un libyque, l'autre punique, l'autre latin, grec, oriental...

ainsi se manifeste la richesse d'une civilisation mixte, d'une latinité qui a dû composer ou s'adapter et dont on comprendra plus tard qu'elle s'en est en fait trouvée renforcée, et peut-être rajeunie⁴⁶⁵.

Nella letteratura archeologica il rapporto in Africa tra spazialità e culto non è stato trattato in maniera diretta e sistematica, e d'altronde nemmeno l'obiettivo di questa riflessione è quello di scriverne in modo esaustivo. Un proposito tale supererebbe ampiamente i confini che questa ricerca si era posta, limitati ad alcuni casi di studio significativi affrontati con una prospettiva nuova che tenga conto, laddove possibile, delle precisazioni metodologiche e concettuali delineate nella prima parte.

In questo senso alcuni lavori recenti sono stati di fondamentale importanza e ad essi si è ritenuto di poter attingere, per quanto riguarda i dati archeologici e in parte la loro interpretazione; tra questi va ricordato in particolare il recente studio di Meriem Sebaï sulla vita religiosa delle città Africane tra II e II d.c., che calando dei, attestazioni e culti nel loro contesto e in una prospettiva "civica", presta particolare attenzione ai rapporti tra centri e capitale⁴⁶⁶.

La scelta dei casi di studio qui affrontati è volta al confronto con il dibattito sulle problematiche del contatto come fattore caratterizzante i fenomeni religiosi o più in generale culturali; come anticipato nella prima parte di questo lavoro si tratta infatti di una riflessione estremamente attuale, che invita a riconsiderare sia la prospettiva comparativa sia le diverse riflessioni sul contatto culturale che, superando i concetti di assimilazione, sincretismo, o contaminazione si rivolgono alle categorie ermeneutiche di *bricolage*, *branchement*, *transfert culturale*⁴⁶⁷.

Come sottolineano infatti le linee di ricerca dell'antropologia e quelle più recenti della ricerca storica, che da questa disciplina ha tratto un grande rinnovamento, non è corretto appellarsi al concetto di omogeneità quando si vogliono studiare ed approfondire i fenomeni culturali e religiosi. Nessuna cultura può infatti dirsi o essere detta omogenea, o tanto meno "pura". È tuttavia evidente che principi di omogeneizzazione, o di rifiuto dei principi di agglutinazione e sincretismo, abbiano caratterizzato dall'inizio i monoteismi anche nell'organizzazione dello spazio culturale⁴⁶⁸. Per quanto riguarda invece i politeismi, tali sistemi religiosi interagiscono più facilmente al contatto culturale, nelle sue diverse e molteplici contestualizzazioni, tramite strategie di traduzione e di risignificazione; si vengono così a creare figure divine, si associano divinità, si creano pantheon

465 J.-M. Lassère, *Africa, quasi Roma*, Paris 2015, p. 283.

466 M. Sebaï, *La vie religieuse dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, Tesi di Dottorato, Paris Université de la Sorbonne.

467 Si veda ad esempio il convegno tenutosi all'Inalco di Parigi in data 11.10.2013 su *La production de sens nouveau dans le contact culturel: Bricolage et branchements* organizzato da S. Bardet (MCF Université Evry-Val de Marne), M. Vartejanu-Joubert (MCF INALCO).

468 Cfr. P. Brown, *The Cult of the Saints; its Rise and Function in later Christianity*, Chicago 1981.

nuovi e pratiche religiose esclusivamente locali. I politeismi – o, secondo la metafora biologica di cui si serve Corinne Bonnet, gli “organismes panthéoniques” - sono in grado di adattarsi con una grande facilità alla complessità di ambiente culturale e politico, in perpetua mutazione e cambiamento.

Nei confronti del sistema religioso romano, le domande della storia delle religioni “tradizionale” a lungo si sono rivolte esclusivamente ai problemi connessi all'esegesi del pantheon religioso ricercando origini delle diverse divinità e i campi d'azione specifici.

Negli ultimi decenni, grazie alle nuove aperture epistemologiche e metodologiche, lo sguardo si è progressivamente spostato dalle divinità alle comunità umane che le veneravano, riflettendo ad esempio sulle cariche sacerdotali e sul complesso dei riti, nel loro processo di evoluzione e cambiamento in rapporto agli sviluppi storici che riguardavano l'intero bacino del Mediterraneo.

In questa prospettiva si è potuto comprendere, ad esempio, come sia errato parlare di “religione romana” per riferirsi a ciò che si delinea in realtà come un sistema multiplo e complesso, sottoposto a trasformazioni significative allo snodo dei passaggi storici fondamentali, come quello che celebra l'inizio della dimensione imperiale. I culti pubblici romani dipendevano inoltre in modo stretto dalla comunità civica, integrandosi perfettamente nel tessuto sociale e politico della città, motivo per cui Roma e le sue colonie adottavano non solo pantheon diversi, ma anche norme differenti per regolare il culto e certamente anche la disposizione dei luoghi di culto. Per tutti questi motivi si può dire che non esista religione 'romana' se non a Roma stessa.

Quello che accade, dal punto di vista religioso, nelle differenti comunità civiche entrate nell'orbita di potere romana, dipende in larga parte dallo statuto che tali comunità assumevano, o piuttosto che era loro concesso. Che fossero nuove fondazioni o promozioni 'onorarie' di centri indigeni o di municipi, assimilate giuridicamente a quartieri di Roma, le colonie dovevano adattare i propri riti pubblici in una forma giuridica romana, che senza dubbio comportò trasformazioni profonde nelle tradizioni religiose delle città, lasciando comunque un margine piuttosto ampio di libertà nella ripartizione di alcuni culti, e ovviamente, della religiosità privata⁴⁶⁹. Per quanto riguarda i municipi essi godevano di una libertà maggiore *in primis* dal punto di vista amministrativo, motivo per il quale i notabili - *ordo decurionum* o suffeti - potevano in ogni caso decidere di modellare il proprio pantheon religioso sul modello romano, adottando il culto di divinità fondanti come quelle della triade capitolina⁴⁷⁰.

469 Cfr. J. Scheid, *Aspects religieux de la romanisation*, in M. Dondin-Payre, M.-Th. Raepset-Charlier (eds.), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, Paris 1999, pp. 381-423.

470 Benché il culto reso alla triade capitolina sia senza dubbio molto diffuso nelle colonie di diritto romano, è ormai noto che ma non può essere inteso come una prerogativa di queste; nella visione storiografica più tradizionale il culto capitolino e i *capitolia* hanno costituito il fulcro di indagini per il sistema religioso e per l'organizzazione dei

Tale visione non vuole evidentemente negare, soprattutto per quanto riguarda le prime fasi della conquista, la possibilità ed anzi la probabilità che le popolazioni locali abbiano messo in moto processi di resistenza ad una presenza romana imposta che poteva aver avuto caratteri violenti, sebbene le fonti in nostro possesso non siano in grado di chiarire tali aspetti.

Nel contesto di cui ci interessiamo l'interazione tra la cultura romana e il mondo punico, venuto a sua volta in contatto con i culti numidi, ha come esito comune il riassetto, in ogni contesto civico, dei diversi pantheon, nuove pratiche religiose e una nuova organizzazione dello spazio rituale: questa si traduce anche in un rimodellamento – può trattarsi di un aggiustamento come di un cambiamento radicale - delle strutture architettoniche, che sottoposte a costante risignificazione diventano portatrici di una polisemia complessa, che non sempre è possibile interpretare⁴⁷¹.

Tali processi, che non sono evidentemente automatici né determinabili a priori, rendono evidente l'estrema permeabilità dei sistemi religiosi politeisti a contatto.

Fondamentale in questo senso è anche la traduzione delle relazioni tra le divinità nei rapporti spaziali che queste hanno all'interno di uno stesso luogo di culto, o nel posizionamento dei luoghi di culto tra loro nello spazio civico; e proprio le relazioni spaziali possono quindi fornire nuovi elementi di riflessione sulle strategie di contatto e di mediazione tra sistemi religiosi.

Un primo basilare confronto che la società romana dovette affrontare, e che affrontò, com'è noto, in una molteplicità di modi e di atteggiamenti mentali è stato quello con la civiltà greca, il quale interessò anche il modo di concepire e regolare il sistema santuarioale; prova ne è la ricezione romana dell'istituzione greca dell'*asylia*, la richiesta di inviolabilità legata a certi santuari, riconosciuta da re, città e confederazioni. Se come afferma Chaniotis quest'inviolabilità era connessa dunque con un rituale di supplica, realizzati in uno spazio designato⁴⁷², e risale a una percezione dello spazio sacro in cui il supplice veniva incorporato, entrava nella sfera di sacralità del luogo e non poteva dunque essere portato via, né gli si poteva nuocere⁴⁷³, nel mondo romano

centri monumentali, anche in relazione alle prescrizioni vitruviane (cfr. ThesCra, s.v. *Capitolium*) in un'ottica che privilegiava l'assetto urbano come carattere essenziale della *parva imago romae* desunta da Gellio. La situazione non è però così omogenea, e soprattutto sembrano sussistere delle differenze fondamentali tra colonie repubblicane e colonie imperiali, cfr. M. Torelli, P. Gros, *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*, Roma 1988, pp. 250-252. Per un approccio decostruzionista del valore fondante del *Capitolium* nelle colonie medio repubblicane si vedano alcuni studi di E. Bispham: cfr. E. Bispham, *Coloniae deducere: how Roman was Roman Colonization during the Middle Republic*, in G. Bradley and J.-P. Wilson (eds.), *Greek and Roman Colonization. Origins, Ideologies and Interactions*, Swansea 2006, pp.74-160.

471 Cfr. ad esempio J. Mylonopoulos, *The Dynamics of Ritual Space*, cit., pp. 49–79; cfr. anche F. Diez de Velasco, *Mutation et perduration de l'espace sacré*, cit., pp. 457-469.

472 A. Chaniotis, *Die Entwicklung der griechischen Asylie: Ritualdynamik and die Grenzen des Rechtsvergleichs*, in L. Burckhardt, K. Seybold, J. Von Ungern-Sternberg (eds.) *Gesetzgebung in antiken Gesellschaften. Israel Griechenland, Rom*, Berlin 2007, pp. 233-246.

473 Alcune città dichiaravano spesso i propri santuari inviolabili, in seguito a un oracolo, in alcuni casi dedicavano l'intera città e il suo territorio a un dio, in modo che la protezione divina garantisse un'inviolabilità. Cfr. K.J. Rigsby, *Asylia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley- Los Angeles,- London 1996, (1-33; 580-586).

l'*asylum* si configura come un rifugio temporaneo dalla legge civile⁴⁷⁴, il cui riconoscimento dipendeva da criteri strettamente politici. In questo caso la dinamica rituale appare duplice: da un lato vi è un'interpretazione politica di un'istituzione religiosa, dall'altro la sostituzione di un'autorità religiosa tradizionale con una esterna, politica⁴⁷⁵.

In particolare ciò su cui è importante riflettere sono le esigenze alle quali risponde l'assegnazione di divinità specifiche in determinati contesti topografici, e le modalità con cui le nuove associazioni di divinità in uno stesso luogo di culto possono aiutare a ricostruire alcuni tratti delle "teologie" africane, da cui emerge la creazione di tratti distintivi propri, non ereditati automaticamente o per fusione dalla realtà culturali di partenza.

Conformemente alla logica e alla pratica religiosa politeista, infatti, a Roma i luoghi di culto riuniscono ed associano più divinità, accogliendo talvolta anche divinità 'straniere'. Non si tratta evidentemente di un'accumulazione casuale, ma di un'organizzazione sistematica, che riflette un sistema di pensiero coerente, in cui, come ha mostrato J. Scheid, funzioni ed azioni sono espresse da divinità secondarie in rapporto ad una divinità principale⁴⁷⁶. Inoltre, la definizione degli dei, che a Roma avviene attraverso il riconoscimento della loro funzione, piuttosto che attraverso una personalità visualizzata e individualizzata "alla greca"⁴⁷⁷ permette di coglierne forse in misura maggiore la componente spaziale.

Nell'ambito dei politeismi antichi, e in particolare del ritualismo romano, possiamo dunque guardare al complesso delle pratiche religiose, riti sacrificali, processioni, lustrazioni, come ad una 'traduzione' in dati spaziali del pensiero religioso, indicatore dell'ordine gerarchico del mondo e della società. Contenendo l'insieme delle relazioni con la sfera divina esplicitate dal rito, lo spazio, in senso lato, si costituiva nell'antichità come il riferimento fondamentale di tutte queste rappresentazioni.

Concependo il rapporto con le divinità come strettamente ancorato al mondo terreno, e in modo particolare alla realtà civica, la sfera religiosa romana si fondava su una sorta di "metafisica concreta", dominata dal ritualismo, dall'*orthopraxia*, da enunciati espressi dal vocabolario gestuale dei riti, sulla quale si articolavano i rapporti tra la comunità e i suoi dei⁴⁷⁸.

474 vd. Tac. *Ann.* 3.60.1-3.

475 Un altro cambiamento significativo può essere rintracciato nella disposizione degli oracoli, tra cui gli oracoli Sibillini cfr. D.S. Potter, *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire*, Oxford 1990, pp. 95-140.

476 J. Scheid, *Les dieux du Capitole*, pp. 93-100.

477 H.S. Versnel, *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World*, Leiden 1981, p. 16: *The gods of the early Romans, unlike those of early Greeks were never actually visualised and individualised. Deprived of individual personality their identity was primarily defined by their function; they rarely possessed shapes either, in a plastic or in a psychological sense.*

478 L'espressione è di J. Scheid, *Quand faire c'est croire*, cit., p. 38, a cui si rimanda per l'interpretazione dei gesti rituali connessi al sistema sacrificale celebrato dagli arvali in onore di dea Dia a La Magliana.

Certamente il tentativo di cogliere la relazione tra lo spazio e i concetti legati al divino, in un ambiente semiotico comunque fluido, e in assenza di numerosi elementi d'analisi o semplicemente non trasmessi, non permette di uscire dall'ambito pur affascinante delle ipotesi. Non di meno l'interrogativo, in virtù dell'interesse dei molteplici piani d'analisi che interseca, merita di essere posto.

1 Il contesto storico-religioso dell'Africa proconsolare

Il problema della trasformazione religiosa delle città africane in città di tipo romano, attraverso la municipalizzazione o con la promozione al rango di colonia, può essere affrontata da molteplici punti di vista: analizzando per quanto sia possibile i luoghi di culto e i culti pubblici, così come cercando di interpretare il comportamento religioso di singoli o di gruppi all'interno del contesto civico. L'approccio che guarda ai templi deve confrontarsi in molti casi con i dati forniti dalla sola archeologia, a cui può aggiungere elementi d'analisi preziosi l'epigrafia, nei casi fortunati in cui i complessi abbiano permesso di rinvenire iscrizioni significative.

Il quadro storico e geografico dell'Africa romana offre una grande varietà di percorsi utili ad indagare alcune modalità di costruzione, organizzazione e gestione rituale dello spazio, in un contesto di profondo mutamento politico e religioso che potremmo evocare per ora semplicemente come 'romanizzazione'. Attraverso i secoli infatti la regione del Nord Africa affronta una strutturazione religiosa dinamica, in tensione costante tra nuove e antiche tradizioni, attraverso processi di interferenza, scambio, differenziazione, distinzione, stratificazione e integrazione nel paesaggio religioso, che influenzò, moltiplicandoli, attributi divini, onomastica, architettura religiosa e rituali⁴⁷⁹.

Per quanto riguarda la dislocazione dei templi nel territorio, la loro struttura, i principi spaziali che ne regolavano la costruzione e la fruizione dal punto di vista culturale, alcune idee in larga parte preconcepite resistono nel panorama degli studi punici.

Il fatto, incontestabile, che non sia possibile generalizzare e semplificare il processo di contatto e l'osmosi religiosa come un confronto tra due realtà e due culture facilmente distinguibili, la "cultura africana" e la "cultura romana", non pregiudica il tentativo di una riflessione sulle specificità, eventualmente sulle differenze, suggerite dalle fonti a proposito dell'organizzazione ma anche della

⁴⁷⁹ V. Gasparini, *Tracing Religious Change in Roman Africa*, in *A Companion to the Archaeology of religion in ancient World*, cit. pp. 478-488.

costruzione concettuale dello spazio, che si pone quale elemento fondamentale nella trasmissione delle rappresentazioni religiose⁴⁸⁰.

Sappiamo che con l'affermarsi del potere romano in epoca repubblicana e in misura ancora maggiore con l'espansione d'età imperiale, veicolata dall'occupazione militare e dall'amministrazione provinciale, anche le *structures du quotidien* cambiano.

La religione di Roma viene diffusa, declinandosi, nei diversi contesti, secondo alcune consuetudini e tratti locali, e dunque venendo a creare sistemi religiosi e pantheon in parte tradizionali, in parte nuovi e specifici; a partire dalla propria origine, dunque, ogni città si forgiava al contempo una identità romana. Nonostante il carattere talvolta violento, dal punto di vista militare, del processo di romanizzazione, non possiamo affermare che le trasformazioni del culto nel contatto tra politeismi, e l'integrazione religiosa delle popolazioni conquistate furono esito di conflitti di tipo religioso.

Dobbiamo dunque interrogarci, per quanto sia possibile, sugli aspetti spaziali connessi al lento e complesso processo di cambiamento della vita religiosa - che è anche istituzionale e collettiva - delle comunità romanizzate, che coincise, come sottolinea John Scheid, nello sviluppo del modello civico, e nell'organizzazione in città, secondo il modello politico e giuridico romano. Da questo punto di vista alcune osservazioni generali aiuteranno a non perdere di vista i dati concreti del contesto storico nella sua evoluzione.

Lo statuto delle città libere o federate è quello veniva garantita una più ampia libertà sul piano politico e religioso. Tale libertà doveva comunque essere regolamentata e sottostare ovviamente ad alcuni precisi limiti o divieti riguardanti la pratica religiosa, ad esempio quello del sacrificio umano, presumibilmente emanato di epoca tiberiana⁴⁸¹. La necessità di dotarsi di collegi pontificali e di auguri fu conseguente all'inizio della gestione collettiva del culto e dei templi, implicando la responsabilità economica e la diretta partecipazione delle élite municipali e di coloro che rivestivano ruoli pubblici. La decisione in merito allo statuto dei luoghi di culto, al calendario dei culti pubblici, e alla loro dislocazione sul territorio era demandata al Senato, mentre magistrati e decurioni dovevano provvedere alla denominazione latina delle divinità e scegliere quella che sarebbe stata ufficiale.

La grande libertà delle colonie e dei municipi esercitò una profonda influenza sulle strutture locali, poiché la sfera religiosa - o almeno quella pubblica, a noi più nota - doveva essere praticata in una forma giuridica romana; tale obbligo incise senza dubbio in modo profondo sulle tradizioni religiose locali, trasformandole. Ciò non significa che le città africane riproducessero esattamente i

480 J. Scheid, *Les espaces rituels et leur exégèse*, cit., pp. 61-71, (61); *Id. Romulus et ses frères. Le collège des frères arvaies*, cit., pp. 669-676; pp. 751-755.

481 Tertull. *Apolog.* 9.1-6. Per una discussione su questa testimonianza cfr. P. Xella, *Sacrifici di bambini nel mondo fenicio e punico. Le testimonianze in lingua greca e latina 1*, in «Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico» 26, 2009, pp. 59-100, con bibliografia (pp. 81-84).

culti di Roma, poiché come sappiamo erano differenti le norme che regolavano l'universo religioso e cultuale al di fuori della capitale, l'unica città per la quale si possa parlare propriamente di 'religione romana'. Com'è normale attendersi da un sistema politeista, molteplice e fluido per sua stessa natura e struttura, in ogni municipio o colonia romana si sono sviluppati degli aspetti specifici, in un quadro in cui mantenendo o riformulando alcune divinità precedenti gli spazi dedicati al culto hanno adottato forme talvolta apparentemente estranee a Roma.

È possibile, in relazione alle fonti a nostra disposizione, riflettere sulle modalità diverse di percepire e costruire la sfera rituale e gli spazi intesi in senso lato, in cui questa si esplicava? E in quale modo?

Sono sicuramente molte le difficoltà che si presentano nell'affrontare un corpus che pur nella sua ricchezza presenta profonde lacune, tali da rendere ardue, o solamente ipotetiche, una ricostruzione o una comprensione dell'identità dei riti, che fosse locale o romana. Vi sono inoltre elementi di natura differente che concorrono a rendere estremamente complessa l'analisi delle realtà religiose africane nel periodo della "romanizzazione", e che riguardano non le fonti bensì i diversi modi in cui queste sono state affrontate ed interpretate, sia nell'antichità che da parte degli studiosi moderni e contemporanei.

Tra queste il biblicentrismo da un lato, dall'altro l'inevitabile mediazione della cultura greca e poi romana, che hanno contribuito all'errata comprensione o alla deformazione delle realtà africane, alla produzione di modelli inesatti e pregiudiziali che talvolta ancora emergono negli studi archeologici e storico religiosi⁴⁸². Come ha mostrato Meriem Sebäi sono state invece istanze storiografiche connesse in modo più o meno diretto con l'esperienza della colonizzazione europea e della decolonizzazione a insistere sulle origini semitiche, sugli 'archetipi' orientali, peraltro difficilmente rintracciabili, sulla permanenza di un vaga sfera di africanità, in modo programmaticamente diverso, positivo e non negativo.

In tale contesto storiografico il problema posto da un'eventuale resistenza della cultura religiosa africana alle strutture teologiche e rituali romane, leggibile secondo la storiografia africanista nelle persistenze o sopravvivenze di divinità antiche sotto nuove spoglie romanizzate⁴⁸³, è da affrontare tenendo conto non solo del lungo e complesso dibattito sull'acculturazione, ma anche della storia delle griglie interpretative e dei concetti, del loro contesto di formazione e diffusione.

Nelle loro differenze, individuabili sia nei presupposti sia nelle intenzioni, le interpretazioni unificanti i fenomeni storico-religiosi nel contesto dell'Africa romana hanno infatti offuscato per

482 M. Sznycer, *L'expansion phénico-punique dans la Méditerranée. Problèmes et méthodes* in M. Galley (ed.) *Actes du deuxième Congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale, I. Rapports*, Alger 1976 pp.35-48 (36-38); S. Moscati, *Problematica della civiltà fenicia*, Rome, 1974, pp. 15-16.

483 Si tratta dell'idea portante di M. Le Glay, *Saturne africain, Histoire-Monuments*, I-II, Paris 1966.

molto tempo la grande varietà di situazioni politiche e religiose venutesi a creare non solo in Africa, ma nella moltitudine di organizzazioni poliadi o pre-poliadi, i cui processi di accesso all'autonomia e le cui realtà istituzionali potevano essere diverse, e che l'archeologia può aiutare a chiarire solo parzialmente.

Analogamente alle categorie desuete di “berbero” o “pre-punico”, alle quali il mondo accademico ha fatto a lungo riferimento e che emergono ancora saltuariamente negli studi, anche la concezione di un mondo africano pre-romano unito culturalmente e politicamente si rivela profondamente inadeguata; l'analisi attenta delle fonti epigrafiche, archeologiche e iconografiche infatti dimostra che tale contesto si componeva di una pluralità ed eterogeneità di elementi di spazi non tutti facilmente individuabili, che, lo si ricorda nuovamente, si fondavano sul sistema istituzionale della città e sul sistema religioso politeista.

La vicinanza formale e strutturale dei sistemi politici e religiosi africani, punico e numida, non mette in secondo piano le particolarità e le differenze che dovettero farne delle società e delle culture assolutamente originali.

In Africa l'organizzazione politica ascrivibile al modello della *cit  classique* era probabilmente adottata gi  dall'epoca preromana, i cui luoghi di culto sono connessi in modo profondo a divinit  che vengono riformulate e ridefinite in primo luogo da Cartagine⁴⁸⁴. In seguito alla sconfitta militare di Cartagine e successivamente in et  augustea il potere centrale di Roma procedette alla suddivisione del territorio africano e all'installazione di gruppi di coloni, privando dell'indipendenza giuridica le varie realt  poliadi⁴⁸⁵.

Si tratta di un processo che ha evidentemente avuto delle conseguenze importanti sulla vita religiosa di quelle citt  africane che, tuttavia, non erano obbligate a rinunciare al proprio modello organizzativo per adottare quello romano *in toto*.

Anche se le fonti puniche non consentono di decifrare nei particolari il funzionamento dei culti in Africa   probabile che, in modo analogo a quanto accadeva a Roma e nelle altre province, anche l'identit  religiosa delle citt  africane fosse legata all'equilibrio dei rapporti tra sfera divina e quella umana, equilibrio che veniva garantito dal corretto svolgimento dei riti previsti, e all'organizzazione del culto pubblico delle divinit  stabilite e definite dalle élite locali. I templi, o pi  genericamente i luoghi di culto, appartenevano in prima istanza al territorio di una colonia, di un municipio o di una provincia. Se l'individuo era il centro delle pratiche religiose, il suo intervento era sempre quello del

484 Arist., *Pol.*, 2. 8-9 situa la costituzione cartaginese tra quelle miste, presentando gli elementi migliori dei tre sistemi politici della monarchia, nella figura dei suffeti, dell'oligarchia, nel consiglio degli anziani, e della democrazia, nell'assemblea del popolo a garanzia dell'applicazione della costituzione. Si tratta di elementi che potevano costituire un modello per altri centri cartaginesi; cfr. anche Polib., 1. 87.3, Cic. *Rep.* 2. 23. 42.

485 H.-G. Pflaum, *La romanisation de l'ancien territoire de la Carthage punique   la lumière des découvertes  pigraohiques récentes*, «Antiquités. Africaines», 4, 1970, p. 110.

cittadino o dell'operatore cultuale, che si definiva quindi sempre come membro di una comunità civica⁴⁸⁶.

Sebbene una larga parte della documentazione epigrafica faccia riferimento ad iniziative individuali e private, in cui notabili o membri dell'*ordo decurionum* si potevano incaricare della costruzione di un *templum*, di una cella, o anche solo della dedica di un altare e di una statua, rapporti diretti tra individui e divinità - o 'contratto votivo' - si collocavano nel contesto di una celebrazione collettiva. Lo sforzo di superare schemi interpretativi dai presupposti ormai desueti, presupposti che polarizzano, tradendo le stesse fonti, gli elementi culturali nella sfera della 'natura africana' o della romanità, ci porta a riconoscere nei due politeismi che vengono in contatto nell'epoca della romanizzazione un sistema complesso, che potremmo qualificare come 'osmotico', privo di barriere rigidamente definite; un sistema, o un insieme di processi, in cui l'organizzazione della vita religiosa muta a seconda dei quadri urbani, spesso giuridicamente differenti, in una stratificazione complessa di quadri amministrativi punici o numidi riutilizzati dal potere romano.

Nella prospettiva che si è andata delineando nella prima parte di questa ricerca tale contesto, che presenta quindi elementi di analogia con quanto accade in Italia e nelle altre province romane, offre molteplici opportunità di indagine.

Innanzitutto si presenta la questione della gestione e organizzazione degli spazi, urbani ed extraurbani adibiti ad attività rituali, nella loro articolazione interna, e in relazione ai criteri della loro distribuzione nel territorio.

Per quanto riguarda il primo punto sarà necessario esaminare le caratteristiche strutturali dei luoghi di culto romano-africani, che ha portato molti studiosi a sostenere l'esistenza e la resistenza di un modello planimetrico punico; tale modello sarebbe esito del tempio vicino orientale, prototipo del tempio fenicio-punico in oriente, il tempio di Gerusalemme⁴⁸⁷.

Il secondo punto concerne invece la riformulazione, la ristrutturazione o lo spostamento nel territorio civico dei luoghi di culto, in funzione delle nuove divinità romane adottate dalle città, o della reinterpretazione di quelle ancestrali. Come indicano i formulari epigrafici, letti insieme ai dati archeologici relativi ai culti, queste vanno modificandosi parallelamente alle necessità delle nuove comunità politiche in formazione, in cui le élite africane introducono, in fasi differenti, divinità e luoghi di culto. Se l'identità religiosa delle diverse città africane ruota intorno al rituale e alle sue modalità di declinazione in rapporto alla norma romana, importanti sono anche i processi di

486 A partire da un differente oggetto di focalizzazione, ovvero la connotazione individuale o civica della sfera religiosa, si anima ancora il dibattito intorno alla *polis religion* per cui si rimanda a B. Liez, *Le modèle de la civic religion et ses critiques*, cit.

487 A. Lézine, *Résistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage*, in «Cahiers de Tunisie» 26-27, 1959, pp. 247-261 (251-52).

elaborazione di pantheon differenti, che si traduce nella ristrutturazione dei luoghi di culto e, in modo più ampio, dei paesaggi religiosi.

In questo quadro il fatto che la figura di Saturno riemerge più volte, come un *fil rouge*, a guidare gli interrogativi tra i casi di studio, non risponde a una scarsa considerazione della complessità delle strutture religiose politeiste sulle quali si costruiscono le relazioni nello spazio culturale; esso si giustifica alla luce delle sue numerose attestazioni e del ruolo centrale che gli viene attribuito da una letteratura scientifica i cui presupposti vanno in larga parte ridimensionati, ma che permettono di riformulare e precisare, a livello teorico, alcuni interrogativi fondamentali ad una ricerca che si ponga l'obiettivo di riflettere sullo spazio rituale.

Sulle categorie del contatto culturale

In modo introduttivo alle analisi che seguiranno si ritiene di dover trattare, per quanto sinteticamente, la questione delle categorie storiografiche interessate nella riflessione sui fenomeni di contatto culturale.

L'aspetto problematico che ne emerge infatti non è tanto il fatto che talvolta alcune categorie risultino inadeguate o inesatte, dal punto di vista teorico, a descrivere ed analizzare alcuni documenti e fenomeni, quanto la possibilità, rapidamente richiamata nel paragrafo precedente, che queste orientino e condizionino la ricerca, favorendo l'emergere di alcuni elementi a discapito di altri. Non solo il concetto di acculturazione, che almeno in origine veniva sfruttato, mettendo l'accento sulla cultura piuttosto che sulla società⁴⁸⁸, sottintendendo l'arretratezza culturale della popolazione, o della realtà civica assoggettata, rispetto a caratteristiche assurde a riferimento come 'norme'⁴⁸⁹. I fenomeni culturali propri delle popolazioni "acculturate", integrate nel modello occidentale (dall'espansione romana prima e dalle potenze coloniali europee poi) ma allo stesso tempo marginalizzate dalla storiografia, sono stati sottoposti ad un pesante appiattimento.

Non si tratta di processo molto diverso da quello che la tradizione cristiana ha operato nei confronti dei politeismi pre-cristiani, facendo confluire sotto l'etichetta di paganesimo dei fenomeni assai differenti, forse proprio sulla base della loro plasticità, duttilità e tolleranza.

Il concetto stesso di 'romanizzazione', per il contesto di cui ci interessiamo, è stato di recente messo in discussione. Ad avviare il dibattito è stata soprattutto una corrente storiografica anglosassone, la quale - sottolineando gli aspetti riduttivi e restrittivi del concetto, in effetti a suo tempo largamente adoperato in questo senso - evita l'uso del termine, preferendo ricorrere a perifrasi o evocando

488 cfr. R. Linton, R. Redfield, M. J. Herskovits, *Memorandum on the study of acculturation*, «American anthropologist», 38, 1936, pp. 149-152; M. J. Herskovits, *Man and his Works*, New York 1948.

489 R. Redfield, *The Primitive World and its Transformations*, Ithaca, 1953; R. Linton, *Acculturation in seven American Indian Tribes*, New York, 1940; H. G. Barnett, *Acculturation: An Exploratory Formulation*, in «American Anthropologist» 56, 1954, 973-1002.

categorie recenti come quella di *globalization*⁴⁹⁰. Se per 'romanizzazione' si intende l'esito di un processo di carattere militare, ma anche politico e istituzionale e senza dubbio culturale, questa non è generalizzabile nella modalità delle sue attuazioni nelle diverse regioni dell'Impero, e difficilmente circoscrivibile dal punto di vista cronologico⁴⁹¹; gli aspetti problematici legati a questo processo storico, nella cui interpretazione l'afflato etnocentrico è venuto ad affievolirsi in misura sempre maggiore, non sono però unanimemente accolti quali elementi sufficienti a decretare l'abbandono di questa categoria in ogni contesto.

Il fatto storico innegabile del costituirsi di una *koiné* fondata su interessi comuni e sull'unificazione degli statuti individuali, il diffondersi della civilizzazione urbana, gli ideali condivisi e le pratiche comuni che al di là delle identità e delle realtà particolari unificarono gran parte del Mediterraneo (giochi, banchetto etc) è invocato e rivendicato anche recentemente da parte francese, da chi, fatte salve tutte le cautele e le aperture metodologiche, non trova né necessario né utile rinunciare al concetto di romanizzazione, come M. Dondin-Payre e M.-Th. Raepset-Charlier, che affermano di scegliere “(...) le terme romanisation consciemment et à dessin puisqu'il désigne de façon adéquate un processus indiscutable»⁴⁹².

Di tale processo ovviamente il panorama scientifico francese è interessato a indagare le tappe, le modalità, le contraddizioni e le specificità, nella consapevolezza del processo di adattamento reciproco tra Roma e le popolazioni indigene. Un tale approccio sembra volersi proteggere dai rischi che corrono procedimenti storiografici di segno opposto rispetto alle impostazioni culturaliste precedentemente citate, che paradossalmente sono pervenute a risultati da considerarsi altrettanto ideologici e inesatti.

Tuttavia anche un procedimento storiografico di segno opposto può pervenire ad un risultato simile: per ciò che concerne la provincia Africa il costituirsi della categoria dell'“indigeno”, del “pre-romano”, o “berbero/libico”, in cui far confluire i fenomeni culturali difforni rispetto a un modello religioso romano tendenzialmente visto come monolitico, è stato favorito da due approcci apparentemente molto diversi, quello colonialista, o comunque eurocentrico, e quello “africanista”.

490 G. Woolf, *Becoming Roman: the Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998, R. Hinley, *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*, London-New York, 2005. Al concetto di romanizzazione, sempre in ambito anglosassone, ricorrono invece ancora E. Fentress, (ed.) *Romanization and the city, Creation, Transformation and Failures*, «Journal of roman studies» *Suppl.* ser. 38, 2000; M.C. Hoff, S.I. Rotroff (eds.) *The romanization of Athens*, Oxford 1997.

491 H. Galsterer, *Aspetti della romanizzazione in Cisalpina*, in «Antichità Alto Adriatiche» 37, 1991, pp. 165-183 (168), A. Giardina, *L'identità incompiuta dell'Italia romana*, in *L'Italie d'Auguste à Dioclétien. Actes du colloque de Rome (25-28 mars)*, Roma 1994, pp. 1-89, G. Bandelli, *Note sulla categoria della romanizzazione con riferimento alla Venetia e all'Histria*, in «Antichità alto adriatiche» 68, pp. 29-69 (29-49) presenta alcune delle posizioni 'revisionistiche' degli ultimi anni.

492 M. Dondin-Payre, M.-Th. Raepset-Charlier, *Les sanctuaires, temoins de romanité*, in M. Dondin-Payre, M.-Th. Raepset-Charlier (eds.), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoire civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles 2006, V-IX, (VI).

Nel primo caso, che raccoglie senza dubbio una molteplicità di intenti e di scopi, la tendenza è stata quella di evidenziare ed esaltare il successo della *Pax romana* nelle province, mentre tra gli africanisti risulta evidente una propensione a sostenere al contrario la resistenza di uno 'spirito religioso africano' (*l'impossible romanisation des âmes*⁴⁹³) e la persistenza di una natura originariamente africana delle divinità, celata al di sotto di una romanizzazione solo superficiale⁴⁹⁴. Tale orientamento risalta in studi influenti come *La résistance africaine à la romanisation* di Marcel Bénabou – il cui stesso titolo partecipava di una presa di coscienza collettiva dell'autoreferenzialità della storiografia occidentale, tesa a svalutare le società diverse da Roma:

Nous considérons comme relevant d'une forme de résistance à la romanisation tout ce qui, dans la ou les religions effectivement pratiquées sur l'ensemble du territoire des provinces de l'Afrique romaine, s'écarte par quelque trait de la religion romaine officielle, et se rattache, d'une façon directe ou indirecte, à des traits connus de la religion africaine traditionnelle.

Nonostante il diverso orientamento dello studioso, gli scopi sottesi al monumentale *Saturne africain* di Marcel Le Glay si strutturano in modo parzialmente analogo⁴⁹⁵.

È necessario riconoscere gli incontestabili i meriti storici ed epistemologici di tali studi - in particolare per quanto concerne la *Résistance* di Bénabou, che ha messo in dubbio quel pregiudizio culturale che a lungo ha fatto del potere romano l'agente principale di quello a cui si guardava come un processo di civilizzazione nei confronti delle province⁴⁹⁶. Tuttavia tali prospettive interpretative hanno posto le basi di quadro programmatico che ha caratterizzato a lungo gli studi sull'Africa romana, cioè quello dell'esistenza di uno spirito etnico africano, dotato di caratteristiche immutabili e resistente alle influenze esterne, in particolar modo al potere di Roma. La proposta interpretativa di Bénabou rischia tuttavia di comportare una visione rovesciata di categorie già utilizzate nella storiografia tradizionale che si appoggia al concetto di acculturazione. Come ha sottolineato M. Sebāī a partire dall'opera di Bénabou il panorama scientifico magrebino ha interiorizzato una terminologia tenacemente legata ai concetti di resistenza e identità, "africana" o "berbera", che

493 M. Le Glay *Saturne Africain. Histoire*, I. cit. p. 485.

494 M. Bénabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1976, p. 262.

495 M. Le Glay, *Saturne Africain..Histoire*, I. cit.; per Le Glay il culto di Saturno, divinità tutelare e principale dell'Africa romana e continuatore del punico Baal Hammon, testimonierebbe di un'inclinazione africana al monoteismo che avrebbe favorito il passaggio al cristianesimo e successivamente all'Islam (pp. 288-296). Per quanto riguarda la "resistenza" delle forme architettoniche cfr. A. Lézine, *Resistance à l'hellenisme de l'architecture religieuse de Carthage*, cit., pp. 247-261.

496 Ne è un esempio il modello della romanizzazione così com'è proposto da Haverfield all'inizio del XX secolo cfr. F. Haverfield, *The Romanization of Roman Britain*, Oxford 1905.

tende ad immobilizzare la riflessione nei confronti delle questioni identitarie⁴⁹⁷, tratteggiando una visione dualistica dei processi storici e culturali che hanno interessato l'Africa romana. L'idea di un'Africa terra di scontro di forze contrapposte assume così i tratti di una prospettiva manichea⁴⁹⁸, al cui fondamento è possibile riconoscere le istanze della riflessione post-coloniale, nonché, più precisamente, il modello dell'esperienza di alcuni moderni stati africani in cui l'aspetto religioso è apparso più resistente di altri alla dominazione, o ha agito quale perno fondamentale dei processi di ribellione⁴⁹⁹.

Si pone dunque il problema dell'opportunità e degli eventuali limiti nell'uso, di concetti formati in un orizzonte storico preciso, e decisamente differente rispetto a quello che gli studiosi di storia antica si propongono di indagare.

Se le prospettive moderne possono favorire l'emergere di ambiti di indagine nuovi o di punti di vista alternativi, il rischio sotteso ad una loro applicazione insufficientemente soppesata è quello di estremizzare alcuni aspetti del contatto tra Roma e le altre culture, in questo caso quelle africane, la cui comprensione necessita di un approccio più sfumato e al stesso tempo più preciso, che tenga conto delle critiche recenti alla nozione di "identità etnica" quale immagine fissa dotata di specificità permanenti e isolabili a lungo termine⁵⁰⁰.

Anche nello studio delle società antiche si rende quindi necessaria una precisazione di modelli concettuali nuovi, che da un lato si oppongano a quelle nozioni, come "acculturazione", prodotte nel contesto di una politica europea volta a guidare le popolazioni considerate "primitive" verso l'assimilazione della cultura dominante, dall'altro valorizzino il processo di contatto e mescolanza suggerito dalle stesse fonti antiche.

È evidente che l'applicazione nel campo degli studi storici di modelli concettuali elaborati in altri contesti - tra cui possiamo ricordare le metafore biologiche del *métissage* o dell'ibridizzazione⁵⁰¹ o

497 M. Sebaï, *Stéréotypes contemporains, stéréotypes antiques: les images saturniennes dans la constitution des identités religieuses africaines sur quelques stèles d'Afrique romaine*, in H. Ménard R.Plana-Mallart (eds.), *Contacts de cultures, constructions identitaires et stéréotypes dans l'espace méditerranéen antique*, pp. 129-141, (130).

498 M. Sebaï, *La romanisation en Afrique, retour sur un débat. La résistance africaine: une approche libératrice?*, in «*Afrique et histoire*» 3, n. 1, 2005, pp. 39-56; cfr. J. Scheid, *Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum*, in J.-L. Brunaux (ed.) *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen. Actes du colloque de St.Riquier (8-11 novembre 1990)*. Paris 1991, pp. 42-57.

499 M. Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*, Chapel Hill 1979; J. Webster, *At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain*, in «*Britannia* » 30, pp. 1-20, (14s.).

500 Tentativi di lettura più sfumate sulla coscienza identitaria sono quelli di Y. Modéran, in particolare Y. Modéran, *Des Maures aux berbères: identité et ethnicité indigènes en Afrique*, in Véronique Gazeau, Pierre Bauduin, Yves Modéran (eds.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (IIIe-XIIe siècles)*. Actes de la table ronde international de Caen (15-16 octobre 2001), Caen, 2008, pp. 91-134.

501 Cfr. G. Traina, *Romanizzazione, métissages, ibridità. Alcune riflessioni*, in «*Mélanges de l'école française de Rome-Antiquité* » 118, n.1, pp. 151-158.

ancora il concetto di creolizzazione⁵⁰² – non è indenne dal sollevare alcune difficoltà; i problemi che possono, anche a ragione, venire evidenziati, non comportano però necessariamente una loro esclusione, o un ricorso esclusivo alle categorie antiche, che viene da più parti invocato.

È attraverso l'esigenza costante di aggiustamenti e di precisazioni che si rende possibile affrontare in modo critico le griglie di lettura che più o meno coscientemente persistono negli studi, sia quelle volte a ridurre i fenomeni religiosi dell'Africa romana a processi di resistenza identitaria, sui quali nell'assenza di un'adeguata quantità e qualità di fonti è difficile pronunciarsi, sia quelle che viceversa svalutano programmaticamente la portata e la significatività dell'elemento indigeno.

Considerando dunque senza preconcetti i dati a nostra disposizione nonché la complessità, oltre che la varietà, della logica e della pratica religiosa politeista comune a Roma e alle realtà africane risulta difficile avvallare i modelli talora inconsapevolmente dualistici che sono stati proposti in passato, che non risultano adeguati ad un'analisi rigorosa. Ciò vale sia per il modello che oppone le due realtà come totalmente antagoniste, sia per quello che presuppone una netta divisione tra la religione delle élite colte e delle classi popolari.

Un'altra nozione che dev'essere necessariamente discussa è quella di sincretismo, forgiata e a partire dalla constatazione, in relazione soprattutto alle figure divine, di caratteri apparentemente disomogenei, e provenienti da ambiti culturali diversi, indicatori di un processo di “fusione” tra divinità appartenenti a tradizioni religiose differenti; l'inadeguatezza della prospettiva non risiede, o non tanto, in una errata lettura di questi caratteri, quanto piuttosto nella negazione o rimozione implicita dei processi aggregativi specifici dei sistemi politeistici e delle pratiche rituali ad esse afferenti.

L'idea di sincretismo come processo degenerativo legato soprattutto agli ultimi secoli dell'Impero che implica la perdita di una 'purezza' religiosa, non solo è errata, come hanno dimostrato a più riprese diversi studi, ma non aiuta a comprendere nel loro contesto i fenomeni culturali, romani come quelli greci. La categoria di sincretismo rivela piuttosto gli schemi intellettuali ereditati dal neoclassicismo; poiché evocata per “spiegare” elementi bizzarri, per riassetare in forme note tessere documentali inattese o destabilizzanti, essa si rivela inadatta a riflettere sulle modalità con

502 Possiamo ricordare qui brevemente il modello del *transfert* culturale (o traduzione), del *bricolage* (proposto da Lévi-Strauss e successivamente recuperato nell'ambito del sincretismo religioso da R. Bastide, *Memoire collective et sociologie du bricolage*, cit., pp. 65-108), del *branchement*, o 'connessione' (proposto da J.-L. Amselle *Connessioni. antropologia dell'universalità delle culture*, Torino 2001) o della creolizzazione. In particolare quest'ultimo concetto, che ha origini nella linguistica e nella semiotica, è stato adottato da alcuni studi antropologici allo scopo di per riflettere, senza restrizioni geografiche o implicazioni etniche, su più ampi fenomeni di *mélange*, anche estranei a quel rapporto di potere asimmetrico tra cultura dominante e cultura dominata. J. Webster ha recentemente proposto l'applicazione di questo modello in relazione ai fenomeni culturali e religiosi delle province romane, in particolare nel contesto della Britannia, contro un concetto di romanizzazione ancora controverso nonostante le continue messe a punto; cfr. J. Webster, *At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements*, cit., pp. 1-20.

cui il contatto investe le istituzioni in modo ampio, e soprattutto sulla molteplice espressione dei comportamenti religiosi fondati sulla pratica rituale.

Negli anni Novanta un articolo di A. Motte e V. Pirenne-Delforge metteva in luce i rischi impliciti dell'uso scientifico di un concetto, che nella sua evoluzione, non ha perso il carattere di vaghezza e di imprecisione, tale da non renderlo perspicuo all'interno di un discorso scientifico:

Force est de constater que, si les mots «synchrétisme», «synchrétique» et «synchrétiste» semblent aujourd'hui, dans l'étude scientifique des religions, moins encombrés qu'autrefois de jugements de valeur, ils y sont utilisés avec une profusion et une confusion telles que leur signification en devient atypique et quasiment inopérante. Le concept s'est progressivement vidé de sa substance. On tend en effet à désigner ainsi toute espèce de rapprochement s'opérant entre religions, voire entre composantes d'une même religion, quels qu'en soient le processus, la nature, l'ampleur, la portée, les résultats⁵⁰³.

L'azione di appiattimento che il concetto di sincretismo esercita sulle diverse componenti di processi che inevitabilmente si differenziano per portata e per esiti, d'altronde, rimane un rischio con il quale la storia delle religioni si dovrà sempre confrontare, qualunque siano i concetti e le categorie che si sceglieranno di adottare, nello sforzo di rendere in modo adeguato le specificità dei fenomeni.

In ogni caso nei discorsi di sintesi altri modelli interpretativi possono svolgere meglio di quello sincretico il ruolo di mediatori tra analisi e sintesi. In questo senso di recente da più parti è emersa l'opportunità di ricorrere, nello studio delle culture antiche, a modelli interpretativi nati in ambito antropologico per illustrare e comprendere le strategie culturali. Tra queste possiamo ricordare il concetto di *bricolage*, proposto da Lévi-Strauss, e recuperato in ambito storico-religioso soprattutto da Roger Bastide⁵⁰⁴, e quello di *branchement*, proposto da J.-L. Amselle. Nato dall'approccio strutturalista il concetto di *bricolage* rimanda alla possibilità di poter colmare una rottura (*coupure*) attingendo ad elementi di tradizioni diverse, stabilendo quindi rapporti paradigmatici tra elementi appartenenti a due catene di insiemi sintagmatici - possono essere tratti di miti, oppure azioni di una catena rituale - in cui gli elementi sono legati da rapporti di contiguità; o invece al contrario permette di instaurare una nuova classe sintagmatica, risultante dal sistema di relazioni

503 A. Motte – V. Pirenne-Delforge, *Du "bon usage" de la notion de synchrétisme*, cit., pp. 11-27 (157).

504 R. Bastide, *Mémoire collective et sociologie du bricolage*, cit., pp. 65-108, in part. 98-108. il quale riutilizza la metafora del bricolage come strumento per comprendere i culti afro-brasiliani, attraverso l'idea di un "bricolage intellettuale" A. Mary utilizza la nozione di *bricolage* per descrivere la formazione del corpus mitico-rituale del Bwiti delle Fang del Gabon, che offre una illustrazione esemplare delle modalità del bricolage sincretico cfr. A. Mary, *Le bricolage africain des héros chrétiens*, «Religiologiques» 8, 1993, p. 1-27,.

paradigmatiche grazie alla riorganizzazione del reale e dell'immaginario. Bastide invita a considerare non solo i rapporti che due soggetti culturali instaurano tra loro ma anche di guardare a quelle relazioni che un solo soggetto intrattiene con i propri tratti culturali (o, si potrebbe aggiungere, di quelli che ritiene essere tali)⁵⁰⁵.

Coniata in tempi più recenti, per rispondere ai problemi del mondo globalizzato la metafora informatica del *branchement* di J.-L. Amselle prende le distanze dal concetto di *métissage*, troppo biologicamente connotato⁵⁰⁶; con *branchement* il filosofo francese propone un modello che prevede la derivazione di significati particolaristici rispetto a una rete di significati globali.

Volendo superare una visione del mondo globalizzato quale mescolanza indistinta di culture, viste a loro volta come universi chiusi, tale metafora mette al centro della riflessione l'idea della triangolazione, cioè di ricorso a un terzo elemento per fondare, dalla mescolanza, la propria identità. Nella metafora informatica l'interconnessione rappresenta la condizione di esistenza della comunicazione interculturale che crea la cultura, attraverso fasi di "globalizzazione" precedenti, ciascuna delle quali ha fornito quegli "specchi" che sono la condizione di esistenza dell'immagine delle diverse culture⁵⁰⁷.

La ricerca sul *transfert culturel* nasce invece in Francia a metà degli anni Ottanta, su impulso di Michel Espagne, nel tentativo di comprendere e spiegare i diversi tipi di passaggi fra culture, tra cui la traduzione da un codice a un nuovo codice, si tratti di fenomeni linguistici o piuttosto di abitudini sociali⁵⁰⁸; l'idea di *transfert* focalizza infatti l'attenzione sulla comunità ricevente, indagando in che modo tale contesto si arricchisca grazie all'interscambio, in termini di nuovi saperi e nuove idee.

Queste considerazioni non esulano, come potrebbe apparire, dai temi su cui ci si propone in questa sede di riflettere, nella misura in cui esse permettono di osservare secondo angolazioni differenti - attraverso un paradigma esterno e una interpretazione interna - la questione della formazione di culti e divinità suscettibili di forgiare nuove identità culturali, e questo in rapporto alla costruzione e alla percezione dei propri spazi rituali. Nell'ambito della Roma tardo-repubblicana e imperiale questi tratti sembrano rispondere alle esigenze di città e società in mutazione costante, creando proprie modalità di contatto tra dei e uomini sulla base di relazioni strettamente regolate e sotto la guida delle autorità preposte⁵⁰⁹.

La complessità del quadro storico-culturale e il tipo di fonti di cui disponiamo costituiscono senza dubbio una difficoltà di cui tenere conto. Tali condizioni non devono tuttavia far desistere dal

505 Si potrebbe riflettere sul fatto che gli stessi riti o processi rituali, scomponendo e ricomponendo elementi o insiemi di tratti siano di per sé processi di *bricolage*.

506 J.-L. Amselle, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, cit..

507 R. Bastide, *Memoire collective et sociologie du bricolage*, cit., p. 13.

508 M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris, 1999, p. 8.

509 J. Scheid, *Religion et espace dans l'Antiquité*, cit. p. 271.

tentativo di leggere il rapporto tra i pantheon, le pratiche religiose e l'organizzazione dello spazio rituale quale esperienza originale e nuova, dipendente da esigenze specifiche locali, in un dispositivo di significazione non determinabile a priori.

Nello stesso contributo in cui affermava in apertura che nell'ambito del Mediterraneo antico nessuna società possa dirsi estranea a quel processo di contatto culturale e di rielaborazione religiosa a cui fa riferimento con il termine di “sincretismo”, Marcel Le Glay, noto per il monumentale *Saturne Africain*, osservava come le regioni settentrionali fossero state particolarmente soggette allo sviluppo di processi che lo studioso francese non esitava, nel 1975, a definire sincretici, in virtù delle molteplici influenze che nell'arco di pochi secoli ne avevano caratterizzato la vita culturale e religiosa.

«Le syncrétisme (...) est un problème qui dans l'histoire religieuse du monde ancien s'est posé à toute société ne vivant pas en vase clos. Or l'Afrique antique fut, par sa situation géographique et par les fluctuations de son histoire, un carrefour où se sont rencontrées des influences multiples, venues d'Orient (d'Égypte pharaonique, puis hellénistique; de Phénicie, elle-même creuset de civilisations très diverses; plus tard d'Asie Mineure et de Syrie) aussi bien que d'Occident (de Grèce par la Sicile et la Grande Grèce; de Rome et, sous l'Empire, de provinces avec lesquelles elle s'est trouvée pour diverses raisons en relations particulièrement étroites, telles que l'Espagne, la Gaule, certaines provinces danubiennes)»⁵¹⁰.

Considerate a lungo, e in modo più o meno esplicito, come il risultato di una 'degenerazione' culturale e religiosa o di una confusa mescolanza di elementi eterogenei e incoerenti, le espressioni culturali dei diversi contesti civici africani vanno ricondotte, nella misura in cui sia possibile farlo o proporlo, al loro contesto, e al loro ruolo all'interno di un sistema complesso, di cui possiamo rintracciare con certezza solo alcuni tasselli; per questo motivo, per mettere in luce ad esempio le specificità e l'importanza di monumenti quali le stele del gruppo de la Ghorfa non sarà necessario sottolinearne la coerenza o la precisione del sistema figurativo rispetto alla “massa del rilievo lapideo del I e II d.C.” qualificata come 'farraginoso', né tanto meno tentare di assegnare un'identità precisa ad un concetto tanto fluido e insondabile come quello del sentimento religioso⁵¹¹.

La romanizzazione rapida e diffusa dei teonimi in Africa romana è stata variamente interpretata, e talvolta sotto il segno di una superficiale copertura delle divinità africane. Si pensi al recente studio

510 M. Le Glay, *Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne*, cit. pp. 123-151 (123).

511 vd. A.M. Bisi, *A proposito di alcune stele del tipo della Ghorfa al British Museum*, «Antiquités Africaines» 12, 1978, pp. 21-34.

di Alain Cadotte, volto a dimostrare la permanenza delle radici africane delle divinità e dei pantheon romano-africani, in cui l'autore sostiene che nonostante questo fenomeno, o forse proprio in virtù della rapidità di questa diffusione, le divinità africane abbiano mantenuto *en profondeur* la loro natura autentica, *une grande parte sinon l'essentiel de leur personnalité originelle*⁵¹². La debolezza metodologica della monografia di Cadotte, che risulta palese al di là dell'imponente sforzo dal punto di vista epigrafico, si desume da questo tipo di osservazioni che emergono in modo diffuso nel testo: parlare di "natura di origine" e di "spirito" intrinseco significa, in modo non consono ad una ricerca storico-religiosa, dotare le divinità di un'essenza e di una vita propria, secondo una categorizzazione storica, e quindi teologica⁵¹³. In questa prospettiva *l'interpretatio romana*, procedimento abituale e naturale nel pensiero antico, che tramite l'uso del nome di divinità romane stabilisce una sorta di equivalenza di divinità di tradizioni diverse che presentano un certo numero di tratti in comune⁵¹⁴, è interpretata quale agevole "via di mezzo" che si offriva ai notabili delle città africane, per soddisfare da un lato le esigenze culturali proprie e dei loro concittadini, e dall'altro lusingare la classe dirigente romana, tramite il culto tributato a divinità meno familiari ma legate alla prosperità della loro città.

Insieme ai teonimi, indici non sempre leggibili di contatti, interpretazioni e rifunzionalizzazioni di culti antichi e nuovi, altro aspetto sensibile è quello legato all'architettura sacra e il rapporto di questa con lo spazio. È possibile parlare di un'architettura sacra africana, distinta da una propriamente romana? E in che termini si può strutturare tale distinzione?

La questione delle originalità e delle influenze dal punto di vista architettonico, nel rapporto tra Roma e l'Africa, riecheggia evidentemente problematiche comuni ad altri contesti e momenti di contatto. Sappiamo che a questo proposito nel panorama romano l'influsso dell'architettura greca fu determinante: acquisizioni dall'architettura greca si installarono su di un sostrato materiale e culturale "autoctono", inteso come

"struttura connettiva che sebbene avesse già attinto, come si è ricordato prima, a certe esperienze e conquiste della civiltà ellenica nei secoli precedenti (come pure dell'Etruria, del Lazio e della Magna Grecia), conservava in ogni caso intatte le proprie fondamenta di appartenenza e identità schiettamente romane: quelle cioè che consentivano al singolo – allora come sempre – di dire "noi", in quanto ciò che in ogni

512 A. Cadotte, *La romanisation des dieux*, Leiden 2007.

513 Si vedano le critiche a Cadotte nell'*Introduzione* a M.G. Lancellotti, *Dea Caelestis, Studi e Materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, Pisa-Roma, 2010, pp. 18-19.

514 Cfr. F. Fontana, *I culti isiaci nell'Italia settentrionale*, cit., pp. 133-134; sulle prospettive sincretistiche pp. 77-79.

cultura lega gli individui al gruppo è appunto la struttura connettiva di un sentire, di un sapere e di un'immagine o rappresentazione di sé comuni⁵¹⁵.

A Roma quindi nuove acquisizioni tecniche, soprattutto l'*opus cementicium*, consentirono di realizzare e rifunzionalizzare un nuovo spazio architettonico, che attingesse profondamente all'esperienza greca ed ellenistica, ma con un diverso linguaggio, volto alla totalità e alla pienezza, in cui l'attenzione era volta meno all'elemento, tratto questo più propriamente greco, e più al tessuto connettivo tra di essi.

Quello che accadde in Africa, dove dovettero incontrarsi modelli romani e maestranze locali, diede vita a quello "schema architettonico" che in molti casi differenzia gli edifici religiosi africani rispetto ad altri contesti geografici, l'assenza di un *podium* e la presenza di una corte con portici, in fondo alla quale si posizionano una o più *cellae* e un altare, e che spesso viene invocato quale persistenza di un modello punico al quale corrisponde una resistenza religiosa alla romanizzazione. L'ottica del contatto, e del *branchement* ci permette invece di leggere il crearsi di questi fenomeni della cultura materiale, da una prospettiva ampia, quale esito di una confluenza (alla quale poterono senz'altro corrispondere delle divergenze, di tratti culturali) di eredità culturali e di aspirazioni politiche, che nella particolarità e specificità di ogni caso e ogni contesto, trovano spiegazione e fondamento.

Se da un lato l'azione politica, culturale e religiosa di Roma nelle province, nelle colonie, e nelle città via via romanizzate secondo il complesso sistema giuridico, non è immediatamente leggibile, dall'altro le coordinate di ricerca, precedentemente volta alla lettura delle persistenze e delle resistenze religiose nonché dell'impronta sostanzialmente autoctona dei pantheon, devono tener conto, anche per quanto concerne i luoghi di culto, di situazioni complesse e variegate, in cui comunque traspare in modo piuttosto netto un adattamento precoce delle strutture religiose al quadro culturale e rituale di Roma. Le fonti mostrano infatti che le élite dirigenti furono protagoniste nei processi di *interpretatio* a partire dal I sec. d.C, accompagnando sovente le divinità venerate nei vari centri non solo assumono nomi romani all'epiteto Augustus/a legato alla sovranità del potere imperiale, che denota un'adesione anche religiosa all'universo romano⁵¹⁶, e a un vocabolario religioso pienamente romano; tale situazione rende conto dell'adesione al nuovo contesto culturale e semantico, e questo anche prima della trasformazione giuridica della *civitas* a *municipium* o a colonia.

515 A. D'Alessio, *Fascino greco e attualità romana: la conquista di una nuova architettura*, cit., pp. 49-64 (53).

516 A quest'epoca infatti i culti che ricorrono con una certa frequenza afferiscono a Plutone, la triade capitolina, il divo Adriano, *Caelestis Augusta*, *Silvanus Augustus*, *Tellus* e *Ceres*, *Minerva*, *Saturno*, tutti qualificati con l'epiteto *Augustus*.

Ogni affermazione sulla persistenza o permanenza di divinità ancestrali africane sotto culti 'apparentemente' romanizzati, deve essere dunque accuratamente ponderata. Se si fa eccezione per una presenza consistente di divinità come Caelestis e soprattutto Saturnus, la vita religiosa di una *civitas* africana non sembra differenziarsi in modo considerevole da quella delle altre città dell'Impero, pur nel persistere di magistrature autoctone, come il suffetato e l'undecimprato⁵¹⁷. Anche quando in materia di disposizioni religiose l'elemento peregrino emerge quale predominante, diretta conseguenza di una *civitas* che agisce come organo decisivo centrale e si fa finanziatrice della costruzione di templi⁵¹⁸ nessuna epiclesi divina tra quelle attribuite a divinità romane veicola con certezza un'identità africana.

1.1 Problemi di planimetria: modello 'punico' e 'modello romano' a confronto

La 'reazione' postcoloniale accademica cui si è accennato appare giustificata alla luce del suo scopo, quello di valorizzare, dopo svariati decenni di discredito, le specificità 'africane' delle culture materiali dell'Algeria, della Tunisia o della Libia antica.

Le prospettive di autori come Marcel Bénabou si spingevano tuttavia oltre, tratteggiando una nuova immagine delle realtà africane, le quali, seppur sottomesse al potere di Roma, avrebbero fatto prova di una resistenza culturale, nei tratti religiosi, artistici, architettonici, all'imposizione di un modello romano⁵¹⁹.

L'idea di una resistenza religiosa locale rispetto al modello romano, leggibile attraverso l'architettura o attraverso la collocazione spaziale dei templi, ha dunque avuto un'influenza notevole nello studio e nell'interpretazione della vita religiosa e del pantheon della città. Basandosi su questi presupposti le caratteristiche architettoniche degli edifici e in particolar modo degli edifici di culto hanno dunque giocato un ruolo tutt'altro che secondario, in quanto storici e archeologi si sono spesi in un'intensa ricerca di un modello planimetrico detto "di tradizione africana" derivato da modelli orientali, connessi ai luoghi originari di provenienza dei navigatori fenici poi installatisi nell'Africa settentrionale.

517Esaminando il repertorio delle iscrizioni in Zeugitana M. Sebaï segnala ben 31 città rette da magistrature autoctone: suffetati, equivalenti al consolato a Roma, sono testimoniati per Tepelte, Avitta Bibba, Thibica, Apisa Maius, Apisa Minus, Sucubi, Biracsaccar, Abbi[r--], Aradi, Curubis, Chul, Thinissut, Vina, Siagu, Thuburnica, Althiburos e Masculula; sono centri forniti di *magistratus* Vina, Furnos Minus, Gori, Biracsaccar et Thabarbusis; l' *undecimprato* è presente a Bisica, Gens Bacchuiana, Hr Debbik, Sutunurca, Furnos Minus, Sicilibba, Chidibbia, Hr ben Glaya e Thignica. Alcuni centri come Vina, Furnos Minus, Biracsaccar riportano attestazione di una doppia magistratura, come suffetato e magistrato, undecimprato e magistrato. Non sono chiari i contorni e le funzioni degli *undecimprimi* e del *magistratus*, ma esistevano comunque probabilmente delle variazioni interne alle funzioni stesse. Cfr. S. Belkhaia, G. Di Vita-Evrard, *Magistratures autochtones dans les cités pérégrines de l'Afrique proconsulaire*, in *Afrique du Nord antique et médiévale, Actes du VIe colloque international su l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, (Pau, octobre 1993) Paris 1995, pp. 255-274.

518 È la *civitas* a dedicare i monumenti, finanziati pubblicamente, con l'autorizzazione dei decurioni, mentre l'esecuzione rimane competenza dei suffeti.

519 M. Bénabou, *La résistance africaine à la romanisation*, cit.

I presupposti e i risultati di questa prospettiva, che trae inoltre linfa da un'idea di esegesi riconosciuta come “directement issue du romantisme allemand et du courant philosophique français de l'histoire”, sono stati di recente discussi e in larga parte ridimensionati, in quanto riconosciuti in larga parte debitori di una certa *obsession des origines* legata non solo alla ricerca delle radici puniche ma anche di quelle fenicie o più in generale semitiche⁵²⁰.

Nonostante lo smantellamento di gran parte delle premesse su cui si fonda un'interpretazione etnica della strutturazione dei luoghi di culto, nella bibliografia recente permangono alcune istanze ad essa direttamente connesse, a partire dal “modello planimetrico semitico”, venutosi a creare sotto l'influsso degli studi di Alexandre Lézine sull'architettura religiosa punica⁵²¹, che avrebbe modellato svariati luoghi di culto africani, mantenendo alcuni elementi planimetrici quali tratti distintivi e identitari, diretto esito della planimetria del tempio semitico per eccellenza, quello di Gerusalemme⁵²². Secondo questa prospettiva le comunità locali avrebbero infatti coscientemente mantenuto questi elementi planimetrici quali tratti distintivi e identitari, prova di un “attachement des Puniqes aux traditions de leur mère patrie”⁵²³.

Se la tipologia “italica” si definisce in base all'assialità, ovvero l'organizzazione dello spazio che subordinando la composizione a un asse - reale o concettuale - determina una direzionalità, in questo caso verticale, nella tipologia “africana” (che Le Glay descrive a partire da un consistente numero di templi dedicati a quella generalmente considerata come la “più africana” delle divinità romane, Saturno) le proporzioni si sviluppano secondo un asse orizzontale, con le cellae, generalmente tre, disposte poste sul fondo di una corte, delimitata da un recinto⁵²⁴, che si configurerebbe quale eredità diretta delle aree a cielo aperto⁵²⁵.

La scoperta, tra XIX e XX sec. da parte di Alfred Merlin e Louis Carton di tracce che richiamavano il modello dell'area sacra a cielo aperto - come a Thugga, Thuburnica, Jebel Bou Kournein - contribuì in modo importante alla messa a punto di un modello interpretativo 'originario' ed etnico

520 M. Sebaï, *La construction d'un mythe contemporain: les temples “sémitiques” d'Afrique romaine*, «Anabases» 11, 2010, pp. 165-179 (165).

521 A. Lézine, *Resistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage*, cit., pp. 247-261, teorizza uno schema evolutivo in tre fasi, di cui la prima vedrebbe un betilo al centro di una corte circondata da portici, nella seconda una cella prenderebbe il posto del betilo, e successivamente la struttura acquisirebbe altre celle (due o tre), giustapposte.

522 Questo è descritto dall'Antico Testamento come un edificio di forma rettangolare, la cui entrata era incorniciata da due pilastri, e composto da tre parti in successione, in senso verticale: il vestibolo, la sala di culto e il Qodesh ha-Qodashim con altre camere laterali destinate al servizio cfr. *Re*, 6-7:17; A. Parrot, *Le temple de Jérusalem*, Paris, 1954, p. 7-50; cfr. anche J.Z. Smith, *To Take place*, cit., cap. 2.

523 A. Lézine, *Resistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage*, cit., p. 256.

524 Alla definizione della tipologia africana concorse infatti una valorizzazione del recinto sacro, nel quale una piccola edicola che conteneva l'immagine della divinità, preceduta da un altare per i sacrifici, come si volle rintracciare a Thinissut.

525 S. Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga, (Dougga) Ville romaine d'Afrique Proconsulaire (Tunisie)*, Bordeaux 2004, p. 226.

'di questa tipologia architettonica, cui fu dato il nome di “tempio africano d'origine semitica”, e a cui si affiancò quasi naturalmente una lettura parimenti etnica delle divinità associate a questi spazi.

La disposizione dei templi e dei santuari fu dunque assunta con decisione a prova dell'origine punica di un culto. È vero che, parlando in modo molto generale, lo schema degli edifici religiosi africani presenta delle differenze e delle specificità rispetto ad altri contesti geografici come l'Italia, la Gallia o la Spagna, e che l'elemento distintivo in Africa oltre alla presenza di una corte con portici, in fondo alla quale si posizionano una o più *cellae* e un altare, è spesso l'assenza di un *podium*.

Tuttavia la tipologia semitica o africana mostra al suo interno differenze anche marcate, e che si concretizza in edifici in cui i principi di simmetria e assialità, considerati “tipicamente romani”⁵²⁶, non sono assenti, bensì operativi.

Gli edifici religiosi di impianto punico, manifestano tra loro differenze anche accentuate, e comportano dissonanze planimetriche con quelli che sono considerati gli schemi orientali dell'area fenicia, come i siti di Amrith, Sidone e Sarepta, comunque toccati e influenzati, com'è naturale attendersi per la storia di quei luoghi, da elementi egiziani, assiri e achemenidi; anch'essi, se considerati nelle loro specifiche caratteristiche, mostrano delle differenze non trascurabili⁵²⁷. Tali discontinuità, in Africa come anche in Sardegna, non appaiono meno significative rispetto a quelle che intercorrono con modelli più propriamente 'romani', in cui invece le differenze vengono generalmente evidenziate in modo più netto.

Come ha mostrato M. Sebaï le forzature sottese al modello di Lézine, le quali talvolta non colgono o deformano la cronologia delle diverse fasi dei complessi cultuali presi in analisi (come a Thinissut, El-Kenissia e Bulla Regia) o gli stessi dati epigrafici, si comprendono nel panorama di una ricerca sistematica di modelli dualistici. Tali modelli sono per molti versi analoghi a quelli che da un lato continuano programmaticamente a evocare la natura autentica e le caratteristiche originali delle diverse divinità, dall'altro tendono a distinguere tra una “religiosità popolare”, che si

526 S. Saint-Amans, *Topographie Religieuse*, cit. p. 222 e n. 41 che rimanda a M. Le Glay, *Saturne Africain, II. Monuments*, cit., p. 280 n.3: evidentemente non è possibile ascrivere il principio di assialità all'epoca romana o ellenistica; principi assiali sono operativi infatti nei templi egiziani e Fenici (A. Parrot, *Le temple de Jerusalem*, cit., p. 14 fig. 3), così come nel palazzo cipriota di Vouni all'epoca arcaica. È vero però che l'assialità si sviluppa in modo particolare nella Grecia asiatica, per trionfare nello schema ippodamico del V secolo e divenire caratteristica dei monumenti ellenistici.

527 Le strutture templari di Amrith e di Sidone risentono in modo evidente della monumentalità achemenide; M. Dunant, N. Saliby, *Le temple d'Amrith dans la Pérée d'Aradus* in «*Bibliothèque archéologique et Historique*», CXXI, Paris 1985; M. Dunand, *Le temple d'Echmoun à Sidon. Essai de chronologie*, in «*Bulletin du Musée de Beyrouth*» 26, 1973, pp. 7-24. Sarepta mostra una struttura meno monumentale, ma probabilmente ulteriori scavi potrebbero portare nuovi elementi secondo J. B. Pritchard, *Sarepta. A Preliminary Report on the Iron Age*, Philadelphia 1975.

suppone conservativa e meno coinvolta dal contatto culturale, e una “religiosità colta”, permeata di quella riflessione filosofica considerata necessaria all'elaborazione dei modelli sincretici⁵²⁸.

I dati archeologici relativi alle planimetrie e alle fasi di costruzione, associati ai dati epigrafici e ai rinvenimenti statuari, ad esempio a Thinissut, hanno permesso invece di tratteggiare quadri diversi, rispondenti ad istanze ed esigenze di ricerca differenti, e meno preconcepite⁵²⁹. È possibile in questo modo porre sotto diversa luce quei tratti considerati specifici ed etnicamente rilevanti, come quello della generale assenza dell'elemento del podio tipicamente italico-romano.

Tenendo presente che in Africa Proconsolare alcuni *podia* sono comunque presenti, seppur in modo sporadico, come ad esempio a Cuicul e a Thuburnica⁵³⁰ - e che inoltre è possibile che elementi quali la terrazza o la piattaforma potessero sostituirvisi con una funzione analoga - quest'assenza può essere in parte dovuta al posizionamento dei santuari, che coerentemente alla conformazione territoriale montagnosa e al rilievo di molti siti, si situavano nella gran parte dei casi in luoghi elevati, ben visibili anche a distanza.

Un ulteriore tratto planimetrico da valutare è quello della corte con portici e cella situate nell'asse dell'entrata dell'area santuariale, che A. Lézine, e successivamente G. Ch. Picard e M. Le Glay hanno tentato di isolare quale elemento essenziale di una persistenza dell'area sacra a cielo aperto. Sottraendosi alla logica evolutiva tesa all'identificazione di un modello originale, nulla vieta di considerare queste configurazioni come varianti di un elemento costitutivo noto e diffuso anche in Grecia e a Roma, atto ad accogliere i fedeli e le attività rituali che si svolgevano sotto il portico e intorno all'altare, e fungendo da mediazione architettonica tra la sfera umana e le attività funzionali al culto e la sfera della divinità a cui è invece riservata la cella.

Nella misura in cui lo lasciano intuire le vestigia archeologiche da un lato e la comparazione con altre aree dall'altro, ogni luogo di culto “romano-africano” a prescindere dalla sua planimetria, era portatore di una sua specificità e originalità nella ripartizione degli spazi interni e nelle composizioni architettoniche, tanto da ridimensionare la portata e l'importanza delle presunte origini orientali. D'altro canto la creazione di nuove forme di spazio culturale va di pari passo con la creazione di nuove divinità, la loro reinterpetazione e rifunzionalizzazione in vista degli interessi della diverse e nuove comunità civiche.

528 M. Le Glay, *Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne*, cit., pp. 123-151, (124). Si veda la discussione in A. Motte – V. Pirenne-Delforge, *Du “bon usage” de la notion de syncrétisme*, cit., pp. 11-27, (15) e M. Sebaï, *Stéréotypes contemporains, stéréotypes antiques*: cit., pp. 129-141 (133-134).

529 Si vedano da ultimo i contributi di H. Dridi, M. Sebaï, *De Tanesmat à Thinissut. Nouvelles observations sur l'aménagement d'un lieu culte africain*, in *Études d'Antiquités Africaines*, 2008, pp. 101-117, e le osservazioni di B. D'Andrea, più legato però allo schema evolutivo proposto da Lézine; cfr. *infra*.

530 Anche in questo caso si tratta di un podio naturale, benché venga integrato tra i templi romano-africani con podio da M. Le Glay, *Saturne Africain..Histoire, I.* cit., p. 281; esso presenta cinque gradini con la funzione di raccordo tra la corte e il *pronaos*, che seguendo il declivio del piano su cui è costruito il tempio si trovano su due livelli diversi.

La prospettiva che guarda al microcosmo della comunità civica come al fulcro della vita religiosa africana, non adombra o depotenzia le prospettive di ricerca sulla categoria di spazio rituale, così come l'abbiamo definita nella prima parte di questo lavoro, sottoponendola a vagli multidirezionali; anzi, sottraendole al dominio fenomenologico a vocazione assolutista, le precisa calandole nei precisi contesti di cui si va ad occupare.

Lo spazio del tofet, connesso a specifici rituali legati al mondo ctonio, rappresenta un caso emblematico e importante di una discontinuità non assoluta, che si declina nei diversi casi, anche con il mantenimento di alcuni gesti rituali, con alcune differenze, secondo un calendario definito dalla comunità. Alcuni complessi culturali "extraurbani" come quello di Thinissut, dedicato in epoca punica alla coppia Ba'al Hammon e Tanit e successivamente a Saturnus e Caelestis mostrano in modo più chiaro rispetto ad altri esempi che gli spazi culturali erano soggetti a una riformulazione perpetua.

Conseguenze dirette si hanno anche sulla disposizione dei luoghi di culto nella topografia di una città, definita da regole specifiche, relative alla storia delle divinità, alla loro funzione intrinseca, al ruolo che rivestivano in seno alla comunità, umana (e divina). L'integrazione degli dei nella città rispondeva anche a ragioni legate al ruolo e alla posizione degli dei nella città e alla sfera d'azione di questi.

Inoltre lo spazio concesso ai luoghi pubblici, così come l'evoluzione e l'estensione del quadro urbano e la topografia del terreno erano fattori determinanti nella scelta, da parte delle autorità preposte e degli evergeti, di uno spazio atto ad ospitare un culto. Una discreta influenza sulle scelte doveva avere inoltre un elemento molto pratico, come la divisione dei terreni tra i privati; talvolta gli edifici culturali, come a Thugga, sono costruiti su spazi privati, anche se non conosciamo esattamente i motivi per i quali alcune famiglie procedettero a queste scelte.

Tali considerazioni rendono dunque evidenti alcuni problemi; in primo luogo la difficoltà di categorizzazione dei luoghi di culto a cielo aperto sulla base di caratteristiche formali o rituali, e la necessità di evitare qualsiasi approccio culturalista nell'analisi dei fatti rituali; in secondo luogo si delinea in modo netto l'interesse, per una ricerca che voglia riflettere sui rapporti spaziali e topografici dei luoghi di culto in un contesto di contatto culturale e religioso, di alcune figure divine connesse a particolari localizzazioni territoriali per motivi strategici o rituali, a cominciare da Saturnus.

2 Lo spazio rituale punico

La sfera semantica del 'sacro'

Come si è visto nel capitolo precedente per quanto riguarda l'ambito romano non è semplice tracciare un quadro coerente che consenta di chiarire i legami tra lessico e pratiche culturali.

Per il mondo punico, in particolare modo per l'Africa settentrionale, l'impresa risulta decisamente ardua. Infatti la natura per lo più epigrafica delle fonti dirette, e l'assenza quasi totale di testi rituali e di letteratura erudita, non facilitano una riflessione sul punto di vista interno delle comunità responsabili della costruzione di pratiche religiose che rimangono e sono probabilmente destinate a rimanere in larga parte sconosciute. Il carattere essenzialmente epigrafico della documentazione punica, così come di quella fenicia, permette di intravedere solo alcuni scorci di quella che poteva essere la concezione dello spazio rituale assegnato alle divinità.

Nelle stesse aree in cui alcuni secoli più tardi le iscrizioni latine fioriranno in modo considerevole, l'epigrafia punica non può vantare la stessa diffusione. I rinvenimenti epigrafici, di natura quasi esclusivamente religiosa e funeraria, mostrano non solo diversi livelli di alfabetizzazione rispetto al mondo romano, ma anche un uso differente del mezzo epigrafico; solo in un'epoca successiva il modello epigrafico romano venne in qualche modo imitato, come dimostrano alcune iscrizioni bilingui⁵³¹. Nonostante il carattere religioso delle iscrizioni pare che le dediche e le invocazioni indirizzate alle divinità non fossero altrettanto frequenti, dunque non percepite come altrettanto necessarie. Le stele votive iscritte, in molti siti, non costituiscono infatti che una minoranza⁵³².

Per quanto riguarda gli spazi culturali i rinvenimenti epigrafici finora noti hanno messo in luce per l'epigrafia punica l'uso di due principali termini, *bt* e *mqdš*.

Il primo, che riveste il significato generico di 'casa', 'abitazione', è associato nel suo senso culturale ad un nome divino, e reso in greco con *temenos*⁵³³. Dal punto di vista semantico *bt* sembra però rivestire il medesimo significato del latino *aedes*, che come si è potuto mostrare nei paragrafi precedenti rappresenta uno dei termini maggiormente sfruttati nell'ambito culturale romano.

Anche per quanto riguarda il mondo punico è però necessario fare delle precisazioni. Presso gli archeologi si è consolidata l'abitudine di conferire alle strutture templari il nome di un dio, applicando la dicitura 'tempio di x', anche in mancanza di fonti epigrafiche che esplicitamente si riferissero al luogo di culto associandolo ad una sola divinità. Come a Roma anche per il mondo

531 Ad es. KAI 120-127, 130.

532 A Timgad, un centro che ha prodotto in epoca romana un numero considerevole di iscrizioni puniche (e per il quale insieme a Lambesi R. Kerr parla di *epigraphomania*); nel totale delle stele dedicate alla divinità Baal Hammon-Saturnus solo una netta minoranza risulta iscritta, ovvero 9 su 130 stele cfr. R.M. Kerr, *Latino-punic Epigraphy*, Tübingen 2010, p. 14.

533 Cfr. KAI 60.

punico tale consuetudine accademica presenta un rischio evidente, ovvero quello di livellare per esigenze di semplicità una realtà culturale più complessa, adombrando i tratti specifici che dovevano appartenere alla “religione punica” (o meglio ai sistemi religiosi dei centri punici) in quanto religione politeista. È infatti necessario tenere sempre a mente che nelle strutture teologiche dei politeismi la logica culturale è plurale, se non collegiale; di conseguenza i templi sono fondamentalmente luoghi di culto polivalenti, che normalmente ospitano al loro interno più di una divinità. Tale compresenza si può desumere non solo dalla struttura che può prevedere diverse celle, ma anche dalla presenza di statue culturali o di ex voto dedicati a divinità differenti rispetto a quella principale.

Se i testi ugaritici e mesopotamici descrivono un mondo divino che presenta alcune analogie con quello greco omerico, con periodici incontri e consessi delle divinità in un luogo celeste e remoto⁵³⁴, per il mondo fenicio-punico le fonti letterarie sono completamente assenti, e questi elementi possono essere solo ipotizzati; allo stesso modo può solo essere inferita una sorta di ubiquità tra una sede uranica, o comunque collocata in uno spazio remoto e inaccessibile all'uomo, e le specifiche sedi di culto, denominate *bt*, e considerate dunque 'case' o 'palazzi' della divinità⁵³⁵. Gli epiteti tipici che emergono nel mondo fenicio-punico come in quello greco-romano, sembrano confermare, se non una natura 'una e multipla' delle divinità, più conforme alla concezione egizia⁵³⁶, una loro 'politopia'⁵³⁷.

Poiché in ambito vicino orientale il sovrano riveste un ruolo strategico, di mediazione fra due livelli, umano e divino, sul piano simbolico il santuario-palazzo (*bt*) di una divinità può essere così concepito come la manifestazione di un doppio potere, in cui la sovranità divina è riflessa in una sovranità umana.

È possibile che in modo simile sia esistita in ambito punico un'analogia tra divinità e regalità, che potrebbe essere suggerita dall'epiteto *dn* 'signore', talvolta nella formula con preposizione *ld*⁵³⁸. Tuttavia, non è certo che si possa affermare che alla regalità fosse associata una sorta di ubiquità, sul modello dei re assiri o persiani i quali per dare un'impressione di controllo costante e diffuso sul territorio si spostavano da una residenza all'altra⁵³⁹; in Africa infatti l'esistenza di una fase politica monarchica antecedente al sistema oligarchico suffetale è ancora dubbia, e sostenuta in misura

534 Cfr. Ch. Penglase, *Greeks Myths and Mesopotamia*, London-New York 1994, pp. 73-77; M.L. West, *The East face of Helicon*, Oxford 1997, pp. 107-116.

535 C. Bonnet, *Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino*, in *Saturnia tellus*, cit. pp. 673-687 (677).

536 E. Hornung, *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma 1992.

537 Cfr. H. S. Versnel, *Coping with the gods*, cit., p. 102.

538 L'epiteto non è attestato in Africa ma nei siti sardi e a Rabat, cfr. CIS 123 e 123bis.

539 Questa la proposta di C. Bonnet, *Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto*, cit., pp. 677-679, che attinge in chiave comparativa dalla mitologia Ugaritica e dalla tradizione ebraica.

sempre minore⁵⁴⁰. Come a Roma la regalità, o piuttosto la sovranità, poteva costituire un attributo divino fondamentale, da intendersi in ogni caso in un senso 'collegiale', che, occorre sottolinearlo, si configura in modi ben differenti rispetto all'assolutismo monoteista, declinata dal punto di vista politico nel sistema suffetale operante nei centri urbani, a partire da Cartagine.

La polisemia insita nel concetto di santuario-palazzo può comunque indicare, come è d'altronde lecito attendersi in un sistema religioso politeistico, un segno del potere divino sul territorio, in una logica di gerarchia e di interdipendenza tra le divinità⁵⁴¹.

Il secondo termine attestato per le strutture cultuali in area punica è *mqdš*, formato sull'aggettivo *qdš*. Com'è noto questa radice semitica triconsonantica rimanda al concetto di 'sacro' che, a seconda dell'etimologia privilegiata dagli studiosi, si situa nella sfera semantica della purezza o invece in quella della separazione⁵⁴². Una prima ipotesi è quella che connette *qdš* con la radice *qd(d)* che significa «separare», e che può così indicare ciò che è nettamente definito secondo un punto di vista spaziale, e che talvolta può essere inaccessibile; gli stessi attributi qualificano in ebraico il dio monoteista. La seconda ipotesi fa invece derivare la radice *qdš* dall'accadico *quddušu*, che in forma *paël* significa «brillare», avvicinandosi così al significato di «essere puro» dal punto di vista rituale. Diversamente dal latino *sacer* e dal greco *hieros*, l'aggettivo *qdš* viene attribuito anche alle divinità, tanto che questa attribuzione viene considerata come tipica delle religioni semitiche⁵⁴³: nell'area cananea sono detti *qdš* gli dei di Byblos e di Sidone⁵⁴⁴; in Africa settentrionale *qdš* qualifica invece Baal Hamon a Cirta⁵⁴⁵, mentre a Maktar vengono qualificati con lo stesso aggettivo sia il dio Hoter Miskar⁵⁴⁶, sia Baal Hamon⁵⁴⁷.

L'influenza della concezione della divinità come *qdš*, comune all'area semitica come a quella punica, si rifletterebbe nell'uso frequente in Africa settentrionale dell'epiteto *sanctus*, reso in greco con *aghios*; questo ricorre infatti nelle fonti latine associato a divinità di origine orientale come

540 La confusione è dovuta all'uso da parte delle fonti greche del termine βασιλεύς e di *reges* o *duces* da parte di quelle latine per il punico *sufetes*.

541 Nel ciclo ugaritico di Baal la costruzione del palazzo per il dio viene a lungo dibattuta e negoziata tra le altre divinità del pantheon: El, Althirat, Anat, Baal e Kothar; cfr. A. Caquot, M. Szyner, *Textes ougaritiques*, t. 1, *Mythes et légendes*, Paris 1974.

542 P. Xella, *QDŠ: Semantica del 'sacro' a Ugarit*, in S. Ribichini – P. Xella (eds.) *Materiali lessicali ed epigrafici I*, Roma 1982, pp. 9-17.

543 E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven 1995, p. 419.

544 KAI 4 : 'l Gbl *qdšm*; CIS 1.3=KAI 14: *h'lnm hqdšm*.

545 A. Berthier – R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Costantine*, Paris 1952-55, n. 20.3; 64.3; F. Bertrand, K. Szyner, *Les stèles puniques de Constantine*, Paris 1987, n. 29.1.

546 KAI 145.4: *l'lmh qydš*.

547 NP 43.1.

Abaddir⁵⁴⁸, Baal Addir⁵⁴⁹, o in riferimento a divinità romane come Caelestis⁵⁵⁰, Ops⁵⁵¹, Saturno⁵⁵², Mercurio⁵⁵³, Plutone e Ceres⁵⁵⁴. L'uso dell'aggettivo *sanctus* viene spesso evocato quale prova dell'origine africana di divinità che sotto una superficiale patina di *interpretatio* avrebbero conservato il loro carattere ancestrale, connesso, come l'aggettivo semitico che le qualifica, a un'idea di purezza spirituale e rituale⁵⁵⁵. Anche in questo frangente valgono le considerazioni precedentemente espresse, che si muovono nella direzione di una estrema cautela, dovuta alla confermata inadeguatezza di interpretazioni tese a cercare in un'unica chiave di lettura - qui linguistico-terminologica - la 'soluzione' per comprendere processi di contatto e di riformulazione di pantheon che, all'interno di entità civiche a proposito delle quali conosciamo spesso troppo poco, dovevano essere senza dubbio complessi e non automaticamente replicabili.

Un processo analogo riguarda anche le divinità protagoniste dei culti orientali importati a Roma, per le quali l'aggettivo *sanctus* ricopre anche gli usi di *QDŠ*. Come *sacer*, *sanctus* può indicare ciò che appartiene al dio, ma può anche assumere delle sfumature diverse, in quanto può applicarsi alle divinità stesse⁵⁵⁶. Rimane interessante il fatto che sebbene la designazione morale di *sanctus* si sviluppi già nelle fonti latine successive a Cicerone, costituendo una necessaria premessa per la successiva reinterpretazione cristiana del termine⁵⁵⁷, in origine l'aggettivo *sanctus* rimanda al concetto di inviolabilità e di sanzione, in riferimento soprattutto ai luoghi di confine⁵⁵⁸.

Al verbo derivato da *qdš* Edward Lipiński attribuisce il significato di 'consacrare'⁵⁵⁹, traduzione che è possibile accettare tenendo presenti le differenze con la *consecratio* romana, cioè l'attribuzione giuridica del luogo, della persona o dell'oggetto alla sfera divina. Nelle iscrizioni puniche anche le offerte fatte al tempio sono qualificate come *qdš*, come mostra la tariffa sacrificale di Marsiglia proveniente dal tempio di Baal Sapon a Cartagine⁵⁶⁰, mentre *int qdšt* con il probabile significato di "camera delle cose sacre" può essere usato in riferimento a cripte scavate al di sotto dell'edificio sacro⁵⁶¹.

548 CIL 8. 21481.

549 CIL 8. 19122; 19123.

550 CIL 8.8433; 22686.

551 CIL 8.16527.

552 M. Le Glay, *Saturne Africain, Histoire*, cit., p. 125-126, n. 11.

553 CIL 8. 22656.

554 CIL 8. 9020.

555 Cfr. E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien*, cit., pp. 420.

556 Liv. Andr. *Od.*, 4.513: *sancta puer Saturni regina*; Enn. *Ann.* 1.54 *sancta dearum* riferito a Iuno Saturna riprende il *dia theaon* omerico.

557 Ad ex. Iuv. 13.64: *sanctum egregiumque virum si cerno*. Sull'esempio o forse sotto l'influenza del greco *hagios*, *sanctus* invade in parte l'area semantica di *castus*, indicando una qualità morale con una connotazione tendenzialmente negativa; cfr. Quint. 5.12.20.

558 Cfr. *supra*.

559 Cfr. E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien*, cit, pp. 418-419.

560 CIS 1. 165=KAI 69.12.

561 KAI 145.

Spazi rituali e luoghi di culto

Terminata questa breve digressione sul lessico attinente alla sfera del 'sacro' e alle sue possibili traduzioni in ambiti culturali diversi, vediamo ora come queste radici lessicali prendano (relativa) concretezza nella terminologia legata a spazi rituali e luoghi di culto.

Come si vedrà in seguito l'area culturale maggiormente nota in ambito punico, è quella conosciuta come 'tofet'; il termine è però allogeno e non compare in alcuna iscrizione proveniente da questi ambiti culturali. Le stele iscritte provenienti dai tofet fanno raramente riferimento al luogo in cui sono state deposte, veicolando invece informazioni succinte relative ai dedicatari o alle divinità destinatarie del 'voto', sulla natura del quale, com'è noto, non danno alcuna indicazione; riportano piuttosto formule votive ripetitive, ma non prive di interesse, di ringraziamento alla divinità, che "ha ascoltato la voce" del dedicante. Se questo è il quadro generale vi sono però delle eccezioni. Dal tofet di Cartagine proviene infatti una stele, che non solo si rivela interessante per la menzione di quattro divinità - con Tinnit e Baal Hammon che compaiono al secondo e al terzo posto - ma nella quale si indica come luogo di deposizione del voto il *kdš b'l hmn*; le possibilità interpretative rispetto a *kdš* sono due: la prima è che il termine corrisponda all'area del tofet, e indichi nel dio il principale titolare dell'area⁵⁶², la seconda che via sia un riferimento ad una parte specifica dell'area, forse delimitata attraverso segnaicoli, o anche a un qualche tipo di struttura architettonica.

Meno attestato, una sola volta in area punica, a Cartagine, è <SR(T); un'iscrizione proveniente da Eqrone si riferisce al contenuto di una giara come a *qdš l'srt* 'cosa santa per il santuario'⁵⁶³, e in diversi recipienti si ritrova l'iscrizione paleo-ebraica *qdš*.

A partire dallo spettro di significati di *qdš*, riferibili all'ambito della purezza rituale, gli studiosi sono pressoché concordi nell'associare al derivato *mqdš* un richiamo ad una divisione dello spazio tra sacro e profano, ad un'operazione di delimitazione del territorio riservato al dio, che in quanto tale è dotato di specifiche caratteristiche, in virtù del suo essere sacro⁵⁶⁴; in alcuni casi ci si è spinti ad affermare che per tali ragioni il santuario serberebbe la memoria di avvenimenti primordiali, fondatori, che creano uno spazio qualitativamente diverso, e perciò isolato dal resto del mondo⁵⁶⁵.

Si assiste così al rifiorire nella letteratura storico-religiosa di un'accezione, non neutra come potrebbe sembrare, del concetto di "taglio" e di separazione, in virtù della quale si evocano con disinvoltura varie tradizioni mitologiche antiche, principalmente greche ed egiziane, secondo le

562 KAI 78.

563 S. Gitin, *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron*, in A. Biran J. Aviran (eds.) *Biblical Archaeology Today, 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology (Jerusalem 1993)*, pp. 248-258.

564 P. Xella, *QDS. Semantica del "sacro" ad Ugarit*, cit., pp. 9-17; H. Casalles, Ch.B. Costecalde, P. Grelot, *Sacré (et sainteté)*, in *Dictionnaire Biblique*, X Paris 1985, col. 1342-1483, in particolare C.B. Costecalde, . *La racine qdš et ses dérivés en milieu ouest-sémitique et dans les cunéiformes*, *ibid.* col 1346-1393.

565 C. Bonnet, *Dove vivono gli dei?* cit., pp. 682.

quali con la separazione primordiale di un tutto indistinto, Uranos e Gea – così come Geb e Nut nella cosmologia eliopolitana - ha inizio la riproduzione sessuale, le generazioni degli dei, un primo ordinamento del mondo⁵⁶⁶.

A contrastare l'attuale presenza e finanche prevalenza di tali prospettive nel panorama scientifico storico-religioso relativo all'ambito punico è necessario ricordare che le fonti in nostro possesso non consentono di percorrere una strada che, sulla base di pochi termini cultuali, legittimi il ricorso a concetti e griglie interpretative esito di tradizioni culturali diverse, come quella egiziana e quella greca, o la cui matrice sembra essere ancora una volta fenomenologica.

Secondo E. Lipiński, la cui prospettiva non sembra immune ad alcune istanze della fenomenologia, la differenza tra *bt* e *mqdš* oltre che semantica, sarebbe giustificata dal punto di vista spaziale, nell'attestazione a Gozo⁵⁶⁷ e Ras el-Haddaga⁵⁶⁸ di *mqdš bt*, dove *mqdš* indicherebbe quella determinata parte del tempio (*bt*) che corrisponde al *Qodesh ha-Qodashim* קודש הקודשים ebraico. Una distinzione simile, propone Lipiński, si troverebbe in una dedica latina di Khamissa (Thubursicu Numidarum) datata al III secolo d.c., in cui un tempio è costruito *cum sancto suo* per una divinità forse identificabile in Mâ-Bellona⁵⁶⁹. In questo senso potrebbe essere letta anche un'iscrizione proveniente invece da Leptis Magna si riferisce a un [h]št hmqs, tradotto da Lipiński come “parvis du sanctuaire”⁵⁷⁰.

Un'iscrizione proveniente da Mactar rende conto di un altro raro lessema che può verosimilmente connettersi all'ambito dello spazio rituale, al centro di un breve dibattito apertosi alla fine del XIX sec.; l'iscrizione ha come protagonista Quinto Vibio Salaga, il quale dopo aver provveduto a tutte le spese per un *idurio* (*idurionem*), afferma di aver eretto un monumento funebre (*mensam*) per sé e i suoi parenti⁵⁷¹.

Il termine *idurio*, ancora inedito, venne interpretato da Paul Gauckler come riferibile a una sorta di mausoleo⁵⁷², mentre R. Mowat congetturava una derivazione da *idus*, facendo riferimento a un passo dei *Saturnali* di Macrobio in cui il verbo etrusco *idurare* viene associato al significato di ‘dividere’⁵⁷³; visto il contesto funerario dell'iscrizione Mowat propone di vedervi una suddivisione, o più precisamente una porzione di terreno, situata nel mezzo di uno spazio consacrato alla

566 *Ibid.* pp. 682-683.

567 ICO, Malta 6.2.

568 Trip. 76.1.

569 *ILAlg* 1. 1241; cf. S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, I, *Les conditions du développement historique, les temps primitifs, la colonisation phénicienne et l'empire de Carthage*, Paris 1913, p. 120; Cl. Lepelley, *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, II, Notices d'histoire municipale*, Paris 1981, p. 211, n. 5.

570 Iscrizione in G. Levi Della Vida, M.G. Amadasi Guzzo, *Iscrizioni puniche della tripolitania (1927-1967)* Roma 1987 n° 76 (6), 2; E. Lipiński, *Dieux et déesses, de l'univers phénicien*, cit., p. 418.

571 CIL 8.23422: *Q(uintus) Vibius C(aii) f(ilius) Salaga, conlatis omnibus impensis in hunc / idurionem, mensam mihi et meis posui.*

572 P. Gauckler, in *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, Paris 1895, p.228

573 *Macr. Sat.* I, 16: *idus... dies qui dividit mensem; idurare enim etrusca lingua dividere est.*

sepoltura, consentendo l'accesso alle due metà⁵⁷⁴. Ph. Berger sottolineava invece come *idurio* potesse costituire una trascrizione di un termine semitico, *heder* o *hadrat*, atto a designare un recinto sacro⁵⁷⁵.

Negli anni '60 la scoperta a Mustis, nella Numidia proconsolare, di un'iscrizione su un altare dedicato a Liber Pater Augustus da parte di Marcus Cassius Felix, sacerdote del dio, fornisce fortunatamente una nuova attestazione del termine, in un contesto diverso, non funerario; l'iscrizione rende noto infatti che per decreto municipale Cassius Felix restituì un *idurio* (*idurionem restituit*), facendo anche costruire una statua (*signum fecit*) e un altare (*aram posuit*)⁵⁷⁶; la sequenza sembra dunque indicare degli atti fondamentali all'installazione di un luogo di culto.

A questo nuovo contesto si confà la proposta di Berger, che vede nell'*idurio* un limite o un recinto, entro il quale collocare gli elementi citati nell'iscrizione, la statua di culto e l'altare. Secondo A. Beschaouch la restituzione del recinto potrebbe essere un atto riferibile alla restaurazione di un culto o di un luogo di culto, per il quale lo studioso propone un'origine semitica veicolata dall'uso del termine punico, se come tale è accettato⁵⁷⁷.

La corretta trascrizione e declinazione in latino di un termine allogeno, per Beschaouch, costituisce un dato estremamente significativo e singolare, poiché indicherebbe la scelta consapevole di non servirsi dell'equivalente latino *templum* nel suo "originale" significato di recinto sacro. Tuttavia va notato che in Africa il termine *templum* non è accertato con certezza in questo senso. Le attestazioni fanno spesso riferimento ad altri elementi architettonici, come fondamenta, colonne, portici⁵⁷⁸, o si servono di verbi costruzione (*instituo*, *facio*); talvolta invece la natura di edificio del *templum* è chiarita da aggettivi che ne definiscono lo stato di danneggiamento (*conlapsum*, etc.⁵⁷⁹), da perifrasi (*a solo*⁵⁸⁰) o che fanno riferimento a caratteristiche tipiche di un edificio (ad esempio alla sua *vetustas*). Anche in assenza di riferimenti di questo tipo non è possibile comunque affermare che nelle iscrizioni con *templum* si voglia evocare un recinto non costruito, dunque una sorta di area a cielo aperto, sul modello dell'*idurio*, nell'accezione sopra accolta⁵⁸¹.

574 Cfr. R. Mowat, in *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, Paris, 1896, p. 251.

575 Ph. Berger, in «Compte rendu de l'académie des inscriptions et belles lettres», 1895, p. 193

576 AE 1992, 1815.

577 In questa prospettiva il culto andrebbe associare a Liber Pater come *interpretatio* del punico Shadrappa; cfr. A. Beschaouch, *Qu'est-ce qu'un "idurio"?* *Spiritualité punique et culture latine en Afrique romaine*, in «Mélanges de l'école française de Rome-Antiquité» 102, n. 2, 1990, pp. 639-646 (642).

578 *A fundamentis*: CIL 8. 23861 ; *columnis*: CIL 8. 14378;

579 *Conlapsum*: CIL 8. 27356; *vestustati corruptum* ILAfr., 495

580 CIL 8 23859;

581 A *latere* si ritiene opportuno notare che non è inoltre condivisibile la posizione di Beschaouch (A. Beschaouch, *Qu'est-ce qu'un "idurio"?*, cit., p. 643 n. 22) quando afferma che l'iscrizione non può riferirsi a un'area a cielo aperto in virtù della presenza di un altare e di una statua, poiché sappiamo che tali elementi sono frequentemente presenti in questo tipo di spazi rituali.

Nonostante la vaghezza dei suoi contorni, a cui eventuali nuove attestazioni potrebbero conferire solidità, il termine può essere annoverato nel lessico specifico afferente alla realtà rituale punico romana, come una partizione segnalata - oppure no, è impossibile saperlo - da indici di definizione, quali un recinto o dei cippi oppure no, destinata ad accogliere degli elementi di culto o dei monumenti funebri. Le sue scarse attestazioni, rispetto ad altri termini, potrebbero indicare comunque un uso ristretto o strettamente locale, o giustificato da elementi culturali che ad ora ci sfuggono.

Santuari naturali?

Come si avrà modo di mostrare nei paragrafi successivi e nell'approfondire i casi di studio scelti, in ambito punico il problema di una presunta sacralità connessa a luoghi con caratteristiche fisiche o topografiche particolari si presenta nella storiografia di area africana con una certa insistenza.

Come spesso accade infatti la rarefazione delle fonti, che rende i fatti religiosi meno trasparenti, corre il rischio di aprire la strada a ricostruzioni costruite su coordinate imprecise ma che aspirano a un'universalità interpretativa dei fenomeni. La disposizione dei luoghi di culto e il processo di 'sacralizzazione' vera o presunta di alcuni tratti paesaggistici rappresenta dunque un terreno adatto alla sedimentazione di queste ricostruzioni. L'impressione, piuttosto netta, è infatti che in misura maggiore rispetto ad altre aree di studio per quanto riguarda l'Africa resistano interpretazioni e prospettive fenomenologiche, 'attratte' da quell'aura di ancestralità che i culti e le divinità di area africana irradierebbero sotto uno strato di romanità solo superficiale.

Se il manuale di Edward Lipiński sulla religione fenicio-punica costituisce un esempio piuttosto eclatante, vanno in questo senso anche le osservazioni più recenti di C. Bonnet, la quale, pur ammettendo la natura ipotetica delle proposte, si riferisce esplicitamente alla letteratura fenomenologica; in particolare la letteratura scientifica si sofferma su direzione spaziale privilegiata, quella verticale, che trova la sua espressione geografico-topografica nei rilievi montagnosi, in cui le tracce di culto, quando presenti, sembrano auto-justificarsi in virtù di una presunta e 'naturale' sacralità del luogo. Significativo in questo senso è il seguente passo:

“Le choix du lieu de culte n'est pas laissé à l'arbitraire de l'homme: il sera déterminé par une manifestation de la présence ou de l'action divines. Bien qu'on ne trouve pas de récits de théophanies dans le domaine phénico-punique, sans doute parce que le hasard ne nous a pas conservé des textes assez explicites sur la fondation première des sanctuaires, on peut supposer que les sommets des montagnes, où le dieu de l'orage se

manifestait au milieu de nuées et d'éclairs, étaient regardés comme des endroits choisis pas la divinité⁵⁸²

Lasciando da parte gli esempi cananei del monte Hermon - considerato 'sacro' nella sua interezza, in base all'etimologia che lo riconduce all'arabo *ḥarām*- e del Djebel el-Aqra, l'antico massiccio di Saphon che i miti di Ugarit qualificano come santuario di Baal⁵⁸³, in area nordafricana è il massiccio di Djebel Bou Kourneïn, che domina i dintorni di Cartagine e Tunisi, ad essere rivestito di quell'aura ancestrale legata al “simbolismo della montagna”, presentando secondo Lipiński “les traits caractéristiques d'une montagne sainte”; le due sommità (della modesta altezza di 576 e 496 m) che ne determinano il profilo caratteristico, e che risultano perfettamente visibili da Cartagine riecheggiano nel nome della montagna e in quello del dio che vi era venerato, in epoca romana *Saturnus Balcaranensis*, epiteto modellato con ogni probabilità sul punico Ba'al Qarnê⁵⁸⁴.

Il problema principale con cui si scontra quest'interpretazione è legato, molto concretamente, alle fonti archeologiche ed epigrafiche; nonostante l'epiteto *Balcaranensis*, che potrebbe rimandare ad un passato punico, non sono state rinvenute attestazioni di Baal, né materiale afferente ad una fase culturale preromana⁵⁸⁵.

L'idea della manifestazione della presenza o dell'azione divina in luoghi non tanto salienti dal punto di vista paesaggistico, quanto significativi in relazione ad una simbologia di luogo di passaggio tra piani spaziali e quindi ontologici presumibilmente differenti- le montagne che si avvicinano al piano uranico, le grotte che metterebbero in comunicazione il mondo umano con quello ctonio e infero – trova quindi solo deboli riscontri, che possono essere avvallati facendo ampio ricorso all'ottimismo. Ciò non significa che nella scelta di un luogo di culto elementi simbolici di questo tipo siano da considerarsi a priori esclusi, ma solo che nell'analisi scientifica nulla prova che si possa fare automaticamente affidamento a questo genere di considerazioni; la suggestione deve lasciare il passo all'ammissione di mancanza di dati certi, o della complessità dei tratti rinvenuti.

Sarà necessario presentare ora alcune osservazioni sulla continuità tra tofet e aree sacre a cielo aperto romane, che dei tofet sono considerate eredi, la loro dislocazione del territorio e la loro struttura. Nel periodo della romanizzazione vi sono infatti idee preconcepite che

582 E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien*, cit., p. 423.

583 A. Caquot, M. Sznycer, *Textes ougaritiques, t. 1, Mythes et légendes*, cit.

584 La zona del santuario, scavata da Toutain alla fine del XIX secolo, si situava sulla sommità della cima occidentale, un punto piuttosto pianeggiante e strategico dominando il golfo di Tunisi, permetteva di far fronte a Cartagine a nord, alla valle della Catada a est, mentre verso ovest si stendono le colline di Cap Bon, e a sud la gola di Khanget el Hajej, una via strategica verso l'interno di Cap Bon e della Bizacena.

585 Cfr. J. Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou Korneïn (Tunisie)*, «*Mélanges d'histoire et d'archéologie*»1892, pp. 4-124.

resistono nel panorama degli studi punici e in generale africani; problemi che riemergono poi nell'analisi di luoghi di culto specifici o della topografia religiosa di una città. In seguito si tenterà di riassumere il dibattito sulla resistenza alla romanizzazione, o sulle permanenze religiose messo in luce in modo efficace in alcuni contributi recenti⁵⁸⁶, e di precisare le possibilità di ricerca e di reinterpretazione dei dati in un panorama il più possibile ridefinito e liberato da categorie ormai superate. Un tratto distintivo del sistema religioso punico-libico spesso è individuato in una “*dévotion rayonnante (...) fortifié par le mysticisme punique, porteur d'abord du sens de l'absolu, dont l'aboutissement inattendu est sans doute la doctrine de la grâce selon Augustin*”⁵⁸⁷. Ancora J. Bayet parla di un “*esprit d'exaltation et de transcendance, très différent de la mentalité grecque et latine*”⁵⁸⁸. In affermazioni di questo tipo si individua come portante l'idea che la religione romana d'Africa fosse votata a un aspetto duplice, insieme agrario e mistico, come sovente afferma Marcel Le Glay⁵⁸⁹.

Sembra dunque che al di là di ciò che i dati archeologici ed epigrafici consentono di dedurre permanga la convinzione che, in opposizione alla concretezza della religione romana, in Africa il “sacro” si manifestasse “allo stato puro”, scaturendo dagli elementi della natura, come rocce, fonti, grotte, alberi, e fosse ‘simboleggiato’ dagli astri o da animali come quelli spesso raffigurati nelle stele.

La questione del Tofet

Quella nota con il nome biblico di tofet è la tipologia più nota di 'spazio rituale' dell'Africa punica, associato strettamente alla coppia divina Ba'al-Tanit. La questione che riguarda questi specifici spazi cultuali non può essere ignorata nel nostro percorso di ricerca in quanto il tofet viene generalmente considerato l'antecedente dell'area sacra a cielo aperto, se non confuso con essa. Secondo l'interpretazione tradizionale infatti l'area sacra a cielo aperto, nella sua “evoluzione”, diede avvio alle forme tipiche dell'architettura templare africana, con cui si confrontò il modello romano per produrre, come risultato di sintesi, la tipologia del tempio detto “romano-africano”⁵⁹⁰. Questa visione, al di là dell'aspetto più tecnicamente legato alle tipologie architettoniche che non rappresenta in sé il focus di questa ricerca, ha profondamente influenzato il modo di concepire i

586 M. Sebaï, *La construction d'un mythe contemporain: les temples “sémitiques” d'Afrique romaine*, cit., 165-179.

587 J.-M. Lassère, *Africa, Quasi Roma*, Paris 2015, p. 319. in più luoghi del testo Lassère, che si basa per gli aspetti religiosi su una bibliografia datata e di stampo tradizionale, sottolinea il fervore religioso degli africani, nel quale si sarebbe concentrata l'antico sostrato di religiosità libica.

588 J. Bayet, *Historie politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957, p. 205.

589 M. Le Glay, *Saturne Africain*; cit., Id. *Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébessa*, «Lybica» IV 1956, pp. 33-53.

590 Cfr. *infra*, p. 211.

culti e più in generale la vita religiosa dell'Africa romana, anche nel suo rapporto con lo spazio rituale e con la topografia.

Il tofet rappresenta quindi un caso non solo emblematico, ma anche 'generatore' per la storia degli studi del complesso articolarsi di tratti che riguardano la continuità rituale, planimetrica, architettonica, teologica in Africa romana. Per questo motivo si sceglie in questa sede di riflettere, prendendo solo alcuni tra gli esempi possibili, sul dato spaziale e topografico che vede continuità o discontinuità tra aree puniche e successivi interventi di epoca romana (di diverso tipo), e di fare il punto sul possibile tipo di ritualità coinvolta, e dei suoi cambiamenti, che sempre tenendo presente il dato spaziale (considerato in questo caso come organizzazione interna/rapporto con la divinità).

Le aree cultuali note come *tofet* rappresentano un elemento costitutivo dell'area punica, non essendo invece conosciuti nella regione siro-palestinese⁵⁹¹. Com'è noto i tofet derivano in modo improprio la loro denominazione da alcuni passi veterotestamentari, in cui il termine ebraico TPT è usato per descrivere il "passaggio per il fuoco", con il probabile significato di "rogo", a cui secondo il testo biblico i seguaci degli dei di Canaan sottoponevano i loro figli nella valle di Ben-Himmon a Gerusalemme⁵⁹². Il carattere allogeno del termine è entrato in uso ed è largamente accettato per il fatto che in tali aree le offerte votive maggioritarie, che le iscrizioni associano all'assolvimento di un voto (NDR), consistessero in urne contenenti ceneri appartenenti ad esseri umani in tenerissima età, deposte in urne contestualmente o alternativamente a resti di vittime animali completamente combuste, e successivamente interrate in una fossa. Il particolare tipo di deposizioni cinerarie è responsabile della notorietà dei tofet anche al di fuori del mondo accademico, dove essi sono spesso associati a scenari inquietanti di sacrifici umani celebrati in onore di divinità spietate ed assetate di sangue. La questione della realtà archeologica del sacrificio umano in queste aree - sulla quale allo stato attuale delle fonti non sembra possibile dare una risposta definitiva, nonostante le ultime linee di ricerca tendano a negare la storicità di questo fenomeno nelle aree interessate⁵⁹³ - ha infatti irrigidito per molto tempo il dibattito e la ricerca sui tofet, che riassumeremo brevemente più avanti. Tuttavia i motivi di interesse archeologico, storico e topografico, sono senza dubbio anche altri, e nella prospettiva spaziale qui considerata, riguardano il posizionamento, in quanto essi si trovano

591 I tofet "classici" si trovano in Sardegna, a Tharros, sul Monte Sirai, a Sulcis, a Bitia, Nora e Cagliari, e in Africa settentrionale, a Cartagine, Sousse e a Rabat nell'isola di Malta.

592 Ad esempio *Re* 23,10; *Geremia* 7,31-32 e anche *Levitico* 18,21 e 20,2-4; *Deuteronomio* 12,31 e 18,10; *Geremia* 19,11-14 e 32,35; *Isaia* 30,33.

593 Si rimanda agli studi di Hélène Benichou-Safar e A Ferjaoui: A. Ferjaoui, *De Ba'al Hammon à Saturne. Présentation d'un sanctuaire à Henchir El Hami (Tunisie centrale), Fra Carthagine e Roma, Seminario di studi italo-tunisino, (Bologna, 23 febbraio 2001)* Faenza, 2002, pp. 59-77; H. Bénichou-Safar, *A propos des ossements humains du tophet de Carthage*, in «Rivista di Studi Fenici» 9, 1981, pp. 5-9; *Id.*, *Les fouilles du Tophet de Salambô à Carthage (1^{ère} partie)* «Antiquités africaines» 31, 1995, p. 81-199; *Id.*, *A propos du tophet de Carthage: réflexion sur le sens du terme MLK. Actes du 3^{ème} congrès des études phéniciennes et puniques (11-16 mars 1991)*, Tunis, 1995, vol., I, pp. 143-148; *Id.*, *Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse*, in «Revue d'histoire des religions» 205, 1998, pp. 58-67.

nella quasi totalità dei casi ai margini o lontano dalle città, in uno spazio libero da insediamenti precedenti.

Nell'ambito del tofet più approfonditamente studiato, quello di Cartagine, le prime stele sono datate alla fine dell'VIII secolo a.c., mentre le più recenti risalgono ai due decenni successivi alla sconfitta della città da parte di Roma. L'insieme delle strutture rende conto di uno spazio utilizzato in modo intenso, con urne deposte in anfratti della roccia, protetti da pietre e sormontate da stele. Secondo le ricerche più recenti se in una prima fase che va dall'VIII alla metà del VI secolo a.c. i tofet in Nord Africa si erano probabilmente sviluppati in modo indipendente, la supremazia di Cartagine venne ad assumere con ogni probabilità un ruolo importante nella diffusione di questa tipologia santuariale a partire dalla metà del VI e fino alla prima metà del II secolo, contribuendo forse a imporre una sorta di modello, che si riscontra anche nella tipologia dei materiali depositi⁵⁹⁴.

D'altronde l'adozione da parte di un gran numero di comunità civiche di rituali e divinità presenti nel tofet di Cartagine sembra essere parallela alla costituzione della cosiddetta "cultura urbana".

Dai dati archeologici risulta infatti che i tofet siano presenti solo in contesti abitativi tali da raggiungere la dimensione urbana, motivo per il quale questi possono essere considerati luoghi "totalmente civici"⁵⁹⁵. Dal punto di vista storico le tracce del tofet sono visibili in modo sempre più evidente a partire dall'organizzazione del regno di Massinissa all'inizio del II sec. a.c.

I tofet individuati sul terreno in Nord Africa, in un'area che va dall'attuale Libia fino al Marocco, sono circa una trentina, ma la parzialità di alcune ricerche e la scarsità o meglio la sproporzione quantitativa di informazioni disponibili tra alcuni siti non consente di stabilirne un numero preciso; inoltre alcuni siti sono in corso di scavo o di pubblicazione e permetteranno negli anni a venire di consolidare ed ampliare la documentazione disponibile⁵⁹⁶.

Solo i tofet di Cartagine e di Sousse appartengono alla fase arcaica e punica, quest'ultimo continuando ad essere frequentato fino in età romana, mentre gli altri sono fatti risalire ad una fase tardopunica, contemporanea o successiva alla caduta di Cartagine e alla conquista romana.

594 Questa l'opinione di B. D'Andrea- S. Giardino, *Il tofet dove e perché. L'identità fenicia, il circolo di Cartagine e la fase tardo-punica*, in «Bollettino di archeologia on line» 4, n.1, 2013, pp. 1-29.

595 G. Garbati, *Tradizione, memoria e rinnovamento. Tinnit nel tofet di Cartagine*, in O. Loretz, S. Ribichini, W.G.E. Watson, J. Á. Zamora (ed.), *Ritual, Religion, and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Münster 2013, pp. 529-542, (p.533 n. 28). in una nota serviana Saturno e Giunone (Baal Hammon e Tanit) sono considerati gli dei patrii di Cartagine (Serv. *Comm. ad Verg. Aen.*, 4.680).

596 Sono stati scavati negli ultimi anni i siti di Althiburos e Illes nell'Alto Tell; per quanto riguarda Althiburos alcuni primi risultati sono stati editi di recente nel numero 52 della Rivista di Studi Fenici 2014; cfr. N. Kallala, *Découverte du Sanctuaire de Baal Hammon-Saturne d'Althiburos*, pp 73-88; N. Kallala – S. Ribichini *et alii*, *Fouilles tuniso-italiennes du tophet-sanctuaire d'Althiburos: Premiers résultats (campagnes 2007-2008)* pp.89-108; L. Ben Abid, *Les stèles d'Althiburos et leur iconographie. Présentation préliminaire* pp.109-122; P. Xella – M. Tahar, *Les inscriptions puniques et néopuniques d'Althiburos. Présentation préliminaire*, pp.123-126; N. Kallala - J. Sanmartí *et al.*, *La ville numide d'Althiburos et le monde de Carthage*, pp 127-148.

Gli elementi caratteristici dei tofet individuati da ultimo da A. Ciasca, come la dimensione urbana degli insediamenti vicini, la posizione periferica rispetto al centro abitato con dislocazione preferenziale a nord e in un luogo alto, la vicinanza alla costa, per le città ad essa vicine, o a una necropoli,⁵⁹⁷ non risultano in realtà determinanti. Infatti le differenze anche consistenti tra le singole aree non rendono possibile l'idea di una tipologia unitaria, statica o predefinita da questo punto di vista⁵⁹⁸. I tratti realmente discriminanti possono invece essere individuati nella presenza di un campo destinato alla deposizione di urne cinerarie e di stele votive, nella specificità dei riti compiuti, desumibile dal contenuto delle urne e dall'epigrafia, quando presente, in quanto viene nominata la coppia divina cui i voti sono dedicati, Ba'al Hammon e più raramente Tinnit.

Grazie agli studi di H el ene B enichou-Safar, interessatasi in modo particolare all'area cartaginese di Salammb ⁵⁹⁹, i tofet sono stati nuovamente messi al centro di un dibattito teso a precisare i contorni della funzione e della natura di questi spazi, e delle attivit  rituali che vi si svolgevano, dopo che per molti decenni sono stati portati a testimonianza della veridicit  delle fonti storiografiche antiche sul sacrificio punico di bambini.   noto che a lungo l'autorit  delle fonti antiche, comune alle fonti classiche⁶⁰⁰ - Strabone, Diodoro Siculo, Plutarco, Cicerone - e successivamente cristiane⁶⁰¹,   stata determinante nel plasmare non solo l'idea che il tofet fosse un'area deputata al sacrificio infantile ma anche che il rituale di messa a morte fosse intimamente connesso alla concezione semitica delle divinit  venerate, tra cui Saturno, il dio romano considerato in Africa l'erede e il continuatore di Baal Hammon.

597 A. Ciasca, *Archeologia del tofet* in C. G. Wagner (ed.) *Molk, als Opferbegriff im punischen und hebraischen und das Ende des Gottes Moloch*, Madrid 2002, pp. 121-140 (124-134).

598 *Ibid.* p. 139

599 H. B enichou-Safar, *Les fouilles du Tophet de Salammb  a Carthage (1 re partie)*, cit., pp. 81-199; *Ead.*, *Le tophet de Salammb  a Carthage. Essai de reconstitution*, Rome, 2004; M. Gras, P. Rouillard, J. Teixidor (eds.), *L'univers phénicien*, Paris 1989 pp. 170-191; di recente Bruno d'Andrea ha sistematizzato i dati archeologici provenienti da diversi tofet in area nordafricana, cfr. B. D'Andrea, *I Tofet del Nord Africa: dall'et  arcaica all'et  romana (VIII a.c.- II d.c.)*, Pisa Roma 2014.

600 Strab. 1. 253.38; 1.364; 3.244, 290-291; Diod. 20. 13-14, 1-7; Plut. *Sup.*, 13.171 B-E; Cic. *Resp.*, 3. 9. 15 ; *Id. Pro Bal.*; Euseb. *Prep.* 4.16, 6-8, 10-11, 18-19. A. Simonetti, *Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenico-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche*, in «Rivista di Studi Fenici» 9, 1983, pp. 91-111. Considerando anche il fatto che nell'Antico Testamento il passaggio per il fuoco non   associato n  ai Fenici, n  ad una precisa tipologia santuariale dedicata al sacrificio di bambini, alcuni studi recenti hanno proposto di far risalire questo tipo di ritualit  all'et  pre-persiana, e limitatamente al territorio palestinese..

601 Tertull. *Apol.* 9. 2-4: *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam usque ad proconsulatum Tiberii, qui eosdem sacerdotes in eisdem arboribus templi sui obumbratricibus scelerum votivis crucibus exposuit, teste militia patriae nostrae, quae id ipsum munus illi proconsuli functa est. Sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus. Non soli vos contemnunt Christiani, nec ullum scelus in perpetuum eradicatur, aut mores suos aliqui deus mutat. Cum propriis filiis Saturnus non pepercit, extraneis utique non parcendo perseverabat, quos quidem ipsi parentes sui offerebant; et libentes respondebant et infantibus blandiebantur, ne lacrimantes immolarentur. Et tamen multum homicidium parricidium differt.* Cfr. anche Min. Fel. Oct. 30.2 per cui in Nord-Africa bambini venivano immolati a Saturno dai propri genitori; per Giustino i Cartaginesi immolavano esseri umani impuberi in caso di pericolo: Iust. 18.6; Origene attribuisce ai Libici sacrifici umani in onore di Crono: Orig. *Cels.* 5.27; Aug. *De civ. Dei* 7.18 afferma che era usanza cartaginese sacrificare *pueri* a Saturno.

Come hanno rivelato le analisi condotte sui resti organici e sul materiale rinvenuto, in un grande numero di casi le ossa e le ceneri appartengono ad individui deceduti in tenerissima età, probabilmente feti nati prematuramente e bambini deceduti nelle prime settimane di vita⁶⁰². Per quanto riguarda invece le ceneri animali, anch'esse generalmente presenti, e sepolte in genere contestualmente ai resti infantili, si tratta in generale di piccoli ovini, totalmente combusti, e con ogni probabilità sacrificati nella modalità nota in Grecia come olocausto, in cui la vittima veniva offerta completamente alla divinità.

Il rinvenimento di ossa di neonati calcinate conservate in urne successivamente interrate, ai piedi delle stele, ha alimentato gli interrogativi e il dibattito su queste pratiche sacrificali⁶⁰³, per cui le fonti epigrafiche puniche non hanno finora permesso di fare chiarezza.

I materiali utilizzati nel corso dei rituali comprendevano lucerne, unguentari e bruciaprofumi, rinvenuti spesso in connessione con le deposizioni, ma anche in modo sparso, o nei depositi o nelle *favissae*, come a El-Kénissa, Hr el-Hami⁶⁰⁴ o Thuburnica; le lucerne hanno fatto pensare ad un'ambientazione notturna dei rituali; tuttavia, allo stesso modo dei falsi unguentari privi di cavità all'interno, tali oggetti potevano avere forse una funzione solo simbolica. In alcuni tofet sono state rinvenute inoltre tavole di offerta, utilizzate probabilmente per le libagioni contestuali alle deposizioni o come culto post-deposizionale⁶⁰⁵. Ritrovamenti a Sousse ed Althiburos fanno propendere inoltre per l'esistenza di altari mobili, che sarebbero spesso raffigurati sulle stele⁶⁰⁶.

Tra i formulari tipici incisi sulle stele asciate alle urne, che costituiscono un elemento comune a tutte le aree considerate tofet, non emergono riferimenti al tipo di offerta, tanto meno alla specie o alla tipologia delle vittime; ricorrono invece espressioni come *NṢB MLK B'L* o *NṢB MLK 'MR*; il termine *NṢB* indica con certezza la stele, ma l'espressione successiva *MLK*, da cui il frequente riferimento al "sacrificio Molk o Moloch", crea ancora diversi problemi interpretativi; probabilmente, come ritengono alcuni studiosi, il termine è da intendersi come "ciò che è inviato,

602 H. Bénichou-Safar *Sur l'incinération des enfants aux Tophets de Carthage et de Sousse*, cit., pp. 58-67; per il tofet di Mozia cfr. A. Ciasca, *Mozia: sguardo d'insieme sul tofet*, in «Vicino Oriente» 8, 1992, pp. 113-155.

603 A. Ferjaoui, *De Ba'al Hammon à Saturne. Présentation d'un sanctuaire à Henchir El Hami*, cit., pp. 59-77; Id. *Les pratiques rituelles dans le sanctuaire de Ba'al Hammon à l'époque romaine: le cas de Henchir el Hami dans le pays de Zama (Tunisie du nord-ouest)* in *Saturnia Tellus*, cit., pp. 397-407; H. Bénichou-Safar, *A propos des ossements humains du tophet de Carthage*, cit., pp. 5-9; Id., *Les fouilles du Tophet de Salambô à Carthage (1^{ère} partie)*, cit., pp. 81-199; Id., *A propos du tophet de Carthage: réflexion sur le sens du terme MLK*, cit., pp. 143-148; Id., *Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse*, cit., pp. 58-67.

604 A. Ferjaoui, «Stèles du sanctuaire de Ba'al Hammon-Saturne de Henchir El-Hammi», *Reppal*, X, 1997, p. 55-61; Id., «De Ba'al Hammon à Saturne. Présentation d'un sanctuaire à Henchir El Hami (Tunisie centrale)», *Fra Cartagine e Roma, Seminario di studi italo-tunisino*, Bologna, 23 febbraio 2001, Faenza, 2002, pp. 59-77.

605 tali reperti sono stati rinvenuti anche in contesti in cui non sono stati trovati resti umani, per cui è possibile che le libagioni fossero indirizzate alle divinità.

606 Si tratta di piccoli altari di terracotta a Sousse: P. Cintas, *Le sanctuaire punique de Sousse*, in «Revue africaine» 91, 1947, pp. 1-80.

mandato, fatto andare” con possibile riferimento ad una tipologia specifica di sacrificio della quale i contorni sono ancora difficili da chiarire⁶⁰⁷.

In linea generale, nelle iscrizioni rivenute sulle stele dei *tofet*, un dedicante di cui talvolta è esplicitata la genealogia fa riferimento ad un'offerta votiva (*NDR*) o a un dono (*MTNT*) offerti alla divinità, nella maggior parte dei casi Ba'al Hammon cui si aggiunge spesso Tanit/ Tinnit frequentemente evocata con l'epiteto *panē Ba'al*. Tale locuzione, che compare nel tofet di Cartagine dal V sec a.C. spesso in prima posizione rispetto alla divinità maschile di cui essa sembra essere emanazione, può essere tradotto come “volto di Baal” o “davanti a Baal”. Ricorre inoltre una formula di ringraziamento, che può presentare alcune varianti, con riferimento alla dimensione uditiva della comunicazione tra offerente e divinità *KŠN QL' BRK* (poiché ha ascoltato la [sua] voce, [lo] ha benedetto) o *ŠM' QL' BRK*⁶⁰⁸.

Le modalità di incinerazione delle offerte erano probabilmente varie, in quanto i dati provenienti dalle aree di Monte Sirai, Tharros, Sulcis, Nora indicano che le pire predisposte per la combustione potevano essere situate all'interno come anche all'esterno dell'area.

Sebbene per Cartagine questi dati spaziali restino ancora problematici, basandosi sull'analisi comparata dei resti organici nel tofet di Hadrumetum studi recenti propongono la restituzione di una sequenza di incinerazione che prevedeva la deposizione del neonato insieme a giovani esemplari di vittime animali sulla pira, che veniva spenta gettandovi dell'acqua o della sabbia; le ceneri erano poi riposte in urne che venivano chiuse e deposte ai piedi delle stele⁶⁰⁹.

A Cartagine e a Sousse i resti calcinati delle ossa infantili indicano che l'età dei bambini deposti nelle urne si estendeva dai cinque mesi di vita fetale a qualche settimana dopo la nascita, trattandosi dunque con ogni probabilità, e sicuramente nel primo caso, di feti nati prematuramente, e neonati deceduti poco dopo la nascita⁶¹⁰. In altri contesti la percentuale di prematuri diminuisce drasticamente mentre aumenta quella di infanti di età compresa dai pochi mesi all'anno.

Per la carenza di fonti dirette affidabili la tipologia dei sacrifici offerti e soprattutto la loro funzione culturale in epoca punica rimangono ancora dubbi, né è stato raggiunto un accordo tra gli studiosi, tra i quali il dibattito si è a lungo irrigidito sulla problematica del sacrificio umano, sostenendolo o

607 Proposta nel 1936 da W. Von Sode, quest'interpretazione è stata più recentemente ripresa da molti studiosi cfr. W. Von Soden, in «Theologische LiteraturZeitung» 61, 1936, pp. 45-47; Ed. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven 1995, pp. 476-478; C. Gonzalez Wagner - L. Ruiz Cabrero, *El sacrificio molk*, Madrid 2007, pp. 37-39; K. Jongeling, *Handbook of neo-punic Inscriptions*, Tübingen 2008, p. 216; P. Xella, *Il tophet: un'interpretazione generale*, in S. Angiolillo-M. Giومان-C. Pilo (ed.), *Meixis. Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana. Atti del Convegno internazionale di Studi "Il sacro e il profano" (Cagliari, Cittadella dei Musei, 5-7 maggio 2011)*, Roma 2012, pp. 1-17.

608 Ad ex. *El Hofra* n. 106, p.87; CIS 3246.

609 H. Bénichou-Safar, *Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse*, cit., p. 58-67.

610 J. Richard, *Étude médico-légale des urnes sacrificielles puniques et de leur contenu*, Thèse de doctorat, Lille, 1961.

invece negandolo, a favore dell'ipotesi di un particolare tipo di deposizione funeraria per incinerazione, accompagnata al sacrificio di animali⁶¹¹.

Da alcuni anni si intravedono però delle linee di rinnovamento tese a prendere in considerazione altri aspetti della ritualità o della funzionalità di queste aree, e a metterne in discussione l'immagine tendenzialmente monolitica che si è andata creando nel tempo. In questa prospettiva è stata messa in evidenza per i bambini incinerati una probabile morte naturale e una successiva deposizione di tipo iniziatico-rituale⁶¹², o come canale di comunicazione tra offerente e il mondo divino. Le indagini osteologiche hanno infatti suggerito con una discreta certezza, almeno per i siti in cui sono state praticate, che gli infanti fossero già morti al momento dell'incinerazione, e dunque non bruciati vivi come sostengono le fonti antiche; tuttavia l'ipotesi che le aree dei tofet rappresentino delle necropoli infantili *tout court* presenta alcune debolezze che non mancano di essere segnalate dagli specialisti⁶¹³.

A contribuire all'incertezza generale rimane il fatto che nella larga maggioranza dei casi gli apparati illustrativi delle stele - il cui uso, benché non generalizzato, è più frequente nelle fasi recenti dei tofet - non riproducono scene direttamente correlate ai rituali praticati, e in nessun caso forniscono elementi a sostegno dell'ipotesi del sacrificio infantile. In epoca punica le stele sono infatti generalmente decorate con simboli, tra cui il cosiddetto idolo a bottiglia, il segno di Tanit, il crescente, la rosetta, che possono comparire in varianti e combinazioni diverse; talvolta sono raffigurate figure umane stilizzate, interpretate come dedicanti, mani tese verso l'alto, animali o oggetti rituali (cippi, altari, vasi etc.), simboli vegetali/di offerta alimentare o astrali.

611 Tra gli studi che sostengono o non escludono l'ipotesi sacrificale M. Le Glay, *Saturne Africain, Histoire*, Paris 1966 pp. 314-327, L.E. Stager *Carthage: a view from the tophet*, in H.G. Niemeyer (ed.) *Phonizer im Westen*, Mainz 1982 pp. 155-166, C. Picard, *Le sacrifice Molk chez les Puniques: certitudes et hypophèses*, in «Semitica» 39, 1990, pp. 77-88; S.S. Brown, *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in Their Mediterranean Context*, Sheffield 1991, E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, cit., pp. 476-483; Gonzalez Wagner-Ruiz Cabrero, *El sacrificio Molk*, cit., P. Xella, *Per un modello interpretativo del tofet*, in G. Bartoloni, P. Mattiae, L. Nigro (eds.) *Tiro, Cartagine, Lixos. Nuove acquisizioni, Atti del Convegno Nazionale in onore di Maria Giulia Amadasi (Roma 24-25 novembre)*, Roma 2010, pp. 259-279; Id. *Il tofet. Un'interpretazione generale*, cit.

612 H. Bénichou-Safar, *Le tombes puniques de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris 1982, S. Moscati S. Ribichini, *Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento*, Roma 1991; S. Ribichini, *La questione del tophet punico*, in S. Verger (ed.), *Rite et espace en pays celte et méditerranéen: étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy Romance (Ardennes, France)*, Paris-Roma 2000, pp. 293-305; P. Bartoloni, *Appunti sul tofet*, in V. Nizzo, E. La Rocca (eds.), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti dell'Incontro Internazionale di Studi (Roma 20-21 maggio 2011)* Roma 2012, pp. 215-221; la seconda ipotesi è stata presentata da H. Bénichou-Safar, *Un au-delà pour les enfants incinérés?* in *Ktema 30, Entre Mondes orientaux et classiques: la place de la crémation. Colloque International e Nanterre (26-28 février 2004)* 2005, pp. 123-136.

613 Tra gli elementi problematici vanno ricordati: l'assenza di qualsiasi riferimento alla sepoltura e il carattere votivo delle iscrizioni; le deposizioni multiple di ceneri ed ossa appartenenti a individui diversi in più urne; il rilievo che in alcuni casi le vittime animali fossero morte nello stesso periodo dell'anno (che suggerirebbe un'analoga situazione per i resti infantili); cfr. D'Andrea, *I tofet del Nord-africa*, cit., M. McCarty, *Representation and the 'Meaning' of ritual change. The case of Hadrumetum*, in A. Chaniotis (ed), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean*. Habes 49, 203-234 Stuttgart 2011.

Visti i formulari votivi, comunque identici a quelli usati per i sacrifici, e data la presenza di ceneri animali, risulta difficile comprendere alla luce del sistema sacrificale mediterraneo la tipologia e alla natura dell'offerta che veniva indirizzata alla divinità. Per quanto sembri possibile un collegamento stretto tra voti, doni e urne⁶¹⁴ mancano totalmente informazioni relative ai doni offerti per adempiere ai voti. Se le ceneri umane nelle urne appartennero senza eccezione, nei diversi siti, a neonati deceduti per cause naturali, è altamente probabile che gli esemplari animali si qualificassero come vittime sacrificali, offerte alla divinità secondo le formule e le modalità rituali consuete, rispondendo in questo modo alle necessità rituali specifiche del sacrificio.

Prima di accantonare l'ipotesi del sacrificio infantile, ampiamente ridimensionata in tempi recenti, si potrebbe considerare l'eventualità di morte rituale non sistematica ma eccezionale, provocata ad esempio in neonati nati vivi ma le cui condizioni fisiche potevano non essere giudicate idonee a garantire una discendenza forte e un rinnovamento della comunità⁶¹⁵. In ogni caso l'interpretazione oggi più diffusa è quella che vede nei tofet delle aree santuariali polivalenti; il fatto che alle analisi i bambini depositi risultino deceduti in una fascia d'età molto bassa, talvolta immediatamente successiva alla nascita, farebbe pensare piuttosto ad una ritualità connessa ai rischi della prima infanzia, e forse più in generale della nascita e della gravidanza. Nulla sappiamo a proposito della condizione politica e giuridica della categoria di individui incinerati, ma in virtù della tenerissima età è possibile, come suggerisce Meriem Sebaï, che questa fosse segnata da uno statuto particolare, legato probabilmente alla mancata integrazione dei bambini all'interno del corpo civico, e connesso in qualche modo nella sfera di azione della coppia divina evocata nelle iscrizioni e nella simbologia figurativa. Queste tesi non possono però contare su alcuna conferma documentaria. Se appare plausibile la proposta che i rituali del tofet potessero essere funzionali alla gestione di un disequilibrio, o di una minaccia del potenziale civico della comunità⁶¹⁶, è vero anche che il collegamento con il mondo infantile si rileva solo a partire dai resti combusti, che appaiono più verosimilmente collegati alle intenzioni votive espresse dalle iscrizioni, e non direttamente a un ambito funerario⁶¹⁷.

In ogni caso sembra plausibile che le fonti antiche, e in particolar modo la propaganda antipunica, greca, romana o poi cristiana, abbiano deformato o recepito in modo errato la concreta realtà delle

614 B. D'Andrea, *I Tofet del Nord Africa*, cit., p. 22. Il rapporto tra urne e stele, a vantaggio delle prime, potrebbe essere spiegato ipotizzando il fatto che una stessa stele potesse contenere il riferimento a due o più urne.

615 P. Bernardini, *Leggere il Tofet: sacrifici e sepolture, una riflessione sulle fasi iniziali del tofet*, in *Fra Cartagine e Roma. Seminario di Studi italo-tunisino* Bologna 2002, pp. 15-27 (25).

616 S. Moscati, *Cartaginesi*, Milano 1982; M. Sebaï, *La vie religieuse dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, cit., p. 646; In quest'ottica il sacrificio dell'animale poteva garantire la restituzione del bambino morto precocemente alle divinità che avrebbero potuto in qualche modo assicurare la nascita di un nuovo figlio, Ba'al Hammon e soprattutto Tanit.

617 B. D'Andrea, *I Tofet del Nord Africa*, cit., p. 23.

pratiche, complice la possibile commistione, nella ritualità del tofet, tra aspetti reputati dalle fonti non assimilabili - quello funerario, legato alle ceneri infantili, a quello sacrificale, di cui sarebbero testimonianza invece i resti animali⁶¹⁸. Nominando dunque le divinità a cui le stele sono dedicate le iscrizioni accennano solo al tipo di riti compiuti, il cui carattere è familiare o comunque privato; tuttavia la cospicua quantità di rinvenimenti e l'indubbia rilevanza, nel contesto topografico della città, di queste aree rituali, suggerisce un coinvolgimento a livello collettivo, della comunità stessa, nel segno comune della tutela della vita futura della famiglia, e dunque della comunità.

2.1 Le divinità del tofet

A partire dalle numerosissime iscrizioni votive scolpite a suo nome nelle stele Baal Hammon è considerato senza eccezioni la divinità principale del Tofet, insieme alla dea Tinnit, che compare però in misura minore rispetto al dio. Di origine orientale Baal Hammon si differenzia rispetto ad altri dei attestati come Ba'al in Siria e nella penisola cananea per il suo epiteto specifico, su cui sono state elaborate diverse ipotesi, a partire dall'associazione con l'egizio Ammon. Se è dall'Oriente che provengono le più antiche attestazioni del teonimo - da Sam'al (Zinçirli) in Turchia, Tiro e Palmira⁶¹⁹ - la documentazione occidentale è assai più numerosa, segno del fatto che rispetto all'oriente in Africa la divinità arrivò ad acquisire un ruolo centrale all'interno del pantheon. Purtroppo le migliaia di iscrizioni provenienti dai tofet, e in particolar modo da quello di Cartagine, riportano formulari votivi molto stereotipati, non consentendo di avere accesso diretto alle caratteristiche specifiche della divinità o al suo ambito d'azione; le attestazioni dimostrano però una diffusione geografica e un arco cronologico ampio, nel quale senza dubbio le modificazioni e le trasformazioni, in un'apparente continuità culturale, dovettero essere frequenti e forse anche rilevanti.

Per quanto riguarda i suoi attributi iconografici le stele lasciano intravedere la figura di un dio munito di barba e copricapo conico, spesso rappresentato seduto su un trono con sfingi alate ai lati, mentre tiene un'asta che termina con un elemento vegetale⁶²⁰. Se il trono è un elemento che compare con

618 Se in Grecia l'incinerazione in epoca arcaica era un pratica legata alle élite sociali, soprattutto guerriere, l'incinerazione del bambino morto prima della sua integrazione civica alla polis doveva probabilmente destare meraviglia e incomprensione; cfr. D'Agostino, A. Schnapp, G. Gnoli, J.-P. Vernant (ed.), *La mort dans les sociétés anciennes*, Paris 1982, p. 17; M. Gras, P. Rouillard, J. Teixidor (eds.), *L'univers phénicien*, cit., I rituali funerari cristiani prevedevano invece l'inumazione dei corpi cfr. E. Rebillard, *Les areae carthaginoises (Tertull. Ad Scapulam 3, 1): cimetières communautaires ou enclos funéraires de chrétiens?* in «Mélanges de l'école française de Rome-Antiquité» 108, 1996, pp. 175-189; F. Blaizot, G. Alix, E. Ferber, (eds.) *Le traitement funéraire des enfants décédés avant un an dans l'Antiquité: Études de cas*, in «Bulletins et Mémoires de la Société d'Archéologie de Paris» 15, n. 1-2, 2003, p. 72.

619 KAI 24 (terzo quarto del IX sec.a.c.); P. Xella, *Baal Hammon* Roma1991, pp. 192-203; E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, cit. pp. 155-256.

620 Cfr. la stele di V secolo proveniente da Sousse pubblicata in G. Ch. Picard (ed.), *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelles séries, vol I: collections puniques, vol II: tableaux*, Paris 1954, CXXVI.

una discreta frequenza anche in contesti iconografici che riguardano divinità differenti per altri dei, le sfingi invece rappresentano un particolare suscettibile di rivelare una maggiore specificità, quale caratteristica peculiare di Baal Hammon, segno di sovranità piuttosto che carattere solare; da questo punto di vista anche la corona radiata talvolta presente nell'iconografia, può non avere carattere solare ma piuttosto rimandare all'immortalità e ancora una volta alla sovranità.

Molte delle fonti classiche e cristiane che hanno lasciato delle informazioni sul dio, si riferiscono ad esso non direttamente, ma per tramite di quelli che furono considerati i suoi corrispondenti greci e romani, rispettivamente Crono e Saturno, associandolo in modo pressoché omogeneo alla questione del sacrificio umano e infantile⁶²¹. Non va dimenticato inoltre il ruolo che a livello quasi mitopoietico Saturno quale erede di un Ba'al semitico, ha avuto nella costruzione delle cosiddette "ideologie del sacrificio umano"⁶²².

La rilevanza di Ba'al Hammon nel contesto del quadro sacrificale punico, se in questo senso può essere interpretato lo spazio rituale del tofet, ha comportato da parte degli autori antichi un relegamento della divinità ad una fase precedente i fondamenti culturali greci e romani, che giudicavano inaccettabile il sacrificio umano, respingendo come primitive o barbare le pratiche sacrificali puniche, reali o presunte che fossero, ed associando quindi il dio a una fase pre-cosmica, al limite dell'età considerata attuale e quindi storica, non mitica. Per quanto riguarda la sua sfera d'azione, secondo Xella, che si affida tuttavia all'interpretazione del *Saturne Africain* di Le Glay, saldando idealmente Ba'al Hammon e Saturno in una sostanziale continuità, questa sarebbe da ascrivere a 'valori fondamentali' quali la famiglia, la discendenza, la paternità – connessione resa possibile dall'età avanzata che gli viene attribuita dall'iconografia - in una sfera che comprende insieme il pubblico e il domestico⁶²³. A partire dalla sua grande diffusione e dagli elementi iconografici che vengono riconnessi alla dimensione celeste, terrestre e acquatica, il dio viene tradizionalmente presentato come un dominatore del cosmo in tutte le sue dimensioni, dotato di una sovranità che si estende a tutti i livelli, *polivalente* e *universale*. La divinità incarnerebbe ed eserciterebbe così la sovranità nel suo aspetto generale, ma anche, tenendo conto della fortuna di cui gode come destinatario di devozioni, nel suo atteggiamento di disponibilità e benevolenza nei confronti di coloro che si rivolgevano a lui per ottenere protezione; in questa prospettiva il gesto della mano destra sollevata, che compare con una certa frequenza nelle stele, dimostrerebbe disponibilità alla comunicazione e all'intervento.

621 Filone di Byblos articola intorno alla figura di Kronos, dietro il quale è possibile riconoscere Ba'al (che l'autore ritiene essere l'El dei Fenici) la storia degli Uranidi cfr. Phil. Er. 1.10; 15-30.

622 Si fa riferimento alle considerazioni di C. Grottanelli, *Ideologie del sacrificio umano*, in S. Verger (ed.) *Rite et Espace en Pay Celte et Méditerranéen*, Rome 2000, pp. 277-292.

623 Statuette di Ba'al sono state rinvenute anche all'interno di abitazioni, cfr. M. Leglay s.v. *Baal Hammon* in *LIMC III*, Zurich -München 1986, p. 74

La mancata *interpretatio* tra Ba'al Hammon e Zeus o Iuppiter costituisce un indice del fatto che la figura e la personalità della divinità punica possedesse delle caratteristiche almeno in parte diverse; nei rituali del tofet la questione della discendenza, che può essere interpretata nei suoi aspetti più concreti come in quelli più globalmente esistenziali, se non escatologici - è presente negli antroponimi e a tutti i livelli sociali, nel culto privato; nel tofet di El Hofra presso Cirta un'iscrizione si rivolge a Baal, definito *BL BT* - signore del tempio, ma anche della casa - potrebbe connetterlo, come fa Xella, alla famiglia, alla discendenza, al lignaggio⁶²⁴.

Per quanto riguarda Tanit/Tinnit, il campo delle ipotesi finora costruito, che contempla teorie e supposizioni più o meno congruenti (come gli sforzi di stabilire paralleli tra funzioni, ad esempio con Artemis o con l'Anat ugaritica⁶²⁵) sembra destinato a rimanere aperto; nemmeno l'antecedente orientale, per quanto dimostrato per il VII e VI a.c.⁶²⁶, può fornire informazioni precise sul carattere che la dea assume poi in Africa.

Se la sua posizione preminente nelle invocazioni e il suo epiteto inteso in senso spaziale hanno dato adito a ipotesi secondo le quali la dea doveva essere concepita come entità più importante rispetto a Baal, la critica più recente sottolinea l'idea di vincolo implicito nell'epiteto, e dunque una più probabile dipendenza della dea dalla sua controparte maschile⁶²⁷. Malgrado ciò l'espressione punica rivela diversi tratti importanti, in quanto nell'idea di 'volto' è identificabile una funzione di 'presentazione' o manifestazione della parte riconoscibile di una divinità, Ba'al, che, nonostante la sua più fondamentale importanza e pervasività, sembra rimanere in un piano allontanato nel rapporto con chi lo venera e con chi a lui si rivolge.

In questa prospettiva possono essere comprese inoltre quelle iscrizioni, piuttosto frequenti, che, per dissuadere un eventuale ladro dal rubare o dallo spostare la stele dedicata, invocano Tanit affinché infligga un castigo o vendichi l'atto⁶²⁸. Rispetto a quelle di Baal di cui la dea rappresenterebbe la parte conoscibile, rivolta verso gli uomini⁶²⁹, le funzioni di Tanit potrebbero qualificarsi piuttosto come performative, fattive, e nei confronti dei fedeli e della ritualità connessa alla coppia divina, mediatrici⁶³⁰.

624 Cfr anche l'iscrizione di Kilamuwa, datata al IX sec. a.c. e proveniente dal regno di Sam'al in cui compare per la prima volta una menzione a Baal Hammon, in A. Berthier-R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Costantine*, cit., p. 27; S.D. Sperling, *KAI 24 Re-examined* in «Ugarit-Forschungen» 20, 1988, pp. 323-27.

625 F. O. Hvidberg-Hansen, *La déesse TNT. Étude sur la religion canaaneo-punique*, I-II, Copenhagen 1979, stabilisce un profilo di Tinnit controverso, che si fonda sull'equiparazione delle fonti latine, epigrafiche come letterarie, e di quelle puniche; a partire dalla qualità di *virgo* di Caelestis, proiettata su Tanit, cerca di stabilire un legame con Artemis, per interpretare alcune caratteristiche lunari a partire dal simbolo del crescente.

626 Attestazioni di Tinnit sono state rinvenute in Fenicia, cfr. da ultimo H. P. Müller, *Philologische und religionsgeschichtliche Beobachtungen zur Göttin Tinnit*, in «Rivista di Studi Fenici», 31, 2003, pp.123-138.

627 Ad esempio G. Garbati, *Tinnit nel tofet di Cartagine*, cit.

628 Ad esempio CIS I 4945, CIS I 3785; anche Baal, seppur meno frequentemente, può essere invocato con lo stesso scopo, ad esempio in CIS I 3784.

629 S. Ribichini, *Poenus Advena. Gli dèi fenici e l'interpretazione classica*, Roma 1985, pp. 77-81.

630 Cfr. G. Garbati, *Tinnit nel tofet di Cartagine*, cit., p. 531.

Quello del tofet appare il caso più rappresentativo, quasi il simbolo, dello spazio rituale e della religiosità punica, che rende evidente, benché in modo meno pervasivo di quanto generalmente si pensi, una devozione radicata nei confronti della coppia Baal Hammon-Tinnit.

È necessario però sottolineare che il sistema e l'orizzonte culturale di cui questo complesso rituale faceva parte doveva essere complesso e aperto a molteplici influenze, essendo il politeismo per sua stessa natura caratterizzato da legami articolati e fluidi tra le divinità e le loro sfere d'azione. Ogni concezione meccanica di questo politeismo non ha fondamento, tanto più se si considera la ridotta quantità e la discontinuità delle fonti. Ciò significa che non vi sono prove sufficienti per affermare che il tofet fosse necessariamente un'area culturale posta sotto l'esclusiva protezione o influenza di Baal Hammon e Tinnit, o che queste divinità fossero esclusivamente depositarie di questo tipo di venerazione.

Nonostante l'indubbia importanza di Baal Hammon nel contesto religioso punico non è possibile pensare a un modello vicino a quello monoteista; tale prospettiva deve cedere il passo a un ventaglio di figure divine e di personalità, che dipendono dal contesto e dalle esigenze del momento. Tralasciando gli aspetti che sono propri del culto privato e domestico, si può affermare che il culto poliade poteva privilegiare in determinati momenti altre divinità, oltre a Baal Hammon e a Tanit, senza una reale necessità di rispettare un ordine gerarchico di invocazione convenzionale o rigido.

2.2 Organizzazione spaziale e rappresentazione

A guidare una riflessione sull'organizzazione spaziale del tofet, così come emerge non solo dai rinvenimenti archeologici, ma anche dalle fonti iconografiche e linguistiche, è l'elemento caratteristico del teonimo associato a Ba'al, *Hamon*. Fatto risalire da Le Glay alla radice *HMM* con cui in punico si esprime l'idea di calore, e interpretato quindi come "altare fiammeggiante"⁶³¹, l'epiteto è ricondotto da Paolo Xella ad una struttura o manufatto architettonico, assimilabile a un tempietto o a una cappella⁶³². Secondo lo studioso infatti il termine potrebbe essere in connessione con quello usato per designare questo piccolo edificio culturale. Quest'ipotesi è formulata a partire da una stele di El-Hofra⁶³³ in cui il riferimento a un *°MN* che viene equiparato da un punto di vista grafico a *°HMN*, connette l'abituale teonimo di Ba'al a una parte dell'area sacra in cui era stato fatto il voto; Xella propone quindi di vedervi una cappella o comunque una dimora divina specifica, una

631 M. Le Glay, *Saturne Africain*, Hist., cit., pp. 417-447.

632 P. Xella, *Baal Hammon. Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Roma 1991, pp.

633 A. Berthier, R. Charlier, El Hofra cit. n. 106, p. 87: 'BN °S NDR MTN/ B°L BN Y°R B°MN L°DN Lb°L HMN/ WLTNT P°N° B°L / SM° Ql° BSK°.

tipologia di struttura le cui vestigia sono state frequentemente rinvenute nelle aree dei tofet punici, unici edifici in un'area a cielo aperto, e che vengono talvolta rappresentati sulle stele.

Sebbene l'assenza di strutture templari sia tradizionalmente evocata come una caratteristica tipologica dei tofet, ereditata successivamente dalle aree sacre a cielo aperto dedicate nei secoli della romanizzazione a Saturno⁶³⁴, l'ipotesi di una 'multifunzionalità' dei tofet su cui si è posta di recente l'attenzione invita a considerare con maggiore attenzione quegli elementi architettonici, come strutture cultuali secondarie e di servizio, installazioni betiliche, edicole, talvolta attestati all'interno delle aree. Nonostante la loro funzione non sia chiara (sono considerati da alcuni degli spazi pubblici) potrebbero aggiungere nuovi elementi di riflessione ad una ricerca che si è concentrata prevalentemente sulle urne e sulle stele, e in misura maggiore o minore è bloccata sulla questione dei supposti sacrifici infantili⁶³⁵.

Messi in rapporto con l'introduzione delle stele anepigrafi dal punto di vista cronologico, questi edifici sembrano corrispondere cronologicamente alle ristrutturazioni che interessarono alcuni tofet a partire dal VI secolo a.c.; le tracce archeologiche non sono frequenti, ma alcuni elementi che emergono soprattutto nell'iconografia hanno suscitato curiosità e stimolato la formulazione di diverse ipotesi. La presenza nel repertorio iconografico delle stele del motivo del *naos*, sacello o edicola, che rende sinteticamente la facciata di un edificio, inquadrando in modo quasi teatrale le immagini cultuali, divine, o le rappresentazioni di offerenti e operatori rituali, è stata confrontata con alcune iscrizioni sulle stele votive nelle quali compaiono riferimenti all'architettura del luogo sacro, benché in alcuni casi la menzione del tempietto sia piuttosto chiara ma in altri solo ipotizzabile, aprendo la strada all'interpretazione dei sacelli scolpiti quali riproduzione di edifici realmente esistenti⁶³⁶.

Le riproduzioni sulle stele di tempietti o sacelli che in alcuni casi sembrano essere al centro dell'attenzione del dedicante, possono probabilmente evocare edifici reali innalzati nel tofet. I riferimenti archeologici per le aree cultuali occidentali sono la "chappelle Carton" del tofet di Cartagine, datata al III sec. a.c., che secondo la ricostruzione che ne fa S. Lancel⁶³⁷, presenta alcune analogie con una stele di Cartagine raffigurante un offerente o sacerdote di fronte a un edificio di cui si vedono due colonne, con capitelli e basi modanate, a sorreggere un fronte con timpano e

634 Cfr. *infra*

635 A. Ciasca, *Archeologia del tofet* in C. G. Wagner (ed.) *Molk, als Opferbegriff im punischen und hebraischen und das Ende des Gottes Moloch*, Madrid 2002, pp. 121-140; cf. anche P. Bernardini, *La morte consacrata. Spazi rituali e ideologia nella necropoli e nel tofet di Sulky fenicia e punica*, in *Saturnia Tellus*, cit., pp. 639-658 e C. Bonnet, *On Gods and Earth: The tophet and the Construction of a New Identity in Punic Carthage*, in E.S. Gruen (ed.) *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles 2011, pp. 373-387.

636 cf. M.T. Francisi, *Gli elementi architettonici delle stele puniche*, in *Atti del II congresso Internazionale di studi fenici e punici (Roma 9-14 novembre 1987)*, Roma 1991, pp. 863-874; S. Ribichini *Il sacello nel tofet*, in «Quaderni del Vicino oriente» 3, n. 2, 2002, 425-439, p. 432.

637 S. Lancel, *Carthage. A History*, Oxford-Malden 1992, fig. III.

acroteri⁶³⁸. Questa tipologia potrebbe accostarsi ad esempio al sacello ipotizzato nella parte ovest dell'area sacra di Mozia⁶³⁹, di cui rimangono le trincee di fondazioni dei muri, e che successivamente alla sua distruzione venne usato come *favissa*, ovvero deposito votivo; nel tofet di Monte Sirai un tempietto analogo sorge nella parte più alta dell'area, preceduto da una rampa a gradini, ed altre tracce di edifici analoghi sono presenti, sempre in Sardegna nel tofet di Bitia e di Nora⁶⁴⁰.

Le ricostruzioni assonometriche di questi monumenti non sembrano però giustificare una corrispondenza realistica tra questo tipo di strutture e le rappresentazioni delle stele. L'opinione più diffusa in questo senso è che i tempietti servissero da dimora alle divinità del tofet, soprattutto a Baal Hammon, che vi viene spesso rappresentato all'interno.

La presenza di questo tipo di edifici all'interno dei tofet non è da considerarsi sicura, né tanto meno necessaria alle attività culturali; infatti nei casi in cui sembrano attestate piccole strutture templari o sacelli, una successiva distruzione o un cambio d'uso non hanno in alcun modo pregiudicato la funzionalità dell'area e lo svolgersi dei riti. Nei tofet nordafricani come El-Hofra e Hadrumetum eventuali strutture templari sono sempre successive alle prime fasi del tofet⁶⁴¹.

Alcune iscrizioni provenienti da Cartagine e da Sousse, che si discostano dal formulario più rigidamente tipizzato e meno ricco di informazioni, hanno fornito delle indicazioni interessanti, sebbene non facilmente interpretabili rispetto alla presenza di spazi rituali differenziati all'interno dell'area del tofet. In un'iscrizione cartaginese⁶⁴², il dedicante si dichiara servo del tempio di Astarte (BD BT ʾŠTRT); l'ultima riga del testo contiene a seguire l'indicazione [B]ʾŠR HQDŠ. La preposizione B, secondo M.G. Mariotti si può qui riferire al dedicante, un servitore che presta servizio nella parte più interna del santuario, oppure a BT, con riferimento dunque ad un tempio di Astarte che si trovava nel luogo sacro. La prima lettura (“servo in un ʾŠR HQDŠ del BT di Astarte”) potrebbe trovare un parallelo un'iscrizione di Pyrgi⁶⁴³, secondo la quale il re di Caere donò un luogo sacro (ʾŠR QDŠ) nel santuario (BBT) di Uni-Astarte (BBTY, “nel suo santuario”), dove costruì una cella (TW). Una seconda iscrizione, proveniente dal tofet di Sousse, contiene una formula simile a

638 M. Hours-Miédan, *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage*, in «Cahiers de Byrsa» 1, 1950, pp. 15-159, tav. XXVIII a; CIS I 4947 è rappresentata un'edicola con frontone timpanato, acroteri a palmette; un offerente di profilo con tunica a pieghe tiene con il braccio sinistro una coppa, mentre il destro solleva una mano aperta.

639 A. Ciasca, *Tofet*, in A. Ciasca, A. Cutroni, M.L. Famà, A. Spanò, G. Iammellaro, V. Tusa (eds.), *Mozia* (Itinerari IV), Roma 1989, p. 44.

640 Cf. C. Perra, *L'Architettura templare fenicia e punica in Sardegna. Il problema delle origini orientali*, Oristano 1998, pp. 157-161; F. Vivanet, *Scavi nella necropoli dell'Antica Nora nel comune di Pula*, in «Notizie Scavi d'Antichità 1891» pp. 301-302.

641 A. Berthier, R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Constantine*, cit., pp.221-224; M. Le Glay, *Saturne Africain. Monuments I*, cit.,pp. 22ss; P. Cintas, *Le sanctuaire punique de Sousse*, in «Revue Africaine», 90-91, 1947, pp.1-80.

642 CIS L 3779.

643 KAI 277 = ICO, App. 2.

quella cartaginese, con il sintagma locativo alla fine del testo; a lasciare la dedica è qui un discendente di *BDMLK / BD ʔŠTRT BS'R HQDŠ*. Secondo l'editore dell'epigrafe, M. Fantar, possono esservi due modi per intendere l'espressione finale, riferendola rispettivamente ad un ultimo antropónimo («A Mashtart à la porte du sanctuaire») oppure alla funzione o titolo del dedicante (o del suo antenato *BDMLK*), un servitore della dea Astarte che svolgeva un qualche tipo di attività all'ingresso del luogo sacro⁶⁴⁴.

Secondo G. Garbini nell'indicazione finale potrebbe essere letto un riferimento al fatto che il “servo di Astarte” prestasse servizio presso la porta del santuario⁶⁴⁵. S. Ribichini ritiene invece che la formula conclusiva delle iscrizioni si riferisca al luogo in cui le stele erano collocate, sulla base di altre iscrizioni, per quanto rare, che recano indicazioni particolari sulla disposizione spaziale delle stele all'interno dell'area⁶⁴⁶.

Il motivo del “sacello”, confrontato con le fonti archeologiche e con le riproduzioni assiometriche degli edifici presenti talvolta all'interno del tofet, suggerisce piuttosto una funzione simbolica, evidentemente fondamentale per il lapicida incaricato di scolpire la stele, a indicare la natura rituale o cultuale della scena rappresentata o dei suoi riferimenti.

Si tratterebbe di una convenzione rappresentativa, peraltro non esclusiva delle stele del tofet, analoga alla sineddoche, per la quale forse non è necessario cercare una corrispondenza con tipologie templare note o parzialmente ricostruite, ma la cui funzione poteva essere iconica, in modo analogo a quella degli altri simboli, astrali, vegetali che compaiono sulle stele. La disposizione di oggetti, spazi ed azioni in rapporto ai simboli poteva in questo modo tessere un codice preciso con il quale decifrare la rappresentazione⁶⁴⁷.

D'altra parte alcune indicazioni epigrafiche che emergono dalle stele sembrano testimoniare la preoccupazione, almeno da parte di alcuni degli offerenti, di precisare il luogo in cui era o sarebbe stata collocata la pietra votiva, con riferimenti a una parte specifica dell'area di culto. Ad esempio, in un'iscrizione cartaginese di carattere privato scoperta nell'area di Salamambo⁶⁴⁸, rivestono un particolare interesse il modo in cui è citato il QDŠ - che il riferimento sia ad un luogo di culto interno al tofet, sia che si evochi il tofet stesso - il quale sembra fare da teatro alle azioni rituali, e le

644 M. Fantar, *Récents découvertes dans le domaine de l'archéologie et de l'épigraphie punique*, «Bulletin archéologique du comité» 7, 1971, pp. 241-264.

645 G. Garbini, *Venti anni di epigrafia punica nel Magreb (1965-1985)*, Roma 1986, p. 53.

646 Dal tofet di El-Hofra EH 27 e EH 106; dal tofet di Cartagine CIS I 1775, CIS I 3778= KAI 78; cfr. S. Ribichini *Il sacello nel tofet*, cit., pp. 425-439 (432).

647 I. Oggiano, *Lo spazio fenicio rappresentato*, in *Saturnia Tellus*, cit., pp. 283-300 (300).

648 Si tratta di KAI 78: questa testimonianza epigrafica si differenzia dalle tipiche iscrizioni dei tofet in quanto presenta una lista di ben quattro teonimi, Baal Shamem, Tinnit PN B'L, Baal Hammon, Baal MGNM, che potrebbe riflettere un ordine gerarchico riconosciuto e pubblico, oppure più facilmente un ordine di preferenza devozionale del dedicante, B'LY (in quanto ci aspetteremmo in caso contrario un'attestazione più nutrita almeno del primo teonimo, Baal Shamem).

indicazioni alle linee 5 e 6 che precisano l'orientamento della stele oggetto di offerta all'interno del QDŠ, ovvero con la parte anteriore verso ovest, la posteriore verso est⁶⁴⁹; secondo Paolo Xella il luogo di culto seguirebbe le stesse indicazioni, accordandosi alla tradizione punica, visto l'orientamento est-ovest del santuario⁶⁵⁰.

Queste indicazioni significative dal punto di vista spaziale si accompagnano all'osservazione che, per quanto riguarda la disposizione generale del tofet, nella maggior parte dei casi troviamo spazi che nel tempo mantengono solitamente delle dimensioni piuttosto ridotte e che di conseguenza si caratterizzano per l'accumulazione verticale delle stele piuttosto che per uno sviluppo orizzontale. Tale particolarità può conferire un aspetto disomogeneo e intricato; un'eccezione da questo punto di vista è rappresentata dall'area di Hr R'çass, situata nel mezzo del Jebel Gern-El-Halfa non lontano dal centro di Sicca Veneria, dove le stele, almeno secondo il rapporto che ne fece nel 1898 L. Hilaire, erano perfettamente allineate "face au soleil levant"⁶⁵¹. Altri allineamenti di stele sono presenti nei siti di Althiburos, Illes, Sabratha, Thuburnica, Hr el-Hami, dove sono stati rivenuti in parte intatti dei basamenti funzionali alla posa delle stele votive⁶⁵².

Con il sacrificio rituale e la deposizione ci troviamo di fronte con ogni probabilità agli eventi più importanti nei tofet: a giudicare dall'analisi dei contesti archeologici ad Hadrumetum come a Cartagine e a Henchir el Hami lo spazio era letteralmente ingombro di stele, ed è probabile che ogni evento sacrificale coinvolgesse poche persone, in quanto ridotto era lo spazio per circolare o riunirsi.

All'interno dei tofet alcuni spazi dovevano comunque essere lasciati liberi per la costruzione di pire temporanee, in quanto nessuna struttura monumentale è stata rinvenuta; ad Hadrumetum potrebbe aver avuto questa funzione il pezzo di terra carbonizzato della misura approssimativa di 4 m di lato, che ha un analogo nel tofet di Salamambo⁶⁵³.

Oltre a questo tipo di installazioni le aree dei tofet presentano con una certa omogeneità altri elementi spaziali, come corridoi (a Cartagine e ad Hadrumetum) attraverso i quali i fedeli potevano muoversi e orientarsi all'interno di aree verosimilmente sovraccariche di stele e segnacoli; in questo caso le stele erano rivolte verso lo spazio del corridoio, plausibilmente per poter essere osservate ed eventualmente lette da coloro che vi passavano. Potevano inoltre essere presenti *favissae*, depositi e pozzi, atti a raccogliere urne e stele che dato il lungo periodo di frequentazione delle aree dovevano

649 Cfr. P. Xella, *Baal Hammon*, cit., p. 49 n. 68; l'Autore riconosce come non sia possibile determinare con sicurezza il significato in questo contesto del termine ŠD.

650 Cfr. M. Le Glay, *Saturne Africain, Histoire*, cit., p. 289.

651 L. Hilaire, *Rapport sur des fouilles exécutées dans un sanctuaire punique, à l'Henchir-R'çass (Djebel Guern-El-Halfaia)*, in «Bulletin archéologique di Comité des travaux Historiques» 1898, p. 185.

652 A. Ferjaoui, *Le sanctuaire de Henchir el-Hami: de Ba'al Hammon au Saturne africain, 1er. s. av. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.*, Tunis 2007.

653 H. Benichou-Safar, *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, Rome, 2004, p. 56.

essere rimosse periodicamente. Se le tipologie di stele e la loro evoluzione, lungo i secoli di frequentazione e nei diversi tofet, non possono per ovvi motivi essere qui riportate si può tuttavia notare come soprattutto nei tofet di fondazione arcaica i segnacoli evolvano dalla forma di cippo a quella di stele rettangolare con sommità a forma triangolare, detto frontone, e talvolta con acroteri laterali, con facciata anteriore lisciata e stuccata, che ospita un apparato illustrativo estremamente diversificato⁶⁵⁴.

L'insieme di questi dati sembrano sottolineare due tratti importanti dal punto di vista spaziale, che appartengono però a piani diversi. Da un lato emerge infatti la preoccupazione da parte dei dedicanti dell'inamovibilità delle stele in spazi che erano probabilmente sottoposti a continui rimaneggiamenti, lanciando talvolta maledizioni nei confronti di chi le avesse rimosse; dall'altro lato nelle iscrizioni il termine BT sembra indicare l'intero complesso del tofet, al cui interno strutture come sacelli o edicole, che quando e se presenti dovevano accogliere oggetti votivi e culturali, potevano ricevere l'appellativo di MQDŠ. Da un punto di vista etimologico questa soluzione non è scontata, vista l'analogia di significato tra “palazzo” e “tempio” rivelata dal termine BT, e il carattere invece più generale del sostantivo formato sull'aggettivo QDŠ.

Per quanto riguarda la compresenza all'interno dei tofet di un aspetto culturale privato, testimoniato dalla tipologia di iscrizioni delle stele, e di un aspetto pubblico o piuttosto comunitario, ipotizzabile da un lato dal carattere civico del tofet, che si sviluppa solo in contesti urbani, seppure in periferia, dall'altro dall'esistenza di un sacerdozio specifico che sarebbe provato da alcune iscrizioni e nella costruzione e nella cura della struttura del sacello, l'impressione è che gli elementi in favore di una tale interpretazione siano ancora piuttosto labili, considerata soprattutto la nostra esigua conoscenza della ritualità pubblica punica e delle sue istituzioni religiose.

Le stele che raffigurano tempietti e sacelli potrebbero rappresentare in modo realistico delle strutture concretamente presenti all'interno dei tofet; queste sono però rintracciabili con certezza solo nei casi precedentemente citati, né sembrano funzionare lungo l'intero periodo di frequentazione delle aree. Rimane da valutare quindi se l'elemento dell'edicola, nell'iconografia delle stele che lo presentano, possa essere interpretato a livello simbolico, tenendo conto del fatto che esso ricorre con una grande frequenza in stele di epoca più tarda, anche pienamente romana, e in contesti differenti da quello ora preso in esame.

Anche l'iconografia delle stele di epoca romana dedicate a Saturno, o di altri gruppi di stele di tradizione iconografica fenicio-punica come quelle dette de La Ghorfa⁶⁵⁵, presenta spesso la divinità

654 Cfr. B. D'Andrea, *I Tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a. C.- II sec. d. C.): studi archeologici*, Pisa - Roma 2014, pp. 18-19.

655 I rilievi di questo celebre gruppo di stele, proveniente probabilmente dal centro di Macota, vicino a Maktar, rielaborano la tradizione iconografica greco-romana, punica e libica (per problemi di definizione tipologica cronologica: J. Moore, *Cultural Identity in Roman Africa,; the “La Ghorfa” Stelae*, Tesi di dottorato, McMaster

in rapporto a un elemento architettonico all'interno del quale il dio, o forse la sua effigie, è rappresentato; è possibile dunque chiedersi se e quale potrebbe essere il rapporto tra questa rappresentazione talvolta stilizzata e la realtà del culto.

In ogni caso emerge l'importanza dell'aspetto iconografico, in funzione probabilmente più simbolica che realistica, come elemento essenziale a conferire alle stele una direzionalità e una pregnanza concettuale che le inserissero in modo adeguato nella sfera rituale. Ciò avviene da una parte veicolando, tramite una modalità iconica complessa, delle indicazioni essenziali alla buona riuscita del voto, ma anche ad un'adeguata lettura da parte di chi frequentava l'area sacra; dall'altra costruendo, con il loro posizionamento e il loro apparato simbolico, un vero e proprio paesaggio semiotico, i cui confini non possono che sfuggirci, in mancanza di fonti 'teologiche' scritte.

L'imitazione o il riferimento alla forma templare, dato in molti casi dalla foggia stessa della stele, rastremata verso l'alto e con la sommità intagliata in forma triangolare, testimonia dal punto di vista dell'orientamento spaziale verticale uno slancio verso l'alto. Sarebbe allettante interpretare tale forma, anche sulla base di una simbologia che può essere almeno in parte ricondotta al mondo uranico, come una valorizzazione della dimensione verticale, con riferimento alla comunicazione con una dimensione divina concepita nelle sfere alte, ma anche come materializzazione di una direzionalità del voto, che se vede la deposizione sulla terra (e nella stessa direzione vanno le libagioni) manifesta una tensione opposta; potrebbe trattarsi tuttavia di una semplice caratterizzazione in senso rituale della stele, tramite una forma convenzionale connessa a questa sfera.

Rimane importante notare che anche in seguito all'interruzione delle deposizioni, come al livello 6 del tofet di Hadrumetum, le stele continuano ad essere dedicate, in quanto evidentemente rivestivano una funzione importante come garanzia della realizzazione del voto, o forse per il prestigio legato al monumento. D'altronde anche a Henchir el Hami, Ammaedara e Thinissut le stele continuano ad essere curate e disposte fino al terzo sec. d.c., pur nelle trasformazioni del rituale tradizionale legato al tofet, in forma insieme tradizionale, ma secondo modelli nuovi e duraturi. Si tratta con ogni probabilità di una prova di un inserimento di una ritualità nuova in una parziale continuità delle pratiche antiche, legata al medesimo contesto spaziale.

University, Hamilton Ontario 2000, pp. 52-533); le stele sono divise in tre fasce, le quali suggeriscono una lettura come rappresentazione gerarchizzata del cosmo, o quanto meno di alcune sue aree significative. Si tratta di documenti importanti proprio in virtù del loro carattere 'sincretico' la cui analisi in relazione al ruolo dell'uso dello spazio che determina le posizioni di oggetti e azioni in rapporto ai simboli o segni culturali può integrare le analisi precedentemente avviate sugli spazi culturali specifici.

Spazi rituali da Baal Hammon a Saturno: continuità e rifunzionalizzazioni

2.1 Saturno Africano

Il modo in cui la bibliografia tradizionale ha affrontato e tuttora talvolta affronta la vita religiosa in Africa romana mostra come in quest'area, forse in modo più marcato rispetto ad altri contesti, sono state visioni tendenzialmente omogeneizzanti e unificanti a costituire l'ossatura dei quadri interpretativi con cui si affrontano i politeismi; le ragioni possono essere diverse, e se in parte risultano da prospettive e sensibilità tendenzialmente monoteiste, dall'altra possono essere esito dell'attitudine scientifica e accademica ad elaborare degli assunti sintetici e generali sui fenomeni, in modo da coglierne globalmente i tratti salienti. Declinato in modi diversi, e parzialmente giustificato da una certa lettura delle fonti, questo tipo di approccio ha creato per l'ambito punico interpretazioni totalizzanti ed unificanti, che riguardano sia le aree cultuali, sia le divinità che vi erano venerate.

L'idea del contatto immediato con la divinità veicolato da specifici contesti topografici, sia nelle premesse dedicate alle più tradizionali prospettive sullo 'spazio sacro' punico, ritorna ancora con insistenza, a dare forma a una religiosità punica legata alla concezione ancestrale, urania e trascendentale di Ba'al, e che viene delineata per contrasto con il modello romano, con cui Roma avrebbe imposto agli africani una ritualità e dei modelli santuariali differenti, ma senza riuscirvi fino in fondo. Una prospettiva unificante si è andata infatti formando nella ricerca scientifica intorno alla figura di Saturno, considerato non solo erede e continuatore della divinità punica Ba'al Hammon, ma anche simbolo stesso della resistenza e della permanenza dello 'spirito religioso' africano.

Venerato in numerosi templi che in molti casi si sostituirono o si affiancarono alle aree rituali tradizionali, in Africa Saturno è stato considerato a lungo una divinità in tutto e per tutto africana, più potente e pervasivo del Saturno italico che nelle fonti letterarie, da Ennio fino a Virgilio, è connesso alla evocazione nostalgica di un passato di cui si vagheggia il ritorno, dio sovrano di un'epoca pacifica, caratterizzata dall'assenza di fatica, dalla facilità e dall'abbondanza⁶⁵⁶. Infatti se nel mito di Kronos, *interpretatio* greca di Ba'al Hammon, sono ben riconoscibili tratti di

656 Secondo Dario Sabbatucci «Il Saturno dei Romani non era ricordato per aver regnato nel mondo prima di Giove, ma per aver regnato sul Lazio (o sull'Italia) prima di Roma. Il punto di vista romano non conosce altro cosmo che Roma e il suo impero; non per niente a Roma il mito di nascita della città tiene il posto di un mito cosmogonico. Quando però l'identificazione di Saturno con Kronos era diventata operante, si dovette relativizzare il dio romano al punto di vista greco; si favoleggiò allora di un Saturno-Kronos cacciato da Giove-Zeus che si rifugia nel Lazio dove viene accolto da Giano» D. Sabbatucci, *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Roma 1979 pp. 436-7.

sopraffazione e violenza tipici di un'età mitica precedente l'ordine costituito, il regno di Zeus - in Saturno e nell'età che si pone sotto il suo segno, celebrata dagli autori augustei, emerge un aspetto differente; il passato mitico a cui si collega, soprattutto nell'ideologia imperiale assume tratti rassicuranti e pacifici. Concependo la sfera legata a Ba'al Hammon come espressione di un dio supremo, polivalente, uranico, signore di cielo e terra, e perciò necessariamente non negativo, la storiografia africanista, nella visione di Toutain e di Le Glay, fa dei numerosi *ex voto* dedicati a Saturno delle testimonianze di un sentimento religioso individuale ed emotivo, esito della particolare sensibilità degli Africani, perpetuatisi in epoca romana, e poi attraverso le esperienze dei monoteismi.

Le numerose attestazioni documentarie, insieme all'attenzione che le fonti antiche e cristiane manifestano nei confronti di Saturno sono state addotte quale prova non solo della vitalità del culto ancestrale, e quindi della continuità del sentimento religioso punico attraverso i secoli, ma anche della sua assoluta preminenza rispetto a tutti gli altri dei.

In età romana molti monumenti erano ancora redatti in neopunico e si rivolgevano al dio con il suo nome semitico, e il processo di *interpretatio* che vide una progressiva ridefinizione della personalità divine lascia intravedere, almeno apparentemente, delle 'interferenze' come il *Balamon Augustus* di Draa el Jouder⁶⁵⁷.

La reale o presunta combinazione di caratteri tra le due divinità ha dato vigore all'immagine di un dio che conserva alcuni dei suoi aspetti propriamente romani, come l'ambito del cielo, della terra feconda e dell'oltretomba, a cui si sovrappongono tratti iniziatici o escatologici, desunti esclusivamente dall'interpretazione di alcune formule epigrafiche in realtà piuttosto oscure⁶⁵⁸.

La possente monografia di Le Glay, che rimane preziosa per l'accurata raccolta ed analisi dell'enorme massa di fonti relative a Saturno, prende le mosse proprio a partire da riflessioni di questo tipo:

Pour un Africain païen du IV^e siècle, celle-ci [la théologie saturnienne] est fondée sur la priorité absolue et donc la primauté de Saturne, sur sa souveraineté cosmique, sur son

657 AE 1954, 53: Draa Ben Jouder: *Balamoni Aug(usto) sac(rum)*.

658 Secondo Marcel Le Glay, che prende le mosse da studi come quelli di A. D. Nock, *Intrare sub Iugum*, in «The Classical Quarterly» 20, n.2, 1926, pp. 107-109, nelle dediche offerte da *sacerdotes* si potrebbero vedere dei fedeli votati al culto, degli iniziati scelti per rivedere un'iniziazione *majeure* e una *fonction liturgique*, a partire dalla formula *intravit sub iugum*; cfr. Le Glay, *Saturne africain. Mon. I. cit.*, pp. 19-20 n. 9, ma anche più recentemente H. Benichou, *Le rite d'entrée sous le joug. Des stèles de Carthage à l'ancien testament*, in «Revue d'histoire des religions» 210, n.2, 1993, pp. 131-143. Riesaminando le iscrizioni di questo tipo provenienti da Jebel Jelloud, Neferis, Jebel Bou Kournein, Cartagine, Gari, Mateur, Aziz Ben Tellis e Borj Mamra, Meriem Sebaï mette in questione l'interpretazione misterica - che non sarebbe comunque esclusiva di Saturno, in quanto gli ultimi due santuari citati sono dedicati a un Deus Magnus e agli Dii Boni - per proporre un'interpretazione che si fonda sul diritto votivo e sulle diverse tappe di soluzione del *votum* fatto alla divinità, cfr. M. Sebaï, *Sacerdos intravit sub iugum. Étude sur le rituel dans le culte de Saturne en Afrique Romaine*, «Cahiers Glotz» 21, 2010, pp. 269-284.

éternité et sa maîtrise de l'au-delà, sur l'immortalité promise aux initiés et surtout aux enfants, enfin – ce qui n'est pas négligeable pour la masse d'une population restée campagnarde – sur son pouvoir agraire, sa seigneurie de la terre féconde⁶⁵⁹.

Se la consistenza documentaria su Saturno riflette senza dubbio una rilevanza della divinità all'interno dei panteon locali, risulta tuttavia evidente che l'impianto interpretativo di Le Glay, per quanto la sua opera sia ancora considerata da parte della comunità scientifica un lavoro insuperabile ed esaustivo⁶⁶⁰, sia largamente debitore di una visione poco attenta agli aspetti specifici dei politeismi antichi, in un certo senso immaginifica e intrisa di enoteismo, o che si fonda su concetti tanto suggestivi quanto labili, in questi contesti, come il 'sentimento religioso'⁶⁶¹.

È evidente che questo tipo di riflessioni coinvolge la questione dell'identità religiosa e culturale, che tuttavia, in virtù dei dispositivi di funzionamento della religione romana, non possono essere separate dall'identità civica collettiva. Ed è nel contesto di una storia umana concepita come un'incessante ricerca e ridefinizione della propria identità che il ruolo del Baal Hammon punico, e delle sue ridefinizioni come Kronos o Saturno, viene definito come “le point de référence essentiel pour se reconnaître et reconnaître, sous le signe de la communauté d'origine, des traditions, des besoins et des aspirations”; aggiungendo che “de ce point de vue, on peut affirmer que – en dépit des inévitables et complexes évolutions produites par les siècles – entre Orient et Occident, jusqu'à l'époque chrétienne, il n'y a jamais eu de réelle solution de continuité⁶⁶²”.

2.2 Le aree sacre a cielo aperto

Le aree cultuali poste sotto la tutela di Ba'al Hammon, sulla cui ritualità, come si è visto, ancora non si è arrivati a fare chiarezza, furono senza dubbio profondamente toccate dai mutamenti politici e culturali che interessarono le regioni dell'Africa settentrionale tra II a.c. e II d.c.. La questione dei differenti modi con cui si realizzarono casi di continuità tra tofet attestazioni cultuali di Saturno rimane comunque aperta e ineludibile.

Innanzitutto è necessario definire limiti e tratti fondamentali di ciò che è possibile chiamare continuità. Sappiamo che le forme della ritualità, riguardando gli spazi e le figure divine, si

659 M. Le Glay, *Saturne Africain, Histoire*, cit., p. 7.

660 Lo riconoscono ad esempio M. G. Lancellotti *Dea Caelestis. Studi e Materiali per la storia di una divinità*, cit., A. Cadotte, *La romanisation des dieux*, cit.

661 Questa riecheggia ad esempio in alcune affermazioni di J. G. Février, ancora recentemente citato da M'hamed Fantar: “En adoptant la religion punique, les Africains se pénétrèrent de son esprit. Ils mirent la divinité infiniment au-dessus des hommes. Ils accoutumèrent à un sentiment qui n'était guère connu des Grecs et des Romains mais qu'ils trouvèrent dans l'Évangile: l'humble soumission à la volonté du Seigneur “ J.G. Février, *Journal Asiatique*, 196, p. 185 citato in M. Fantar, *Survivances de la civilisation punique en Afrique du Nord*, in A. Mastino (ed), *Persistenze indigene e sopravvivenze puniche nel Nord Africa e in Sardegna in età romana. Atti del VII Convegno di Studi (Sassari 15-17 dicembre 1989) L'Africa Romana VII*, Sassari 1990, p. 58.

662 P. Xella, *Baal Hammon*, cit. p. 234.

dipanano in un ventaglio di possibilità che possono estendersi dalla sovrapposizione all'accostamento, si sottraggono infatti a facili previsioni ed agevoli sintesi. Gli elementi archeologici non sono infatti sempre sufficienti a consentire un'interpretazione globale e convincente, e che molteplici fattori, non da ultimo il modo o le finalità con le quali i dati sono stati utilizzati, influiscono in misura significativa in un quadro interpretativo generale.

Il dato archeologico, in alcuni casi, è innegabile: alcuni tofet vedono una continuazione delle loro attività rituali, con trasformazioni e cambiamenti spesso fino all'età imperiale. Il caso emblematico è quello di Hadrumetum (Sousse) che pur presenta nella sua stratigrafia una serie di fasi che documentano delle trasformazioni anche sostanziali del rito⁶⁶³.

Dall'altro lato, in altri casi, alcuni elementi tipici del tofet – non la ritualità peculiare ma la scelta topografica o la destinazione divina, che passa in modo piuttosto omogeneo da Baal Hammon a Saturno - hanno suggerito, forse al di là di quanto potesse essere scientificamente lecito basandosi sui dati archeologici, una continuità indiretta. Di tale continuità sarebbero manifestazione non solo le cosiddette “aree sacre a cielo aperto” successive alla caduta di Cartagine, ma anche veri e propri complessi santuariali come quelli di Thinissut, o di El Kenissia⁶⁶⁴.

Come ricordato, le analisi planimetriche di questi santuari sono state utilizzate da Alexandre Lézine nell'elaborazione di una teoria 'evoluzionista', che a partire dall'area sacra a cielo aperto approda alla definizione del tempio di “tradizione africana” cui lo studioso e i suoi successori riconducono numerose strutture culturali dell'Africa Proconsularis⁶⁶⁵. Marcel Le Glay, dal canto suo, fa confluire le *aires sacrées à ciel ouvert* nella prima delle quattro tipologie spaziali/architettoniche connesse a Saturno⁶⁶⁶, affermando come, proprio in virtù dei lontani “prototipi fenici” e della stretta parentela con il santuario siriano di Skifta, l'area africana a cielo aperto si configuri come una genuina importazione dall'Oriente semitico⁶⁶⁷.

In primo luogo, nell'approfondire la questione legata alle aree sacre a cielo aperto, l'impressione prevalente è quella di scontrarsi con modelli tipologici dai confini poco definiti e denominazioni necessariamente arbitrarie, esito di una confusione terminologica che coinvolge le aree santuariali

663 Cfr M. McCarty, *Representation and the 'Meaning' of ritual change. The case of Hadrumetum*, in *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean*. cit., pp. 203-234

664 Cfr. *infra*

665 A. Lézine, *Resistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage*, cit., pp. 247-261, teorizza uno schema evolutivo in tre fasi, di cui la prima vedrebbe un betilo al centro di una corte circondata da portici, nella seconda una cella prenderebbe il posto del betilo, e successivamente la struttura acquisirebbe altre celle, due o tre, giustapposte.

666 La seconda tipologia per Le Glay è quella dei santuari “a pianta semplificata” : le dimensioni sono piccole, costruite con minor cura e con materiali più leggeri rispetto ai templi di grandi dimensioni; la terza tipologia è quella dei templi di “tipo africano”, caratterizzata da una cella tripartita che si apre sul fondo di una corte con portici; il tipo “ romano-africano” si distinguerebbe per la presenza di un podio altrimenti assente.

667 St. Gsell, *Le champ de stèles de Saint Leu (Portus Magnus)*, in «Bulletin archéologique du comité», 1899, pp. 459-464; M. Le Glay, *Saturne africain. Histoire*, cit., p. 269-273.

dedicate a Saturno in un'epoca successiva alla caduta di Cartagine. Queste possono infatti essere denominate, nella bibliografia, tanto “santuari” quanto “campi di stele”.

In modo analogo a quanto si può affermare in riferimento ai tofet anche per questa categoria di spazi rituali si rileva l'impossibilità di far convergere gli esempi specifici in un modello unico, pena la schematizzazione e l'appiattimento della varietà e della specificità dei casi.

Le espressioni scientifiche usate con maggiore frequenza in riferimento a tali aree («*temenos*» sul modello del 'recinto sacro' greco, «area sacra a cielo aperto», “santuario”, «campo di stele», espressione utilizzata per la prima volta da St. Gsell, e che Le Glay riprende per farne una sottocategoria delle aree sacre a cielo aperto) non corrispondono infatti a contesti differenti, ma tendono a ordinare, schematizzando, una molteplicità di casi difficilmente assimilabili, accomunati dal fatto di essere spazi aperti che, come i tofet, si caratterizzano come per la massiccia presenza di stele; queste possono essere delimitate da un recinto, senza che tale elemento sia riscontrabile nella maggioranza dei casi. Tale denominazione sembra dunque funzionale a differenziare una diversa fase, in cui i formulari votivi, quale esito di *interpretatio*, non si rivolgono più a Baal Hammon ma alla divinità romana Saturno.

Purtroppo la terminologia in uso nei diversi studi può variare molto, e lo sforzo di categorizzazione tipologica e cronologica di questi spazi cultuali non sembra riuscire ad approdare ad una schematizzazione semplice o totalmente convincente. In uno studio recente Bruno d'Andrea distingue due realtà cronologicamente vicine, talvolta sovrapposte: le aree sacre a cielo aperto e i tofet tardo-punici, che in lavori precedenti, come nel *Saturne Africain* di Le Glay sono fatte confluire indistintamente nella stessa categoria. Pur caratterizzati da una cronologia tarda, ovvero posteriore alla caduta di Cartagine e alla progressiva perdita della sua autorità sull'entroterra, i tofet tardo punici presentano i tre elementi fondamentali per essere definiti tofet: le divinità titolari (Ba'al e Tanit), la presenza nel campo di deposizioni formate da urne e stele, e infine una ritualità specifica, di cui i resti di ossa calcinate di individui in età infantile mescolate a ceneri di animali totalmente combusti costituisce l'esito archeologicamente rilevabile.

Dal punto di vista dei probabili rituali praticati queste aree si presentano dunque in continuità rispetto ai tofet “classici”. La tipologia dei tofet è dunque individuabile dal punto di vista rituale, nella deposizione di urne contenenti resti umani e/o animali e nella dedica alle divinità del tofet: la caratteristica di essere “a cielo aperto” non costituirebbe invece un elemento sufficiente a distinguerla.

Nonostante la struttura planimetrica per molti versi analoga, e la collocazione abituale in contesti sommitali⁶⁶⁸ o comunque lontani dalla città e in posizione marginale, alcune delle “aree sacre a cielo aperto” databili all’epoca romana, come quelle di Aïn el-Djour⁶⁶⁹ o Djebel Bou Kournein⁶⁷⁰ non possono tuttavia essere considerate delle continuazioni di tofet, in quanto finora non sono stati rinvenuti né reperti epigrafici punici, né riferimenti alla coppia Baal Hammon/Tinnit.

Quello che viene indicato come un tratto specifico di questi spazi, determinante nell'isolarne una tipologia, è l'assenza di costruzioni e di strutture templari. Tale peculiarità viene considerata da Le Glay una vera e propria regola rituale, che nella sua prospettiva farebbe riferimento alla necessità di un contatto diretto con la divinità non mediato da alcuna struttura⁶⁷¹; tale norma sarebbe stata infranta dalla comparsa a partire dal II sec. d.C. di colonne con oggetti o piccole cappelle (“à la fin du II siècle il n'existe plus de véritable area à ciel ouvert⁶⁷²”).

A confortare quest'idea - che per quanto si è potuto mostrare nei paragrafi precedenti non può dirsi assolutamente valida nemmeno per i tofet, o almeno non per tutti - è una personale interpretazione che lo studioso propone per un'iscrizione greca rinvenuta in Siria; questa ricorda la costruzione all'aria aperta (*hyp'aithra*) di un altare per un dio celeste e “altissimo” (*theo upsistho ouranio*). Le Glay connette infatti l'avverbio *orthos*, “correttamente” alla localizzazione all'aria aperta, vedendo nell'iscrizione la prova di un obbligo rituale a porre l'altare fuori da ogni tipo di costruzione, in modo da consentire una maggiore vicinanza al dio⁶⁷³.

Non è chiaro come quest'interpretazione, peraltro discutibile nei suoi presupposti, permetta di ipotizzare un sistema rituale diverso da quello greco o romano, in cui com'è ben noto gli altari

668 Come a Thugga, Madaura e Gori; cfr. L. Poinssot, *Dougga*, Tunis 1957, p. 65-66; St. Gsell, A. Joly, *Mdaourouch*, Paris 1922, p. 37; Ch. Saumagne, *Civitas goritana* in «Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques», 1928-1929, pp. 49-53.

669 L'area sacra di Aïn el-Djour, posta in un sito che potrebbe corrispondere alla *civitas Goritana* cui fanno riferimento due iscrizioni latine, è situata su uno sperone di roccia sulla valle dell'oued Milane; vi sono state ritrovate 14 stele dedicate a Saturno, datate al II e III d.C. senza apparato iconografico, con l'eccezione di due esemplari per cui Ch. Saumagne segnala un frontone triangolare e un'edicola incorniciata da colonne. Non sono stati trovati tuttavia frammenti architettonici che lascino ipotizzare l'esistenza di un tempio o di altre strutture cultuali. Ch. Saumagne, *Civitas goritana*, cit., pp. 47-54; CIL 8.12421- 12422.

670 Per lo studio del santuario cf. J. Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaraniensis au Djebel Bou -Kournein*, in «Mélanges de l'école française de Rome-Antiquité» 12, 1892, pp. 3-124; M. Le Glay, *Saturne Africain. Monuments 1;* cit., pp.32-73

671 Tenendo necessariamente conto della valorizzazione dei contesti sommitali e dei rilievi quali luoghi privilegiati per il culto di divinità puniche importanti quali Baal e Tanit e successivamente di Saturno, è necessario chiedersi se il tratto specifico che ha permesso agli studiosi di delimitare la tipologia, ovvero l'assenza di una qualsiasi struttura che ospiti la statua cultuale, possa costituire un elemento determinante nel costituire una norma.

672 M. Le Glay, *Saturne Africain*, Hist. cit., p. 272.

673 R. Dussaud, Syria, 26, 1949, p. 222; M. Le Glay, *Saturne Africain*, Hist. cit., p. 271. Sugli usi polisemici dell'epiteto *ypsistos*, nei registri di spazialità e di intensità cfr. ad esempio N. Belayche, *De la polysémie des épicleses*: “Υψιστος dans le monde gréco-romain”, in N. Belayche, P. Brulé, G. Freyburger, Y. Lehmann, L. Pernot, F. Prost (eds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, pp. 427-442. A. Parrot, *Ziggurat et tour de Babel*, Paris 1949; R. Dussaud, *Pénétrations des arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1952, p. 37. E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien*, cit., p. 418;

sacrificali si trovavano comunque all'esterno del tempio dedicato alla divinità, generalmente in asse con l'apertura della cella, dalla quale il dio, o meglio la sua effigie, poteva “assistere” al rito.

Ciò detto è vero che la scelta di contesti sommitali per l'installazione di aree santuariali dedicate a Ba'al - generalmente connessa dagli studiosi a una deliberata azione umana di ricerca di contatto diretto con la divinità, o invece a manifestazioni epifaniche - persiste con una certa frequenza, che non è tuttavia riscontrabile nella totalità dei casi.

La problematicità degli aspetti interpretativi, su cui ancora pesano delle prospettive storicamente e scientificamente imprecise o inesatte, non impedisce di porre sotto una luce diversa aspetti legati alla continuità della ritualità punica, soprattutto nel passaggio del II sec. a.c., quando queste aree vengono integrate in modi differenti e peculiari nella sfera religiosa romana. La questione resta infatti di grande interesse, benché rimangano difficili da interpretare gli aspetti più vitali e significativi ma anche critici legati alla sfera rituale, quelli concettuali.

Se con l'ausilio delle fonti archeologiche possono essere individuati alcuni mutamenti della forma rituale, le trasformazioni dei quadri concettuali corrispondenti, non trovando immediatamente riscontro concreto, sono molto più difficili da cogliere; è per questo motivo che tutti gli elementi a disposizione andrebbero attentamente soppesati al fine di comprendere se e come vi siano stati dei mutamenti anche in contesti di apparente continuità.

La carta dei santuari consacrati in epoca romana a Saturno, incrociata con i probabili luoghi di culto dedicati a Baal Hammon, mette in luce una larga coincidenza geografica e tipologica. Cartagine, la regione di Capo Bon, la valle della Medjerda e dell'Oued Miliane, la regione di Thebessa e la Tunisia centrale (Mactar e dintorni) forniscono infatti un buon numero di testimonianze relative al dio punico e successivamente al dio romano.

Per capire ciò che accadde nel periodo di profonda trasformazione politica e religiosa cui furono sottoposte le città africane - e nel passaggio dalle aree rituali sacre a Baal Hammon alle strutture templari dedicate a Saturno, avvenuto in particolar modo nel corso del II e all'inizio del III secolo - è necessario considerare le modalità con cui Roma intervenne, a regolare i riti praticati nei tofet.

Il potere centrale romano si sovrappose infatti ad una situazione già complessa, diversificando in senso territoriale, con la creazione delle singole *provinciae*, nell'acquisizione dello statuto coloniale o municipale di alcuni centri o nella fondazione di nuove città a fianco delle comunità *peregrinae*, la vita religiosa di queste regioni. È significativo che la varietà grande delle denominazioni di Saturno, nell'assenza di un'attestazione Punica di Baal, rendono conto di un radicamento territoriale e locale che non è però definito in modo esclusivo o certo ad un passato preromano e dunque punico.

A questo proposito si può prendere in considerazione la serie di santuari dedicati a Saturno, collocati nei dintorni di Cartagine fino alla zona meridionale di Capo Bon, spesso in corrispondenza di rilievi più o meno alti, come Djebel Bou Kournein, Neferis e Tubernuc; questi hanno suggerito interpretazioni diverse e che connettono questi luoghi di culto non tanto al loro passato preromano, presunto sulla base degli elementi fin qui ricordati, ma sulla loro collocazione extraurbana, in rapporto a centri romani, nonché su una certa ‘aura ancestrale’ legata al “simbolismo della montagna”. Il posizionamento lontano dal centro abitato è d'altronde, nel contesto dei luoghi di culto di Saturno, venerato solo o con un'altra divinità (Caelestis o Ceres a Thinissut, Adonis a Neferis) una condizione frequente, che non ha mancato di essere segnalata. Tale interpretazione mostra però alcune difficoltà.

A Djebel Bou Kournein il luogo generalmente evocato quale area sacra ha permesso di rinvenire circa seicento stele rinvenute sulla sommità del rilievo datano al I-III sec. d.c., mentre gli ex-voto, in base alle iscrizioni dedicatorie, si possono collocare più precisamente tra il 139 e il 221 d.c.; inoltre lucerne e monete rinvenute in loco dimostrano che l'intera area fu probabilmente frequentata fino alla fine del IV secolo⁶⁷⁴; l'onomastica è nella larga maggioranza romana, esattamente come a Neferis.

Per quanto riguarda Aïn Tounga/Thignica⁶⁷⁵, la presenza di tre stele tardo-puniche, di cui una iscritta, è considerata prova dell'esistenza di un culto punico-numida, praticato in un santuario di tipo tofet, che però non è stato localizzato sul terreno né sono state trovate urne; le altre stele votive sono di età romana e datano dal II al III sec. d.c. (circa 550, dedicate in gran parte a Saturno)⁶⁷⁶. Benché rimasta in uso fino al III sec. d.C. l'area di Thignica non ha infatti permesso di rinvenire tracce di strutture templari, più conformi agli spazi cultuali in uso nell'Alto Impero. Il santuario di Tubernuc è invece considerato da P. Gauckler una sorta di anello di congiunzione tra la sfera punica e quella romana, sulla base della compresenza nelle stesse stele di formule epigrafiche romane e iconografia punica, con simboli quali la mezzaluna, la stella, e il segno di Tanit⁶⁷⁷.

In realtà l'origine e il passato punico di questi luoghi sono un interrogativo aperto, così come rimangono incerte le prime fasi della loro storia nel complesso delle pratiche cultuali che vi si svolgevano. Anche l'origine punica delle epiclesi divine di Saturno *Balcaranensis*, *Sobarensis* e

674 J. Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou-Kournein*, cit., pp. 3-124; M. Le Glay, *Saturne Africain. Monuments I*, cit., p. 32-73.

675 Ph. Berger, Cagnat, *Le sanctuaire de Saturne à Ain Tounga*, in «Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques» 1889, pp. 207-265.

676 Secondo B. D'Andrea l'area era sovrapposta a un tofet utilizzato da una *pars civitatis* indigena, che emerge dai nomi e dalle genealogie dei dedicanti, mentre il tempio di Dite e Saturno potrebbe essere espressione di una *pars civitatis* composta da cittadini romani.

677 P. Gauckler, *Note sur la découverte d'un nouveau sanctuaire punico-romain à Tubernuc*, «Bulletin archéologique du comité», 1894, pp. 295-303 (301).

Sicingensis provenienti dall'area di Djebel Bou Kournein, non risulta confermata dalle fonti materiali finora note, che hanno fatto propendere più recentemente per una qualificazione topografica⁶⁷⁸. La collocazione territoriale dei santuari ha suggerito invece un'interpretazione quale coerente espressione di un'esigenza di definizione di limiti territoriali, che avvertivano dell'influenza politica e amministrativa di Cartagine⁶⁷⁹. Il sito di Djebel Bou Kournein, per quanto suggestivo, si radica nella concretezza del territorio e delle relazioni politiche e commerciali che vi si svolgevano; inserito in un paesaggio coloniale, al crocevia tra reti di comunicazione e commerci, esso permette di scorgere un territorio molto ampio, in cui sono state fondate importanti colonie in età augustea, come Uthina, Massila, Thuburbo Minus, e Carpi.

Come punto fermo, e momentanea conclusione, è da ritenere dunque che l'idea di una sostanziale 'continuità' dei luoghi di culto in Africa romana, quando viene evocata per dare consistenza ad una teoria considerata sostanzialmente sempre valida, presenta un'intima fragilità, che si rende manifesta tanto più si riconosce la persistenza sull'argomento di presupposti insieme imprecisi e circolari: vi è continuità tra luoghi di culto perché Saturno è il diretto erede di Baal Hammon, e ciò è provato dal fatto che esiste una sostanziale continuità tra i loro luoghi di culto.

Dunque la continuità, talora solo presupposta, tra spazi rituali non implica che sia automaticamente possibile postulare un radicamento e dunque un'immutabilità della religiosità e del sistema di valori dei fedeli. Tanto meno è possibile scorgere nelle dediche alle divinità 'intimamente africane' delle testimonianze di una ruralizzazione della religione tradizionale, in quanto provenienti in modo particolare se non esclusivo da individui appartenenti a fasce popolari legate alla coltivazione della terra e all'allevamento, e a zone agricole, meno toccate dalla romanizzazione e meno interessate dal mutamento culturale e religioso da essa avviato⁶⁸⁰.

678 *Balcaranensis* è stato interpretato come il nome del dio punico, il "signore dalle due corna" che nel nome ritrae in modo efficace il profilo della montagna sulla quale era installata l'area cultuale. Esso potrebbe tuttavia essere interpretato in un'accezione topica, connessa quindi in modo esclusivo al rilievo. Un'interpretazione topografica può allo stesso modo prevalere per le due epiclesi Sobarensis e Sicingensis, per le quali S. Aounallah ha proposto di riconoscere il nome di località Sobar e Sicingi. Così intesi tali epiteti implicherebbero dunque non tanto la continuità dell'antico sistema cultuale, tanto meno dell'autentico sentimento religioso punico velato da una romanizzazione di facciata, quanto la presenza significativa di un dio civico e pubblico collegato a quelle comunità peregrine come Sobar e Sicingi, come a colonie romane quali Cartagine e Neapolis.

679 M. Sebai, *Les sanctuaires méridionaux du Cap Bon: "une frontière religieuse"?* *Premières observations*, in «L'Africa Romana» 15, pp. 395-406. Secondo L'A. la comprensione della realtà rituale di questi santuari connessi a Saturno nella direzione non di una supposta africanità, suggerita dalla lontananza topografica rispetto ai centri urbani, ma piuttosto di una caratterizzazione extraurbana, con rituali di tipo romano, e che tra le loro funzioni potevano avere quella di segnalare i limiti urbani.

680 M. Le Glay, *Saturne africain. Histoire*, cit., pp. 288-289, P. Xella, *Baal Hammon*, cit., p. 73.

3 Spazi rituali specifici: analisi di casi di studio

Il complesso di Thinissut

3.1 Scoperta e localizzazione

Il complesso santuarioale di Thinissut riveste un interesse particolare per gli scopi della ricerca qui intrapresa in quanto la sua frequentazione si è estesa molto nel tempo, ed ha attraversato l'epoca della distruzione di Cartagine, la conquista romana, la creazione delle *civitates peregrinae* in Africa⁶⁸¹. Il rimodellamento delle strutture architettoniche e i rinvenimenti archeologici provano una continuità delle attività culturali fino all'epoca cristiana.

Il complesso di Thinissut fu scoperto in seguito alla campagna avviata nella primavera del 1908 dal capitano del quarto battaglione d'Africa dell'esercito francese Cassaigne, che scavò nei pressi della stazione di Bir Bou Rekba, non lontano da Hammamet. Venne localizzato da Alfred Merlin nel 1910 sulla cima di una collina posta a nord-est di Ksar es-Zit, a circa sessanta chilometri a sud-est di Tunisi, ma sfortunatamente non risulta ad oggi rintracciabile. Già nel 1964 Ch. Picard osservava come non fosse più possibile verificare sul terreno la planimetria del santuario, mentre più recentemente, nel 1991, non hanno avuto esito le ricerche del sito da parte di Samir Aounallah⁶⁸², motivo per cui gli studi dedicati al santuario fanno infatti riferimento senza eccezione alla pubblicazione degli scavi che ne fece Merlin nel 1910.

Nei mesi successivi alla sua scoperta il santuario è stato fortunatamente oggetto di uno studio che attento alle caratteristiche spaziali degli edifici culturali. La struttura del complesso che ne risulta è molto articolata, e mostra di aver subito nel corso della sua prolungata frequentazione una serie di aggiustamenti che ne hanno modificato l'impianto originale dal punto di vista architettonico, riflettendo con certezza una serie di trasformazioni legate al culto delle divinità tutelari, alla ritualità e ai suoi molteplici gesti.

681 Gli studi che si sono occupati del santuario di Thinissut sono principalmente: A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et Tanit près de Siagu*, Paris 1910; A. Lézine, *Résistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage*, cit.; S. Bullo, C. Rossignoli, *Il santuario rurale presso Bir Bou Rekba (Thinissut): uno studio iconografico e alcune considerazioni di carattere architettonico-planimetrico*, in M. Khanoussi, P. Ruggeri, C. Vismara (eds.) *L'organizzazione dello spazio rurale nelle province del Nord Africa e nella Sardegna. Atti del XII convegno di Studio (Olbia 12-15 dicembre 1996)*, *L'Africa romana* 12, Sassari 1998, pp. 249-273; H. Dridi, M. Sebäi, *De Tanesmat à Thinissut. Nouvelles observations sur l'aménagement d'un lieu de culte africain*, in *Lieux de culte. Aires votives, temples, églises, mosquées. IXe Colloque international sur l'histoire et l'achéologie de l'Afrique du Nord Antique et médiévale*, (Tripoli 2005) Paris 2005.

682 G. Ch. Picard, *Architecture romaine en Afrique du Nord* in «Revue Archéologique» 1964, pp. 177-183, (180-181) recensione a A. Lézine, *Architecture romaine d'Afrique. Recherches et mises au point*, Tunis 1961; S. Aounallah, *Le Cap Bon, Jardin de Carthage, Recherches d'épigraphie et d'histoire romano-africaines (146 a.C.-235 p.C.)* Bordeaux 2001, p. 309, n. 44.

La storia degli studi sul santuario di Thinissut si intreccia con quella del complesso di El Kenissia, situato ad alcuni chilometri a sud di Hadrumetum⁶⁸³.

Entrambi sono santuari extra-urbani, eretti alla fine dell'epoca punica, successivamente trasformati e adattati a nuove esigenze religiose nel periodo della romanizzazione. Tra i denominatori comuni ai due siti vi sono numerosi elementi planimetrici quali l'assenza di podio, la presenza di una cella e di un portico in asse con l'altare. Si tratta in realtà di una formula strutturale che si declina in modo diverso, tanto che a caratterizzare i santuari di Thinissut e di El-Kenissia è piuttosto una marcata complessità dei piani, che pare assai distante da ogni modello arcaico o classico. Tuttavia tali elementi di scarto rispetto alla tradizionale planimetria italica hanno permesso ad alcuni studiosi di leggerne una sorta di prova della tradizione archetipale orientale africana, normalmente detta "semitica", e dunque una testimonianza di quella che è stata considerata una tappa fondamentale dell'evoluzione dei templi di tipo africano⁶⁸⁴.

Un problema preliminare affrontato dagli studi dedicati a Thinissut è quello dell'identità romana o invece "ancestrale" - libica o punica - dei riti ospitati all'interno del santuario, identità che spesso è molto difficile determinare. "Ritornare a Thinissut" significa infatti necessariamente confrontarsi con la problematica storiografica relativa a alle cosiddette resistenze o persistenze religiose preromane, nonché della questione dell'origine dei templi africani. L'idea che vede nel santuario di Thinissut l'origine della planimetria africana a tripla cella, idea poi ripresa da Le Glay⁶⁸⁵, è fondata su una proposta antica, che deve essere compresa nel contesto e nell'epoca della sua elaborazione, quando uno dei principali scopi della ricerca era quello di distinguere in modo netto dall'apporto romano i tratti considerati ancestrali. Categorizzato come santuario di tradizione orientale da Merlin, il complesso di Thinissut è stato poi evocato da Lézine quale archetipo del tempio "sirio-orientale" esportato dall'Oriente verso l'Africa prima della caduta di Cartagine, come evoluzione

683 L. Carton, *El Kenissia*, Paris 1908. A El Kenissia, dall'osservazione della planimetria del complesso santuarioale emerge in modo evidente l'irregolarità, la dissimmetria, degli orientamenti e delle strutture interne. Come è avvenuto a Thinissut anche il complesso di El-Kenissia, attribuito da Carton a Tanit, è il risultato di diverse fasi di realizzazione di cui ora, malgrado gli sforzi di alcuni studiosi, è difficile comprendere la logica. Recentemente B. D'Andrea, coerentemente con la direzione delle sue ricerche focalizzate sulla fase punica e tardo-punica di numerosi complessi dell'Africa romana dedicati a Saturno, ha ripreso l'antica documentazione di Louis Carton sul sito, proponendo con encomiabile sforzo ricostruttivo, vista la complessità del sito, una suddivisione in fasi, a partire dall'area sacra a cielo aperto, che corrisponderebbe alla fase del tofet tardo-punico, passando per una fase di tipo "tempio africano", e infine "romano-africano", che dal punto di vista architettonico e planimetrico "trova significativi punti in comune con i templi di Saturno che Leglay chiama di tipo romano-africano su podio, databili al II e III sec.d.c.; inoltre osserva come da un punto di vista culturale a El-Kenissia restino in vita elementi di tradizione semitica, come probabilmente il culto betilico.

684 Secondo Le Glay (*Saturne Africain. Hist.* cit) questa comprenderebbe nelle sue manifestazioni concrete il santuario di Ba'al a Cirta, il santuario Thinissut (di Ba'al-Saturno e di Tanit-Caelestis) il santuario di Tanit a El Kenissia, il tempio di Apollo a Bulla Regia, il tempio detto di Ba'al-Saturno e Tanit-Caelestis a Thuburbo Maius e infine il tempio di Saturno a Thugga. Per Cirta cfr. A. Berthier, R. Charlier, *Le sanctuaire punique d'El Hofra à Constantine*, cit.; per Bulla Regia cfr. A. Merlin, *Le temple d'Apollon à Bulla Regia*, Paris 1908. per Thuburbo Maius: A. Lézine, *Architecture romaine d'Afrique*, cit.; per Thugga: Cl. Poinssot, *Dougga*, cit.

685 M. Le Glay *Saturne African Histoire*, cit., pp. 275-284.

dell'area a cielo aperto⁶⁸⁶: tre *cellae*, senza *podium*, aperte su una corte circondata da portici. Lézine ha avuto certamente il merito di tentare di leggere nella loro cronologia le fasi del santuario che, per il suo aspetto e la difficile leggibilità delle strutture, veniva evocato quale esempio di disordine e di incapacità tecnica da parte degli artigiani locali di organizzare un santuario coerente dal punto di vista architettonico⁶⁸⁷.

Per lo stesso Le Glay il santuario è rimasto “fidèle à son origine orientale”⁶⁸⁸. Si tratta però di una proposta che presenta numerose forzature, in quanto tenta di isolare delle caratteristiche comuni poi ricondotte a un modello astratto, quello che Sebaï chiama un 'mythe contemporain'⁶⁸⁹.

Il santuario di Thinissut è un complesso dal carattere extraurbano o rurale; secondo Merlin infatti nell'area del santuario non esistevano tracce di alcuna città antica, sebbene le rovine di un centro punico-romano, noto come Siagu⁶⁹⁰ a partire da un'iscrizione latina del 26 a.c., siano state rinvenute poco lontano, a circa un chilometro dal sito.

Merlin ipotizzava che Thinissut dipendesse direttamente dal centro di Siagu, a cui si potrebbero riferire i suffeti cui fa riferimento l'iscrizione punica proveniente dal santuario⁶⁹¹; dato che l'iscrizione nomina esplicitamente i cittadini di Thinissut quali finanziatori della costruzione delle cappelle, Samir Anouallah ritiene che questa potesse essere una comunità autonoma, per la cui localizzazione propone il centro di Bir Bou Rekba o di Hammamet⁶⁹². Rimane tuttavia aperto il problema delle distanze del sito dall'ipotetico centro di riferimento, in quanto è proprio Siagu l'agglomerato urbano più prossimo al santuario. In ogni caso è probabile che questo servisse non una singola città ma più centri posti nelle vicinanze, caratterizzandosi quindi come santuario extraurbano.

Situato su un'altura da cui si possono contemplare il golfo di Hammamet e la dorsale montuosa tunisina, il complesso ha fornito numerosi documenti epigrafici punici, neopunici e latini, in un contesto planimetrico particolarmente complesso, costruito in una successione di fasi, alle quali appartengono una serie di statue in terracotta, di cui alcune possono essere considerate statue cultuali dedicate alle divinità tutelari del santuario: Baal e Tanit in epoca punica, Saturnus e Caelestis (o forse Ceres) in età romana.

686 A. Lézine, *Résistance à l'hellénisme de architecture religieuse de Carthage*, cit.

687 A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit*, cit.; G. Ch. Picard, *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelles séries, vol I: collections puniques* c it., p. 158.

688 M. Le Glay, *Saturne Africain. Histoire*, cit., p. 277.

689 M. Sebaï, *La construction d'un mythe contemporain: les temples “sémitiques” d'Afrique romaine*, cit., 165-179.

690 Il centro è noto come Σιαγούλ in Ptol. *Geog.* 4. 3.2. Oggi è conosciuto come Ksar es-Zit. Alcune iscrizioni di epoca imperiale (*CIL VIII* 964-966; *ITun* 793) nominano una *civitas Siagitana*; le rovine testimoniano esclusivamente di una fase romana cfr. S. Aounallah, *Le cap Bon, Jardin de Carthage*, cit.,

691 KAI 137

692 S. Anouallah. *Cap Bon, Jardin de Carthage*, cit., pp. 311-312.

Uno degli elementi di grande interesse del complesso risiede nelle iscrizioni dedicatorie delle cosiddette cappelle, dove erano installate le divinità tutelari Baal e Tanit/Tinnit; l'iscrizione punica fornisce il toponimo pre-romano della città, Tanesmat, retta da una coppia di suffeti, e del suo statuto. Il toponimo romanizzato Thinissut è noto invece da un'iscrizione latina ad un *deus augustus* rinvenuta nelle vicinanze, su una cima situata di fronte a Kef Kalb⁶⁹³, che testimonia anche la presenza di *negotiatores*, assai frequente nelle città peregrine di I sec. d.c.

Nel riprendere il caso di Thinissut non si tenterà di dare una lettura totalmente nuova delle fasi di adattamento e trasformazione del santuario, né di ricostruire lo scenario dei riti che vi si svolgevano; l'intento sarà piuttosto quello di valorizzare gli aspetti spaziali legati al culto, con l'aiuto meditato di alcuni principi di semiotica spaziale. Lungi dal poter essere considerati una guida univoca per un'interpretazione delle strutture essi possono fornire un contributo prezioso quali elementi interpretativi normalmente tralasciati dall'archeologia. Recentemente l'evoluzione del santuario è stata studiata non solo a partire dall'esame delle strutture ma anche della ripartizione spaziale del materiale statuario e delle iscrizioni⁶⁹⁴.

3.2 Orientamento e struttura

Il santuario, la cui superficie si estendeva tra le colline di Kef Kalb e Tir, si compone di due ali, composte di ambienti distinti tra loro, che vanno a formare un angolo retto. I sette ambienti del santuario possono essere divisi in quattro differenti blocchi, il cui orientamento è sulla direttrice nord/sud (Fig. 3 e fig. 5).

Il Blocco I si presenta come una struttura rettangolare, composta da tre spazi in successione, di cui i primi due si sviluppano longitudinalmente mentre il terzo in senso latitudinale, e le cui dimensioni sono progressivamente minori; l'intero blocco è preceduto da una sorta di terrazza (o atrio) pavimentata con un battuto di cocciopesto, in cui è stata rinvenuta la statua di una dea leontocefala - la prima di una serie di 5 presenti nel santuario - su un piedistallo dell'altezza di circa 150 cm; essa tiene nella mano sinistra un oggetto, forse un unguentario, e presenta due grossi fori paralleli ai lati, ed altri due sul retro (Fig. 4).

Il primo ambiente, cui si accedeva tramite una porta a nord-est dell'atrio, di cui all'epoca degli scavi rimaneva solo la soglia, presenta una pavimentazione a mosaico, collocata al di sopra del piano dell'atrio, di circa 25 cm, e composta da blocchi di calcare bianco a grana fine “qui simulent des écaïlles se recouvrant en quinconce”⁶⁹⁵. Sia la pavimentazione, sia i frammenti di tubi di volta ritrovati fanno pensare che tale ambiente fosse coperto. Sempre a livello di pavimentazione lungo il

693 *IL Afr.* 306 (ILS 9495): *Augusto deo; / cives Romani / qui Thinissut / negotiantur; / curatore L(ucio) Fabricio.*

694 Cfr. H. Dridi, M. Sebäi, *De Tanesmat à Thinissut*, cit.

695 A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit*, cit., p.8.

perimetro murale altri blocchi erano disposti a formare un bordo; le pareti erano intonacate e dipinte con tinte vivaci come blu, rosso, verde e giallo.

Il centro del vano ospita un basamento rialzato di circa 80 cm, dalle misure di 2,1x1,8 m, a cui si accede dalla parete anteriore, posta a sud, con un gradino rialzato di 35 cm. Tale basamento viene ricondotto a un'edicola di tradizione punica, atta a ospitare la rappresentazione di una divinità; sui lati esterni della facciata infatti si ergevano due fusti di colonna, mentre la parete di fondo era occupata da una nicchia. Come nota B. D'Andrea questa configurazione potrebbe essere analoga alle edicole templari che spesso figurano sugli apparati illustrativi delle stele⁶⁹⁶.

In questo spazio, che date le caratteristiche della pavimentazione dobbiamo immaginare coperto, sono state rinvenute alcune statue: a est del basamento una seconda statua femminile munita di iscrizione latina sul retro, che rappresentava una donna in piedi sopra un leone. La statua è dedicata da un personaggio in via di romanizzazione, come indica l'uso degli elementi onomastici latini⁶⁹⁷, e riporta un'iscrizione votiva menzionante una dea che potrebbe essere identificata con Caelestis o Ceres⁶⁹⁸.

A nord del basamento si trovava invece statua femminile stante, acefala; nell'angolo a nord-ovest cinque colonnette di terracotta, due piedi che calzano sandali e un frammento di iscrizione latina, incisa su una placchetta di terracotta; nei pressi dell'ingresso al secondo ambiente, dunque a nord-est si è trovata una placchetta in bronzo decorata.

Il secondo ambiente si apriva dunque all'angolo nord-est della sala 1, in asse con l'ingresso principale, tramite tre gradini. Il pavimento lievemente inclinato era lastricato in modo da raccogliere l'acqua in una canaletta collocata sulla parete ovest. Adiacente alla parete meridionale si collocava uno spazio chiuso da tre muri dello stesso spessore di quelli perimetrali, occupato da una fossa profonda mezzo metro, mentre il resto dello spazio era ricoperto da un ciottolato.

Se Merlin ritiene che la fossa possa essere interpretata come una tomba di età tarda (senza che vi siano elementi che possano confermare l'ipotesi) D'Andrea propende invece per una piattaforma cultuale⁶⁹⁹. Anche in questo ambiente sono stati rinvenuti dei reperti statuari, tra cui due sfingi di terracotta ai due angoli settentrionali della piattaforma, una testa femminile, e colonnette analoghe a quelle ritrovate nel primo ambiente.

Al terzo ambiente - il cui sviluppo è stavolta latitudinale, essendo largo quanto gli ambienti precedenti ma lungo solo 2 m - si accedeva attraverso un vano a nord-est del secondo vano, spostata

696 Cfr. *supra*; cfr. S. Ribichini, *Il sacello del tofet*, cit.

697 Cfr. H. Dridi, M. Sebäi, *De Tanesmat à Thinissut*, cit., p. 115; per l'immagine della dea su leone cfr. anche S. Bullo, C. Rossignoli, *Il santuario rurale presso Bir bou Rekba (Thinissut)*, cit., pp. 249-273, pp. 254-257, tav. III-IV.

698 A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit*, pp. 9-10: *C(aelesti Vel eres) A(ugustae) s(acrum) | F(?) Satur|ninus P(ubli) fil(ius), Phae[...]tanus m(emor) an(imo) v(otum) s(olvit)*.

699 B. D'Andrea, *I tofet del Nord Africa*, cit., p. 123.

di circa 30 cm rispetto all'asse delle entrate precedenti; Merlin lo definisce una sorta di finestra⁷⁰⁰, ma con ogni probabilità poteva trattarsi anche in questo caso di una porta alla quale si accedeva tramite un gradino. All'interno della sala vennero rinvenute una lucerna, un unguentario, tre monete puniche di bronzo, raffiguranti una dea, sul R, - con ogni probabilità Demetra, incoronata di spighe - mentre il V presentava l'immagine di un cavallo al galoppo.

Nella parete orientale di questo ambiente si apriva un vano rettangolare, che veniva così ad occupare l'angolo occidentale del blocco II di cui si dirà in seguito. Poiché all'interno di questa nicchia sono stati rinvenuti resti organici, quali ossa calcinate di animali, ceneri e frammenti ceramici, è probabile che si trattasse di una *favissa* destinata al deposito di resti sacrificali e di oggetti cultuali non più in uso, come sono presenti anche a El Kenissia e Sidi el-Hani⁷⁰¹.

L'accesso al blocco II era consentito da due aperture, situate nel muro occidentale del primo e del secondo vano del blocco I. In questo ambiente il pavimento è lastricato in modo simile alla sala 2, ma alla stessa altezza della sala 1. Si tratta di una corte rettangolare orientata nord-sud, con basi di colonne all'interno, nella parte settentrionale, che possono indicare la presenza di un corridoio porticato (qui pure sono state trovati frammenti di tubi di volta), che riceveva luce da due finestre aperte sul muro settentrionale; due strutture cultuali sono inoltre erette nella parte centrale dell'ambiente.

La prima, più piccola, e il cui interno risulta vuoto e senza tracce di pavimentazione né di rivestimenti murari, misura 1.65x1.40; sul lato meridionale sono presenti due gradini, su cui furono rinvenute delle lucerne romane. In prossimità del lato nord di questa struttura frammenti sparsi hanno permesso di ricostituire due statue leontocefale⁷⁰².

La seconda struttura, più grande e situata a est della precedente, era aperta ad ovest e si sviluppava longitudinalmente, divisa da un muretto in due parti comunicanti di differente ampiezza; in quella settentrionale e più ampia, vennero rinvenute una statua di terracotta raffigurante una divinità maschile seduta, con barba e capo coronato da una tiara, e una statua di divinità femminile seduta, con *polos* e *himation* che copre capo dorso e spalle. Merlin identifica questa figura con Tinnit, e il personaggio maschile con Baal Hammon⁷⁰³. La datazione delle statue potrebbe risalire al III a.c.⁷⁰⁴.

Fu inoltre individuata a sud del blocco II una statua di sfinge alata e delle ali plausibilmente riferibili ad una statua dello stesso tipo, insieme ad un'iscrizione latina datata alla seconda metà del II secolo d.C. che commemora la costruzione di una cisterna dedicata a Saturno Augusto ad opera di

700 A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit*, cit., pp. 11-12.

701 *Ibid.* p. 14; cfr. D'Andrea, *I tofet del Nord Africa*, cit., pp. 99-100 e 112.

702 A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit*, cit., p. 16; pl. III. 2.

703 A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit*, cit., pp. 42-43.

704 H. Dridi, M. Sebaï, *De Tanesmat à Thinissut*, cit., p. 110; S. Bullo propone una datazione al I sec. a.c. cfr. S. Bullo in S. Bullo, C. Rossignoli, *Il santuario rurale presso Bir bou Rekba*, cit., p. 258.

L. Pompeo Onorato⁷⁰⁵. Tale iscrizione segnala una nuova tappa nell'organizzazione interna dell'edificio, probabilmente la più recente, confermata dal fatto che epigrafia e archeologia concordano sull'epoca di costruzione della cisterna. Va sottolineato che nonostante la dedica non lasci alcuno spazio a dubbi circa una datazione romana, in modo analogo a quanto accade altrove in Africa bacini e cisterne vengono sovente citati tra gli elementi caratteristici dei santuari punici, in base all'opinione diffusa che la religione ancestrale africana conferisse all'acqua un valore fondamentale, legato alla fertilità e produttività della terra⁷⁰⁶. Gli elementi come fonti e bacini per l'acqua presenti in molti casi all'interno dei complessi santuariali rivestono una funzione essenzialmente pratica; la prossimità d'acqua è infatti fondamentale nell'economia del rito, poiché consente ad operatori rituali e forse anche a fedeli di detergersi mani e piedi, nonché di provvedere alla pulizia delle vittime sacrificali, e di preparare il cibo. La datazione romana della cisterna informa della necessità di attingere all'acqua durante il rito nelle ultime fasi di vita del santuario, mentre non sappiamo se in epoca punica la ritualità ne prevedesse l'uso.

Nel secondo scompartimento della struttura è stata trovata solo una piccola panca, la quale fa pensare che questo spazio dovesse accogliere statuette, offerte e oggetti di culto⁷⁰⁷.

Al muro meridionale dell'edicola si appoggiano due muri perpendicolari nord-sud, che creano uno spazio di 2 m in cui furono rinvenuti i resti di una statua di terracotta, mentre ad ovest due muretti perpendicolari est-ovest racchiudevano una nicchia sopraelevata su due gradini, in cui fu scoperto il basamento di una statua di terracotta in frammenti, raffigurante una figura femminile che allatta.

Nell'altro lato dell'entrata un piedistallo ospitava probabilmente una statua vestita con *peplos* e *gorgoneion*, e identificabile dunque con Atena, di cui sono stati ritrovati alcuni frammenti nelle vicinanze⁷⁰⁸.

Tra il piedistallo e la facciata della grande edicola situata all'interno della corte è stata rinvenuta una placca di marmo intatta, recante l'iscrizione punica, , datata intorno al 150 a.c. grazie al sistema suffetale⁷⁰⁹, consiste in sette linee in caratteri punici e neopunici, che commemora la costruzione di due "cappelle" (*mqdš*) per Baal e Tanit da parte dei cittadini di Tanesmat, e la dedica di alcuni oggetti liturgici, tra cui vasi di bronzo, coppe e scodelle. L'onomastica è interamente punica e libica.

1: L'DN LB^cL WLTNT PN B^cL MQDŠM ŠNM 'Š P^cL B^cL TNSMT BŠT ŠPTM

705 *IL Afr* 309: Saturno Augusto sac(rum): Lucio Pompeius Honoratus cisternum sua pecunia ob munificentiam eius fecit itemque dedicavit.

706 M. Sebäi, *Vie religieuse dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, cit., p. 105. A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit*, cit., p. 38 n. 5: «Il y a des citernes dans presque tous les temples de tradition orientale que nous connaissons en Afrique; leur présence était commandée par l'importance qu'on attachait dans les cultes orientaux aux ablutions et à la pureté du corps».

707 H. Dridi, M. Sebäi, *De Tanesmat à Thinissut*, cit.

708 A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit*, cit., p. 21 pl. VIII, 4.

709 E. Vassel, *Les deux inscriptions puniques de Tanesmat*, in «Revue Tunisienne» 17, 1910, pp. 3-19; H. Dridi-M. Sebäi, *De Tanesmat à Thinissut*, cit., pp. 110-111.

Al signore, a Baal e a Tanit PNB^cL le due cappelle che hanno realizzato i cittadini di Tanesmat nell'anno dei suffeti

2: HMLK W HMLK BN 'NKN KN' ^cL MLKT HBN' 'Š BMQDŠM 'L

Himilk e Himilk figlio di Ankan; erano preposti ai lavori di costruzione delle due cappelle

3: PŠN BN GDSN WB^cLHN' BN MSKR W^cLMLKT HMTH

Afshan figlio di Gadsan e Baalhanno figlio di Miskar ed erano incaricati del lavoro di rivestimento

4: PRNKM BN MNDKN WYŠD' BN NKN B'H'LN 'L^cLT H

Farkanan figlio di Mandakan e Yashdo figlio di Ankan. Entrarono queste divinità in queste

5: MQDŠM 'L B^cSR WŠB^c LYRH MP^c LPNY HŠT Z NP^cL NBL

cappelle il 17 del mese di Mp'lpny di quest'anno. Sono stati fatti vasi

6: NSKT 'RB^c 'LT HMQDŠM 'L SPM ŠNM W ZBRM ŠNM WNNTN

di bronzo, quattro per le cappelle: due coppe e due scodelle sono state date

7: 'T HKHNM 'T 'RŠ BN 'NKN W'T BD^cŠTRT BN YPŠ

ai sacerdoti, a Arish figlio di Ankan e a Bod'ashtart figlio di Yafash.

L'iscrizione, di grande interesse, suggerisce due interrogativi principali: il primo riguarda l'identificazione dei due *mqdš* in rapporto alle strutture rinvenute, il secondo invece interessa le modalità di dedica alle divinità; motivo per il quale torneremo sull'iscrizione una volta terminata la descrizione degli ambienti del santuario.

L'organizzazione di questa zona all'epoca della dedica, con ogni probabilità, era molto diversa rispetto alla disposizione degli ambienti messa in luce gli scavi; basti ricordare che la cappella in cui si trovava la figura femminile che allatta (generalmente identificata perciò con una dea madre) datata da S. Bullo al III sec. a.c.⁷¹⁰ e la statua di Atena e della dea acefala, sono probabilmente posteriori. La frequentazione in epoca romana di questa zona è provata dal rinvenimento non lontano dall'iscrizione di una moneta romana in cattivo stato di conservazione.

Tra l'angolo nord-orientale della struttura e il muro perimetrale della corte Merlin segnalava i resti di una canaletta coperta da semi cilindri di terracotta, mentre nell'angolo sud-occidentale della corte un pozzo semicircolare tagliava il muro perimetrale meridionale mettendolo in comunicazione con la cisterna, databile a II d.C., nel cui riempimento furono trovati materiali diversi, tra cui una testa appartenente a una statua di terracotta, lucerne paleocristiane, iscrizioni latine frammentarie e

710 vd. S. Bullo, *Il santuario rurale presso Bir bou Rekba*, cit., pp. 259-263; D'Andrea ritiene possibile datare la statua al II o I sec. a.C. cfr. B. D'Andrea, *I tofet del Nord Africa*, cit., p. 133; in ogni caso la statua sarebbe più antica della struttura in cui fu ritrovata, cfr. H.Dridi-M.Sebaï, *De Tanesmat à Thinissut*, cit., p. 114.

frammenti di altre due statue leontocefale, simili per tipologia a quelle ritrovate nei pressi dell'edicola più piccola⁷¹¹.

Sul lato nordorientale della corte si apriva l'ingresso verso il blocco III (ambiente 5). Quest'ultimo è composto come una corte con sviluppo sull'asse nord-sud, pavimentata con un battuto di terra e circondata ai lati nord, est e sud da un portico con corridoio a volte, di cui si conservano solo le basi dei pilastri. Sulla parte meridionale si sviluppa un corridoio est/ovest lungo e stretto che termina ad ovest con un piccolo vano quadrato, dalla funzione incerta, il cui muro occidentale delimita sul lato est un corridoio collegato a un ingresso che dà accesso all'esterno del complesso.

Al centro della corte, i resti di una struttura quadrangolare dai muri alti appena 0.5 m hanno suggerito la presenza di un altare o di una piattaforma cultuale, leggermente spostata verso ovest⁷¹². In questa zona i ritrovamenti sono di entità minore rispetto agli altri ambienti del santuario, limitandosi ad alcune colonnette di terracotta, frammenti ceramici e una moneta di Giustiniano del IV sec d.c., che consente di datare la frequentazione dell'ambiente⁷¹³.

All'ultimo blocco, il numero 4, (spazio 7) si accedeva tramite un ingresso posto nell'angolo sud-orientale del corridoio porticato. Tale blocco è caratterizzato da un'altra corte rettangolare orientata longitudinalmente, il cui limite orientale sporgeva di circa due metri rispetto a quello del blocco II. Un basamento cubico appoggiato al muro perimetrale occidentale della corte portava il segno della base ellittica di una statua. Nella parte occidentale, nel corridoio meridionale e sul fianco del fossato posto all'esterno del muro meridionale del santuario, furono rinvenute 33 stele votive frammentarie, con iscrizioni in neopunico e latino, databili secondo criteri paleografici e iconografici tra il I sec. a.c. e il I sec d.c. All'esterno del santuario vennero scoperte invece una piccola testa di leone, una testa di bambino in terracotta, due monete romane e vari unguentari, mentre presso l'angolo sud-occidentale del santuario delle urne (talvolta chiuse da coperchi a forma di "cappello cinese") contenenti materiali calcinati; una di questa porta un'iscrizione punica dipinta, in cui Vassel ha riconosciuto un'invocazione a Ba'al⁷¹⁴.

In base ai ritrovamenti sulle funzione di quest'area è possibile formulare due diverse ipotesi; potremmo trovarci di fronte a una *favissa*, un deposito di stele, o invece a una sala di culto per una divinità sconosciuta, che sarebbe ipotizzabile partire una base di statua ivi rinvenuta. Si tratta comunque di uno spazio che non presenta le caratteristiche connesse alle offerte sacrificali, e che continua comunque ad essere frequentato in epoca romana.

711 A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et de Tanit*, cit., p. 17.

712 Tale piattaforma è interpretata da Dridi e Seabi come l'edicola originale, che accoglieva le statue di culto di Ba'al e Tanit successivamente spostate nei mqds ricordati dall'iscrizione punica.

713 *Ibid.* p. 28.

714 E. Vassel, *Le pantheon d'Hannibal*, in «Revue Tunisienne» 19, 1912, pp. 465-467.

3.3 Il tofet e i reperti

In base alla tipologia, alla cronologia e ai contesti di rinvenimento dei materiali Bruno D'Andrea ritiene che l'area di Thinissut si sia configurata come tofet per un periodo compreso tra il II sec e il I sec a.c. I materiali più antichi del santuario sono infatti le urne cinerarie, ammassate nell'area sud occidentale del santuario, adiacente all'ambiente 1 del blocco I, e le stele votive, concentrate invece nell'area orientale, nell'angolo esterno tra i blocchi III e II, ma anche in parte all'interno di questi.

Le urne, classificate in quattro tipologie e datate a seconda della forma tra III e I sec a.c.⁷¹⁵ erano riempite fino al terzo o alla metà di materiali organici calcinati, tra cui ossa di piccoli animali, di tipo tuttavia non specificato da Merlin, ceneri e residui di carboni. Almeno per le urne Merlin parla di giacitura secondaria, considerato il fatto che queste risultavano deposte con cura l'una accanto all'altra, costituendo in questo modo una *favissa*, che appoggiandosi al muro perimetrale occidentale di fase 2, quello del blocco I, dovrebbe essere stata riempita in un momento posteriore rispetto alla costruzione del muro.

Per quanto riguarda le stele, queste sono state rinvenute nell'area α , comprendente parte della corte L24, del porticato L 20 e gran parte dell'angolo esterno al complesso formato dai due ambienti; anche quest'area sembra configurarsi come una *favissa*, anteriore alla costruzione dei due locali sopraccitati, considerando il fatto che essa appare 'tagliata' dai muri degli edifici. Il repertorio lapideo è databile al II-I a.c., con stele di tradizione punica, mentre una seconda parte è fatta risalire per tipologia, iconografia e epigrafia al I-II d.c.

A partire dalle brevi descrizioni eseguite da A. Merlin e dalla sistemazione tipologica operata da D'Andrea cui si farà di seguito riferimento⁷¹⁶ si può ascrivere una quindicina di alla tipologia degli obelischi, presente anche nei tofet di Cartagine e di Sousse fino alla fine del IV secolo a.c., con sviluppo verticale fino al metro e mezzo. Tra i motivi dell'apparato illustrativo, piuttosto ripetitivo, si ritrovano la foglia di palma, il disco semplice o il disco raggiato sulla parte inferiore, con gobbe semi-circolari su quella superiore; un solo esemplare mostra il cosiddetto segno di Tanit. Le stele sono anepigrafi, ad eccezione di due reperti che riportano sigle riconducibili a iscrizioni latine, che sono state interpretate come dediche di epoca romana a Ceres o Caelestis, datate al I o II sec. d.c.⁷¹⁷.

Tre stele sono attribuite alla tipologia C e datate tra II e I a.c.: due presentano la sommità spezzata, mentre la sommità di una terza può essere ricostruita come un frontone triangolare; nello specchio

715 B. D'Andrea, *I tofet del Nord Africa*, cit., pp. 127-128.

716 Come per le urne si farà in seguito riferimento alla numerazione operata da d'Andrea, cui si rimanda per dettagli della tipologia e della classificazione, B. D'Andrea, *I tofet del Nord Africa*, cit., pp. 127-130.

717 M.G. Lancellotti, *Dea Caelestis. Studi e Materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, cit., p. 121, B Al. 14, 14^a: C(*aelestis*) C(*aius*) L(...) f(...) p(*osuit*); C(*aelesti*) [...] I(*ulius*) F(...).

di una di queste stele è scolpito un segno di Tanit tra due foglie di palma con 'corpo' trapezoidale, 'braccia' innalzate in verticale e 'testa' semi-ellittica⁷¹⁸; una quarta stele presenta in bassorilievo un apparato illustrativo con una facciata templare all'interno della quale un busto di personaggio femminile in posizione frontale tiene con una mano una colomba e un crescente con apici nell'altra. Alla tipologia D appartengono tre stele databili come il gruppo precedente al II-I sec. a.c. nel cui apparato illustrativo compare il simbolo di Tanit, con il corpo a doppio triangolo reso in modo attestato con grande frequenza a Cartagine, mentre la testa composta da crescente con apici rappresenta una novità. Due altre stele sono ricondotte da D'Andrea alle tipologie E e F, mentre per le restanti otto la frammentarietà rende difficile un'attribuzione tipologica; tra queste quattro erano iscritte, tre in modo illeggibile (un'iscrizione in punico in T30, due in latino in T 28-29), mentre una quarta riportava una dedica frammentaria a Saturno⁷¹⁹.

Sempre nell'area di rinvenimento delle stele era concentrato un gran numero di unguentari, rinvenuti anche in altri ambienti del complesso, manifestamente sottoposti all'azione del fuoco; come nel tofet di El Kenissia una gran parte risulta inutilizzabile in quanto priva della cavità interna, e può essere ricondotta ad una funzione simbolica.

3.4 Le fasi edilizie e il ruolo della statuaria

La successione di varie fasi edilizie all'interno del complesso, responsabili della complessità della planimetria e della disposizione degli spazi, ha costituito un problema con il quale si sono confrontati tutti gli studiosi occupatisi del santuario, da Alexandre Lézine, Marcel Le Glay, Cinzia Rossignoli, Hédi Dridi e Meriem Sebaï, e da ultimo Bruno d'Andrea.

Il primo ad occuparsi di Thinissut, Lézine, proponeva di leggere nelle strutture una prima fase, punica, assimilata dallo studioso per cronologia e funzione alla prima fase del complesso di El-Kenissia, in cui il santuario si sarebbe configurato come una edicola/*enclos* all'interno di una corte porticata di forma quadrata, le cui dimensioni sarebbero poi state ridotte; l'area sacra a cielo aperto era delimitata da un recinto quadrato di circa 18 metri di lato, che viene a coincidere dunque con i muri perimetrali dei blocchi II e III.

La prima pianificazione del santuario vedrebbe dunque una disposizione regolare e simmetrica, che consiste in una corte quadrangolare con portico munita di un'edicola posta sull'asse longitudinale⁷²⁰, l'installazione culturale che D'Andrea chiama M6 (Fig. 5)

In seguito nuove strutture si sarebbero aggiunte al nucleo originale del complesso.

718 Si tratta di una modalità già attestata a Sousse nel III sec a.c.,

719 *ILAFr* 218.

720 A. Lézine, *Résistance à l'hellenisme*, cit., fig. 3, p. 257.

C. Rossignoli mantiene l'idea della corte porticata su tre lati, a cui si avrebbe avuto accesso a sud, occupata sul fondo da due cappelle. In ogni caso i blocchi I e IV sembrano essere stati aggiunti in un momento posteriore, come con certezza i muri di separazione tra L 11 e L19 il vano L12 e la cisterna, che risalirebbero all'ultima fase del complesso.

L'ingresso si sarebbe trovato nell'angolo sud-occidentale del santuario, coincidendo con l'ingresso che in ultima fase sarà quello del blocco III. I rinvenimenti trovati all'interno della *favissa*, la cui delimitazione muraria è certamente posteriore, suggeriscono l'idea che la zona della corte nell'angolo nord-occidentale fosse deputata allo svolgimento di sacrifici o utilizzata come deposito rituale.

Ad una fase successiva sarebbe da collocare l'iscrizione punica dedicatoria e le due strutture a cui essa fa riferimento, tra la seconda metà del II e il I secolo a.c.⁷²¹.

L'identificazione dei *mqdš* rappresenta ancora un problema insoluto. Le due strutture sono infatti identificate da A. Lézine e successivamente da C. Rossignoli con le due strutture presenti nel blocco II - secondo la denominazione di d'Andrea M.3 e L.15 - vicino alla quale fu infatti rinvenuta l'iscrizione⁷²².

Cinzia Rossignoli ritiene che l'iscrizione punica commemori la costruzione del grande spazio (sala 4) dedicato a Baal e Tanit, lasciando intendere l'esistenza di un culto antecedente non identificato⁷²³.

Dridi e Sebaï, dal canto loro, propongono che alla metà del II a.c., in concomitanza con la costruzione della superficie della zona chiusa, le due divinità fossero state spostate da un'unica edicola presente nello spazio n. 5 (blocco III) in due edicole di nuova costruzione nello spazio 4, mentre l'antica edicola venne abbandonata⁷²⁴ (fig. 3).

Un'opinione divergente è quella di D'Andrea, per il quale i due *mqdš* non sarebbero identificabili nelle strutture del blocco II; nella sua prospettiva l'iscrizione si riferirebbe piuttosto alla costruzione delle due celle afferenti al blocco I, edificate nel medesimo tempo del portico che le inquadrava sul fondo (Fig. 6). Tale configurazione si avvicinerebbe in modo significativo alla tipologia dei templi di “tipo africano” relativa ai santuari di Saturno ipotizzata da Le Glay⁷²⁵. In una successiva fase l'aggiunta a sud dell'atrio pavimentato e la redistribuzione degli spazi interni delle celle del blocco I avrebbe riconfigurato questa parte del complesso come un “tempietto longitudinale tripartito” e

721 A. Merlin datava iscrizione e prima fase del santuario all'inizio del I sec. d. C. ; la commistione dei caratteri punici e neopunici non costituisce però un dato certo di datazione, come l'aveva sottolineato E. Vassel, portando l'esempio delle iscrizioni del tofet di Cartagine cfr. E. Vassel, *Inscription puniques*, pp. 17-19.

722 C. Rossignoli, in S. Bullo, C. Rossignoli, *Il santuario rurale presso Bir bou Rekba*, cit., pp. 264-265.

723 *Ibid.*, pp. 266-267.

724 H. Dridi, M. Sebaï, *De Tanesmat à Thinissut*, cit., p. 112.

725 B. D'Andrea *I Tofet del Nord Africa*, cit., p. 126; M. Le Glay, *Saturne africain* pp. 126, fig. 4.3; nell'ipotesi delle cinque fasi di H. Dridi e M. Sebaï, che distinguono in tre periodi la terza fase romana, la costruzione degli ambienti del primo blocco viene posticipata al periodo tra il 50 a.c. e 50 d.c.; i due A. considerano infatti la datazione di tutte le statue presenti successiva all'epoca punica.

orientato da nord a sud, che a parere di Le Glay sarebbe dedicato alle diverse interpretazioni della dea Tinnit in età romana, testimoniate dalla statuaria.

Le perplessità che possono essere avanzate nei confronti di questa ricostruzione non sono dirette solo all'ennesima riproposizione del modello teorico del "santuario di tipo africano", ma riguardano anche il rinvenimento delle statue sedute, rappresentanti un personaggio maschile e un personaggio femminile con *polos*. La collocazione in antico di questi reperti, che possono con ragionevole certezza essere considerate delle statue cultuali, è da ritenersi nei pressi del loro luogo di rinvenimento, ossia nello spazio della corte n. 4; se gli ambienti del blocco I (sale 1, 2, 3) hanno permesso il ritrovamento di una variegata statuaria femminile, mancherebbe in modo piuttosto singolare una testimonianza cultuale per la divinità maschile, che l'iscrizione punica e l'iscrizione latina relativa alla cisterna non possono far ritenere dubbia.

La corte n. 4, facendo inoltre rinvenire il maggior numero di statue, indica che questo ambiente potrebbe essere stato plausibilmente il centro del santuario di età punica, e rimasto con ogni probabilità il centro cultuale in età romana, quando fu inserita, con ogni probabilità la struttura che accoglie la dea che allatta⁷²⁶. In quello spazio si concentrano infatti le fonti epigrafiche non solo neopuniche ma anche latine; e a giudicare dal piccolo deposito nel quale sono stati trovati resti di ossa calcinate e frammenti di ceramica, la sala ospitava anche in epoca romana almeno una parte della sequenza sacrificale, mentre una parte di questa doveva svolgersi all'esterno⁷²⁷.

Valorizzando il ruolo spaziale della statuaria nell'interpretazione degli ambienti del complesso, come hanno fatto Dridi e Sebai, è possibile cogliere una varietà di aspetti altrimenti sottodimensionati; se infatti sulla tipologia e sulla datazione dei reperti mancano nella maggior parte dei casi degli elementi determinanti, la loro collocazione può fornire delle indicazioni preziose per un'analisi spaziale che si avvalga con cautela di alcuni principi semiotici. Alcune proposte di lettura in questo senso saranno avanzate nella parte conclusiva.

Se dal punto di vista tipologico va sottolineata la varietà e la ricchezza dei tipi iconografici delle statue cultuali - varietà che indica una molteplicità di modelli di riferimento e, probabilmente, una volontà di integrazione della sfera ellenistica⁷²⁸ - le statue rivelano che l'insieme del santuario è legato alla sfera divina femminile, declinata plausibilmente in molteplici aspetti e funzioni.

La loro distribuzione può essere letta non solo in rapporto alla vista e all'esperienza sensoriale e ovviamente motoria del fedele all'interno del santuario; da un punto di vista complessivo mostra

726 Ai piedi dello zoccolo che regge la statua furono infatti rinvenute lampade romane, trovate anche lungo il muro ovest della sala 1.

727 Quest'ipotesi è suggerita sia dalla presenza di unguentaria, nello spazio esterno in asse con l'entrata, sia dal deposito di urne nell'area β; potrebbe però trattarsi di una giacitura secondaria.

728 S. Bullo, C. Rossignoli, *Il santuario rurale presso Bir bou Rekba*, cit., pp. 270-273.

l'intenzione di esplicitare un rapporto tra le divinità, riflettendo la complessità delle strutture interne⁷²⁹.

Un primo aspetto da considerare a questo proposito è il posizionamento delle statue leontocefale, che sono state rinvenute in numero di almeno cinque, situate all'ingresso della sala 1, e nella 4, nella parte posteriore della struttura M3 e ai lati della soglia che connette l'ambiente con la sala 1, ma nella parte interna.

Come segnalato dalla bibliografia relativa la tipologia delle figure potrebbe trarre ispirazione dalla rappresentazione egiziana della dea Sekhmet, con cui in Egitto venne identificata Astarte, che con Tinnit sembra avere un rapporto particolarmente stretto⁷³⁰, e diffusa anche nel mondo fenicio punico. Alfred Merlin aveva proposto un confronto diretto con l'immagine raffigurata sul R di un denario datato al 47-46 a.c., accompagnata dalla legenda GTA, intesa come l'abbreviazione dell'epiteto *G(enius) T(errae) A(fricae)*, e con una statuetta dello stesso tipo rinvenuta nella c.d. cappella Carton di Cartagine.⁷³¹

La natura di Tinnit, come si è ricordato nella presentazione generale della ritualità punica del tofet, è ancora lontana dall'essere chiarita nei suoi aspetti generali e specifici; ed anche precisi contesti culturali che potrebbero fornire delle indicazioni relative alle specificità locali e topiche della dea, che dobbiamo plausibilmente presumere, non permettono di decifrarli. Allo stesso modo la comparazione con altre regioni, come l'Oriente da cui la dea trae origine, può essere tenuta in considerazione per arricchire il quadro di elementi. In uno studio di Maria Cruz Marìn Ceballos che prende in esame anche l'iconografia precedente, si mettono ad esempio in luce le trasformazioni nella Palmira ellenistico-romana dell'appellativo *gd* (corrispondete al lat. *fortuna*, gr. *tyche*) che compare in riferimento a Tinnit in un'iscrizione di Nora e che è stato messo in rilievo da Cristiano Grottanelli⁷³². Secondo la studiosa infatti *Gd* passa dall'idea di destino a quella di protezione dei luoghi e degli individui. *Genius*, *gad*, *daimon* - in riferimento al *daimon karkedonion* dal giuramento di Annibale di cui narra Polibio⁷³³ - apparirebbero in questo senso ad uno stesso quadro concettuale, connessa all'idea della protezione⁷³⁴.

729 H. Dridi, M. Sebaï, *De Tanesmat à Thinissut*, cit., p. 135.

730 M. Marìn Ceballos, *La Diosa Leontocéfala de Cartago*, in *Arqueólogos, Historiadores y Filólogos. Homenaje a Fernando Gascó*. Santander 1995, pp. 827-843 (832-833). cfr. anche *infra*.

731 A. Merlin *Le sanctuaire de Baal et Tanit*, cit., pl. III.3 ; RRC I, 472 n. 460.4; cfr. S. Bullo *Il santuario rurale presso Bir Bou Rekba (Thinissut)*, cit., p. 251

732 Rés 1222 (ICO Sardegna 25), datata al IV-II a.c. Cfr. C. Grottanelli, *Astarte-Matuta e Tinnit-Fortuna*, in «Vicino Oriente» 5, 1982 pp. 103-116, fa di Tinnit una dea del destino; sottolineando come Astarte sia legata all'aurora e Tinnit alla fortuna propone una diade parallela alla coppia romana Matuta/Fortuna dal IV sec.

733 Pol. *Hist.* 3.11.1-8.

734 Marìn Ceballos fa notare che il termine *daimon* all'epoca di Polibio quale entità intermedia tra divinità e uomini, potrebbe indicare una personificazione della forza divina sul destino di uomini e cose, cfr. M. Marìn Ceballos, *La Diosa Leontocefala*, cit., p. 834.

Associando alla sfera di Tinnit gli esemplari statuari di Thinissut, il numero e la posizione dei quattro esemplari in frammenti non possono indicare per questi manufatti un ruolo di statue di culto quanto piuttosto una funzione di protezione, in relazione alla soglia nella sala 4, e della facciata nord della piccola edicola che si trova al suo interno. In questo modo è dunque plausibile leggere nel carattere leonino delle figure, anziché una funzione apotropaica ipotizzata da Rossignoli, una funzione di protezione dello spazio centrale, più antico ma vitale anche in epoca romana, per cui ben si addice il ruolo di 'sentinelles', proposto da Dridi e Sebäi; nella loro prospettiva inoltre l'installazione non sarebbe anteriore alla terza fase del santuario (seconda metà del I a.c., prima metà del I d.c.)⁷³⁵.

Un interrogativo riguarda inoltre la funzione delle sfingi con seni prominenti rinvenute nella sala 2, ai lati dell'edicola e all'interno della più grande tra le due strutture della sala 4, dove sono state rinvenute anche quelle che sono state considerate le statue di culto delle divinità titolari. Sappiamo che le sfingi sono iconograficamente connesse con Ba'al Hammon; due sfingi alate, di cui una acefala e l'altra munita di copricapo conico, sorreggono il trono della divinità maschile seduta, identificata da Merlin come Baal Hammon⁷³⁶. Sebbene sia plausibile ipotizzare una differenza funzionale tra le sfingi e le statue leontocefale, le prime potrebbero aver rivestito un ruolo almeno in parte analogo alle seconde, enfatizzando inoltre l'idea di sovranità.

La figura leonina, non rara in Africa, ritorna più volte nella statuaria di questo complesso santuario; anche per quanto riguarda la statua della dea stante su leone, solo parzialmente integra, rinvenuta nell'angolo nord-orientale della struttura cultuale della sala 1, l'iscrizione latina spinge a pensare che raffiguri Caelestis o Ceres, e che Merlin propone di leggere come un'influenza dell'Atargatis siriana⁷³⁷.

Sappiamo che a Caelestis viene tradizionalmente attribuita una natura prevalente di dea madre, come ricorre da ultimo nello studio di A. Cadotte, per il quale "En Afrique même... son culte fut l'objet de nombreux syncrétismes, en raison surtout de sa nature de déesse mère, qui favorisa des rapprochements avec d'autres divinités"⁷³⁸. D'altronde nella prospettiva di Le Glay, fondante per quanto concerne gli studi africani, la dea Nutrix, spesso associata in epoca romana a Saturno, costituirebbe *interpretatio* di Tinnit, rivelandone e precisandone le funzioni di nutrice⁷³⁹.

Tuttavia la continuità tra Tinnit e Caelestis, in questo come in altri contesti, non solo non è scontata, ma addirittura dubbia⁷⁴⁰; d'altro canto l'elemento demetriaco, che possiamo ascrivere a Ceres, è

735 S. Bullo le data invece al III a.c., cfr. Ead. *Il santuario rurale presso Bir bou Rekba*, cit. pp. 253-254.

736 *Ibid.* pp. 39-42

737 A. Merlin, *Le sanctuaire de Baal et e Tanit*, cit., pp. 47-48.

738 A. Cadotte, *La romanisation des dieux*, cit., p. 65.

739 Cfr. M. Le Glay, *Saturne Africain. Histoire*, cit.

740 Cfr. *infra*.

presente a Thinissut nella moneta ritrovata nella sala 3, e, per il tratto materno, nella statua della dea che allatta, precedentemente collegata a una Tinnit-madre.

Un'associazione tra Ceres e Tinnit potrebbe d'altronde essere suggerita anche a Thuburbo Maius, per cui è stato ipotizzato un tofet di fase punica⁷⁴¹, a partire da un frammento lapideo contenente un formulario simile a quello normalmente indirizzato a Baal Hammon e Tinnit, che non compaiono però nell'iscrizione; inoltre l'iconografia di un cippo in forma di edicola distila posta su uno zoccolo - rinvenuto all'esterno del santuario e attribuito da Merlin a Baal/Saturno- Tinnit /Cerere⁷⁴² - reca sotto l'ingresso del naos un animale interpretabile come un maiale o un cinghiale, animale sacro a Demetra /Cerere⁷⁴³.

Rispetto a quella eventuale di una Demetra/Ceres nutrice, che potrebbe essere considerata in questo specifico contesto templare *interpretatio* di Tinnit in luogo di Caelestis, la presenza di Atena, pienamente ellenistica nella tipologia, risulta meno facilmente interpretabile, se non tramite l'attributo che porta, il *gorgoneion*⁷⁴⁴; disposta a sud dell'accesso alla grande edicola di questo ambiente, potrebbe anch'essa mettere in luce una necessità apotropaica di protezione. Con certezza la sua attestazione nel santuario prova l'integrazione in uno stesso ambiente, e dunque in uno stesso contesto rituale, di modelli e di prospettive provenienti da contesti culturali diversi e in contatto.

Nella varietà di modelli e di tipologie la statuaria di Thinissut mostra una certa coerenza di motivi, che tesse dei legami tra le divinità. Questa visione risponde in modo coerente al contesto giuridico al quale il santuario afferiva, quello di una *civitas peregrina*, che prevedeva il diritto di scegliere di mantenere le proprie divinità (le cui antiche statue di culto sarebbero rimaste nel santuario) ma anche di onorarne altre di nuove.

3.5 Aspetti spaziali e semiotici salienti

Oltre a una eventuale revisione o discussione di alcuni dati, sui quali non è comunque possibile pronunciarsi in modo definitivo, rimane da capire se altri elementi possano permettere di avanzare nell'interpretazione del contesto rituale, tenendo presenti le specificità di un quadro in cui elemento punico e romano sono saldamente intrecciati e in cui la frequentazione presenta prove di sostanziale continuità. Non chiare sono ovviamente la committenza e l'origine della progettualità del santuario, che attraverso svariati piani costruttivi venne a integrare la zona del tofet.

741 B. D'Andrea, *I tofet* cit.

742 Collocato a un centinaio di metri a sudovest rispetto al santuario periurbano di Saturno e poi trasformato in chiesa cristiana il santuario è solo ipoteticamente attribuito alla coppia, sulla base di dati piuttosto fragili; cfr. la discussione in D'Andrea, *I tofet del Nord Africa*, cit. pp. 142-143.

743 Ceres è associata a Caelestis in un'iscrizione proveniente da Henchir Belda, CIL 8.27430= Cadotte 2007, n. 288= M. G. Lancellotti *Dea Caelestis, Studi e Materiali per la storia di una divinità*, cit., B 57 (p. 123).

744 La bibliografia sul *gorgoneion* è amplissima; ricordiamo qui solamente J.-P. Vernant, *La mort dans les yeux*, Paris 1985; C. Marconi, *Temple Decoration and Cultural Identity in the Archaic Greek World*, Cambridge 2007.

Un primo dato è quello topico/topografico. La posizione in cui era situato, l'altura affacciata sul golfo di Hammamet e sulla dorsale montuosa tunisina, conferiva senza dubbio una forte pregnanza paesaggistica al santuario, la cui interpretazione è in gran parte compromessa, almeno per quanto riguarda l'articolazione plano-volumetrica, in quanto lo stato delle rovine, già all'epoca di Merlin non consentiva di apprezzare la dimensione ottica e percettiva.

L'esperienza dello spazio esterno del santuario è solo immaginabile a partire dalle fondamenta e dalla struttura rilevata sul campo. Certamente il complesso doveva presentare una certa imponenza, enfatizzata dal posizionamento sulla sommità dell'altura, che necessariamente sovrastava i centri urbani da cui il complesso doveva essere visibile, certamente Siagu, situato come abbiamo visto a circa un chilometro di distanza, e la *civitas* peregrina di Tanesmat, le cui vestigia ancora non sono state rinvenute.

Il contesto archeologico nel momento del suo rinvenimento, privo di vie di accesso, rende il santuario apparentemente scollegato da una pianificazione urbanistica. D'altronde la posizione e la monumentalità del complesso ben si accordano con l'idea del santuario extraurbano, che doveva accogliere la frequentazione proveniente da diversi centri, da cui si poteva guardare al santuario da lontano. La posizione sopraelevata e la visibilità che ne consegue, se non possono essere ricondotte *tout court* ad una scelta privilegiata per la dislocazione di uno spazio culturale, denota una presa di posizione saliente nel territorio.

Le fonti esaminate indicano infatti in modo chiaro che la romanizzazione non abbia comportato l'abbandono o la massiccia ricostruzione del santuario, che fu invece ampliato verso ovest (blocco I) e sud (blocco IV).

L'esistenza di un tofet precedente alla fondazione del santuario pone il problema della sua memoria culturale in quanto, se fu inglobato che l'ampliamento del complesso templare limitò verosimilmente l'accesso al lato della collina dove erano state deposte le urne.

Per quanto riguarda lo spazio interno, la ripartizione degli ambienti, che nelle fasi della costruzione non furono semplicemente giustapposti ma videro una rifunzionalizzazione anche sostanziale, mette in luce un forte dinamismo, che doveva essere percepibile anche a livello di forma esterna del santuario, complemento di quella assimilazione e valorizzazione di culti ancestrali di cui sembrano parlare i rinvenimenti statuari. La presenza e interazione di partizioni strutturali e compositive, giustapposizione di ambienti con diverse forme e destinazioni funzionali rende il complesso un terreno estremamente interessante, sebbene le lacune della documentazione non consentano di presentare un'interpretazione globale e soddisfacente della ritualità connessa.

Mancano elementi sufficienti a strutturare un confronto preciso tra due concezioni, quella punica e quella romana, probabilmente vicine per quanto riguarda la modalità di percepire e costruire la

presenza divina all'interno del luogo di culto, e che potrebbe risultare prezioso per comprendere ed integrare alcuni aspetti della ritualità poco chiari, in quanto noti dalle sole fonti archeologiche.

Possiamo dunque chiederci: con quali modalità una configurazione di questo tipo articola, mette in relazione e gerarchizza, graduandoli in una scala, diversi aspetti rituali, inerenti le divinità, i fedeli, le azioni e i movimenti da essi compiuti, gli oggetti deposti?

Per quanto riguarda il piano degli dei un elemento di riflessione importante può però essere tratto dall'iscrizione punica proveniente dalla sala 4. Che si tratti di una nuova installazione o di uno spostamento, come pensano H. Dridi e M. Sebaï, l'ingresso di Baal Hammon e Tinnit nella grande edicola, suggerisce una modalità ufficiale di assegnazione di uno spazio per certi aspetti assimilabile alle abitudini romane in fatto di consacrazione. Sappiamo infatti che in ambito romano con la *dedicatio* colui che si era fatto carico della costruzione del tempio abbandonava il suo diritto di proprietà alla divinità, mentre tramite la *consecratio* l'edificio passava alla sfera sacra, trasformando un'opera umana in abitacolo divino, con l'ingresso della divinità, probabilmente tramite la sua immagine.

Il passaggio dell'iscrizione punica che testimonia l'ingresso delle divinità Baal Hammon e Tanit nel MQDŠ, tempio o cappella, è riconducibile con ogni probabilità alle statue cultuali; nulla esclude tuttavia che si tratti di una formula di consacrazione che invitasse gli dei a prendere posto, o a risiedere all'interno delle cappelle a loro dedicate.

Lo spazio che si viene a formare intorno alle effigi divine, le uniche per le quali possediamo attestazioni epigrafiche che ne ufficializzano la presenza, si configura come il cuore del complesso; questo è valido dal punto di vista spaziale, perché l'edicola costituisce la parte più interna e protetta, e, seguendo la ricostruzione delle fasi proposta dai diversi studiosi che se ne sono occupati, la più antica. È a partire da questo ambiente dunque che è necessario leggere il rapporto tra statuaria e disposizione architettonica, che si integrano rendendo conto di una pianificazione scenografica coerente.

L'architettura vuota esige tuttavia atti dinamici che la dotino di senso, che nel contesto di un luogo di culto devono essere ricercati in atti rituali. Senza dubbio il senso veicolato dalla struttura rimane per molti versi non accessibile, in quanto assegnato dal fruitore, o meglio dalla collettività di fruitori, in base ai valori culturali e religiosi di riferimento propri e specifici, che nel quadro di Thinnisut in gran parte sfuggono, e che dovettero senza dubbio mutare, di concerto con la realizzazione di nuovi spazi e con la trasformazione delle antiche strutture.

La direzione che le fonti sembrano indicare, è tuttavia quella di una modalità di integrazione spaziale, di ambienti cultuali ed effigi divine, romane e preromane, e di una permeabilità di aspetti

rituali, che per quanto specifici e peculiari potrebbero essersi adattati senza difficoltà ad una nuova riformulazione.

Alla concentrazione statuaria e architettonica dei primi due blocchi risponde la rarefazione degli ambienti 5, la corte porticata, a cui si ha accesso dall'angolo a nord est della corte 4, un ambiente di risulta che dalla configurazione preromana passa a nuova rifunzionalizzazione, a cui si accede alla sala 7 (Blocco IV) che ospitava certamente una statua; questi ambienti in epoca romana vedono sicuramente l'installazione di stele votive che commemorano in epoca romana l'offerta di sacrifici.

Qual è la funzione degli spazi 1 e 2 (Blocco I) che ampliano lo spazio architettonico del santuario, chiudendone il nucleo centrale, la corte 4, e introducendo al contempo una serie di figure femminili? I due ambienti sono difficilmente leggibili come celle, almeno per quanto riguarda l'ambiente 1, il cui accesso diretto, benché messo sotto la tutela di una statua leontocefala, sembra inusuale⁷⁴⁵. Difficilmente può tuttavia essere accolta l'idea che la prima sala possa costituire semplicemente un deposito; il fatto che fosse probabilmente coperta da un tetto a volte e vivacemente decorata, sia a livello di pavimentazione sia di pareti interne, lascia intravedere una funzione importante connessa all'ingresso, veicolando delle informazioni rituali fondamentali a chi si accingeva ad entrare nel santuario, grazie alle effigi, probabilmente divine, della dea stante su leone e della figura femminile acefala. È importante notare che dalla sala 1 il senso di circolazione e il percorso rituale può essere interpretato in modi diversi; diversamente detto l'accessibilità agli altri ambienti non è univoca, in quanto gli ambienti 1, 2 e 4 sono comunicanti.

Le effigi di una serie di figure femminili dai tratti leonini che avrebbero probabilmente avuto la funzione di renderle "minacciose", vegliavano sulle due soglie spazialmente più sensibili del santuario, quella di accesso alla prima sala e da lì quella di accesso all'ambiente centrale. Se è perfettamente plausibile l'idea che il cuore del complesso, secondo alcuni principi generali di semiotica dello spazio, costituisse un fulcro significativo, il cui accesso andava protetto o sorvegliato, le figure leontocefale, richiamando l'effigie che il visitatore si trovava necessariamente di fronte in ingresso, avrebbero potuto segnalare il percorso diretto di avvicinamento alle cappelle in cui erano disposte le statue cultuali di Ba'al e Tanit, senza richiamare alcuno specifico simbolismo.

La disposizione delle statue all'entrata della sala 1 dalla sala 4, in un senso di circolazione est-ovest evocato da Dridi e Sebaï, giustificando la funzione delle statue leontocefale come guardiane tra spazi appartenenti a divinità diverse, può essere rivista. Se si eccettua la presenza di Ba'al Hammon la statuaria mette in luce in modo piuttosto omogeneo le articolazioni di una sfera femminile

⁷⁴⁵ La terrazza antistante tuttavia potrebbe costituire una soglia di transizione tra lo spazio interno e lo spazio esterno, rendendo l'accesso al primo ambiente meno diretto.

certamente non omogenea, che tuttavia non sembra nemmeno polarizzata in senso ‘spaziale’ nei diversi ambienti. Lo dimostra esemplarmente la corte che ospita l’edicola principale, che vede l’accumulo di figure e divinità diverse, tra cui certamente un’Atena munita di *gorgoneion*, che veicola l’integrazione della sfera ellenistica, e la figura femminile che allatta, alla cui sfera materna è forse riferibile anche il busto di infante.

Lo spazio rituale a Thugga

Il caso di Thugga, fondazione numida che passa alla condizione di *municipium* romano e poi di colonia, delinea alcuni assi di indagine importanti in relazione alla topografia dei luoghi di culto, nel contesto di una città i cui luoghi di culto e la cui vita religiosa, in relazione ad altri centri africani, sono fortunatamente molto ben documentati. Per il suo straordinario stato di conservazione il sito di Thugga è stato infatti inserito nel 1997 nel patrimonio dell'Unesco.

I casi specifici che saranno affrontati nelle prossime pagine, e che non rappresentano in un alcun modo una trattazione completa della vita religiosa della città, indagata in modo esauriente in altri studi, trovano giustificazione nell’intersezione di piani che li caratterizzano, in cui il dato spaziale, inteso in senso topografico e ideologico, aiuta a porre nella corretta prospettiva, e, come si auspica, a chiarire i processi di contatto e transizione politica e religiosa. Se i culti si definiscono solo nel loro ambiente preciso, delimitato cronologicamente e spazialmente, la storia religiosa di una città deve essere considerata in termini di relazioni, come di opposizioni, tra gruppi sociali; le forme di vita collettiva e risulta da i rapporti tra questi.

In questo modo i luoghi di culto definiscono e strutturano lo spazio urbano, traducendo materialmente mutamenti sociali e politici importanti, e radicandoli in modo permanente nella topografia locale. La distribuzione spaziale e geografica dei luoghi di culto risulta dal rapporto tra la topografia e la funzione dei singoli spazi sacri (Fig. 7).

Il sito dell'antica città di Thugga si trova poco lontano dalla moderna città di Téboursouk, a circa 120 km a sud-ovest di Cartagine, sull’antica via che collegava la capitale a Theveste, guarnigione e importante centro economico della provincia della Proconsolare. L’altipiano su cui sorge, che si inserisce nella fertile vallata alla confluenza tra i fiumi Medjerda e Siliana, offre a oriente una protezione naturale al sito, grazie alla falesia di Kef Dougga, e costituisce posizione favorevole che giustifica senza dubbio l’antichità della sua occupazione.

La Thugga romana dovette adattarsi non solo alle specificità di un territorio caratterizzato da marcate pendenze, ma anche al centro numida preesistente, dando come risultato un piano urbanistico irregolare e tortuoso.

Il contesto poliade della città, eccezionalmente ricco di documentazione epigrafica e archeologica, si rivela particolarmente interessante ai fini della nostra riflessione, sebbene possiamo apprezzare solo il culto pubblico ed ovviamente non nella sua integrità.

A Thugga infatti a partire dall'epoca augustea due entità civiche diverse, che hanno condiviso il medesimo spazio urbano della preesistente città numida di TGG'B, segnata dall'influenza di Cartagine, a cui i Romani hanno attribuito lo statuto di *civitas* indigena; da una parte dunque i *Thuggenses*, autoctoni soggetti alla tassazione romana, che si videro sottrarre una parte di territorio, dall'altra i *pagani*, beneficiari di parcelle agricole che godevano della stessa immunità fondiaria dell'*ager* di Cartagine, che condividevano lo status di cittadini della capitale provinciale⁷⁴⁶.

Tale situazione non è eccezionale; la giustapposizione di una *civitas* e di un *pagus* fu conosciuta da diversi centri minori conobbero una simile evoluzione giuridica, come Uchi Maius, Thubursicu Bure, Numluli, Thibaris, Agbia; anche Gightis era capoluogo di due comunità che si distinguevano per lo statuto giuridico⁷⁴⁷.

Il profilo specifico di Thugga e la sua topografia religiosa sono dunque caratterizzati da una grande varietà, che sembra rispondere ad un'assenza di criteri "convenzionali" o prestabiliti a determinare le scelte dell'*ordo*. La ricchezza epigrafica inoltre apre un orizzonte interpretativo sulla storia di una comunità che combina in modo originale elemento romano ed elemento africano, e in cui la religione ebbe un ruolo fondamentale nel definire e nello strutturare lo spazio sociale.

3.1 Da fondazione numida a colonia romana

Dopo la caduta di Cartagine nel 146 a.c. Thugga non fu immediatamente assorbita nell'orbita romana ma entrò nel regno numida, situato al di là della Fossa Regia, fino al 46 a.c., quando Roma costituì la provincia dell'*Africa Nova*.

La fase numida del centro può dirsi invece conclusa nel I secolo a.c., quando con la fondazione augustea della colonia di Cartagine da parte di Cesare del 46 a.c. lo statuto istituzionale di Thugga venne a modificarsi.

746 Cl. Poinssot, Licinius Rufus, *patronus pagi et ciuitatis Thuggensis*, in «Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques» 5, 1969, pp. 215-258; M. Christol, *Remarques sur une inscription de Thugga : le pagus dans la colonie de Carthage au I^{er} siècle ap. J.-C.*, *Epigrafia. Actes du colloque en mémoire de Attilio Degrassi (Rome, 1988)* Rome, 1991, pp. 607-628.

747 H.-G. Pflaum, *La romanisation de l'ancien territoire de la Carthage punique à la lumière des découvertes épigraphiques récentes* «Antiquités africaines» 4, 1970, pp. 75-11. A Gighthis sono attestate una tribù locale (Cinitthienses) e una *civitas* (Gightenses) cfr. Tacit. *Ann.*, 2. 52; L. A. Constans, in «Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires» 21, 1916, pp. 1-113; J. Gascoü, *La politique municipale de l'empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*, Rome, 1972, pp. 138-142; *Id.*, *La politique municipale de Rome en Afrique du Nord, I, De la mort d'Auguste au début du III^{ème} siècle*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.10.2*, Berlin-New York 1982, pp. 136-229 (192-193); A. Chastagnol, *Gighthis municipe latin d'Hadrien*, in «Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques» 24, 1997, pp. 89-94. a Uchi Maius e Thibaris non è accertata presenza epigrafica della *civitas*, cf. M. Khanoussi, A. Mastino, (eds.), *Uchi Maius, 1, Scavi e ricerche epigrafiche in Tunisia*, Sassari 1997.

Malgrado una separazione ben netta dal punto di vista amministrativo tra le zone di dominazione romana e quelle numide le fonti permettono di leggere la presenza di coloni installati dal potere centrale di Roma precisamente nella regione di Thugga, che al momento della riorganizzazione del territorio di Cartagine saranno posti sotto la dipendenza della capitale coloniale.

Queste installazioni inaugureranno uno statuto istituzionale proprio della provincia africana, che per due secoli giustapporrà una *civitas* peregrina attribuita a Cartagine e un *pagus* ugualmente subordinato alla *colonia Iulia Carthago*⁷⁴⁸, parte della *pertica* coloniale. Per circa due secoli lo stesso sito urbano fu dunque diviso in due quadri civici e istituzionali distinti, ognuno con le proprie istituzioni: magistrati e consiglio dei decurioni (*ordo decurionum*) prendevano le decisioni per la *civitas*, mentre il *pagus*, che dipendeva sul piano del diritto dalla colonia di Cartagine, era retto da un consiglio e amministratori locali.

Lo status di *civitas*, attraverso il quale la città, per quanto fiscalmente e giuridicamente sottomessa a Cartagine, manteneva libertà nella scelta delle sue istituzioni e godeva del proprio diritto differente da quello romano⁷⁴⁹, fu mantenuto a Thugga fino al 205 d.c.. Sotto il regno di Marco Aurelio infatti, grazie alla concessione della cittadinanza romana ai notabili della *civitas*, le due comunità che condividevano già la stessa cultura materiale si avvicinarono dal punto di vista giuridico⁷⁵⁰. Il diritto latino sancì così l'integrazione dei magistrati alla cittadinanza romana, mentre contemporaneamente il *pagus* cominciò progressivamente ad acquisire una propria autonomia nei confronti di Cartagine⁷⁵¹. La definitiva fusione delle due realtà istituzionali fu sancita dallo statuto di *municipium* che sotto il regno di Gallieno passò a quello di colonia romana, con il nome di *Colonia Licina Septimia Aurelia Alexandriana Thuggensis*.

L'immagine della fase numida della città, che non è stata oggetto di uno studio d'insieme⁷⁵² e che è inoltre compromessa da una scarsa sistematicità degli scavi, è almeno in parte filtrata da quella della Thugga romana. Piuttosto recentemente alcune scoperte archeologiche hanno fatto rivalutare l'importanza di questa fase, di cui alcuni monumenti hanno resistito alle successive fasi di monumentalizzazione, soprattutto all'esterno del centro della città. Per quanto riguarda i luoghi di culto la nostra conoscenza della Thugga pre-romana è comunque limitata al cosiddetto 'tempio di

748 A. Beschouch, *Thugga, une cité de droit latin sous Marc Aurèle: ciuitas Aurelia Thugga*, in M. Khanoussi, L. Maurin, (eds.), *Dougga (Thugga). Études épigraphiques*, Bordeaux 1997, pp. 62-66.

749 Si tratta dello statuto più frequente e più duraturo per tutto l'Alto Impero cfr. H.-G. Pflaum, *La romanisation de l'ancien territoire de la Carthage punique*, cit. pp. 75-117.

750 A. Beschouch, *Thugga, une cité de droit latin sous Marc Aurèle*, cit., pp.67-70 e A. Chastagnol, *La ciuitas de Thugga d'Auguste à Marc Aurèle* in *Dougga (Thugga). Études épigraphiques*, cit., pp. 51-66 sostengono che il quadro giuridico sia passato da quello di *ciuitas* soggetta all'*adtributio* fino a Marco Aurelio, che in seguito ottenne l'autonomia e il diritto latino, prima di avere accesso al diritto romano nel 205; S. Saint-Amans contesta invece questa ricostruzione in *Id. Topographie religieuse de Thugga (Dougga). Ville romaine d'Afrique proconsulaire (Tunisie)*, Bordeaux 2004, pp. 66-67.

751 S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit., pp. 55ss.

752 Sulla Dougga numida cfr. M. Khanoussi, V. M. Strocka (eds.) *Thugga I, Grundlagen und Berichte*, Mainz 2002

Massinissa', il tempio detto 'anonimo V', a sud-est, e a un'area sacra a cielo aperto a nord-est della città, che in età romana ospiterà un luogo di culto dedicato a Saturno⁷⁵³. Va ricordata inoltre la necropoli megalitica a nord dell'abitato, con una trentina di *dolmens* funerari, non precisamente databili⁷⁵⁴. Di epoca numida è invece il cosiddetto "mausoleo libico-punico", a sud-est, non lontano dal tempio anonimo sopra ricordato, inserito spazialmente nella necropoli sud e interpretato come la sepoltura di un personaggio importante della città⁷⁵⁵.

Se il sostrato religioso libico-punico delle prime fasi della *civitas* rimane in gran parte oscuro, è noto che sul forum, pavimentato sotto Tiberio, sussistono le fondamenta di un monumento numida, ancora visibile al tempo della monumentalizzazione del Capitolium. Al contrario di quanto per molto tempo si era pensato, infatti, è plausibile che la piazza pubblica numida si situasse proprio sotto il forum romano. Qui, con ogni probabilità, si trova un monumento alla memoria del re Massinissa, edificato dal figlio Micipsa, menzionato da un'iscrizione in cui compare il termine MQDŠ⁷⁵⁶; un'altra iscrizione potrebbe invece costituire la dedica collettiva di un altro edificio pubblico⁷⁵⁷.

Sul versante preromano, libico e punico, non esistono ad oggi menzioni delle divinità venerate; secondo una consuetudine consolidata queste divinità ancestrali vengono identificate in modo retrospettivo, sulla base di quella che viene considerata, a torto o a ragione, la loro personalità *interpretata*. Per quanto la ricerca delle origini continui a costituire una forte attrattiva per il mondo accademico, è necessario riconoscere come in assenza di un'adeguata quantità e qualità delle fonti è difficile identificare l'origine africana di una divinità, specialmente se mancano elementi considerati dirimenti; inoltre va riconosciuto che l'origine di un fenomeno culturale, di una divinità come di un culto, non è sufficiente a spiegare il ruolo che essi rivestono in un'epoca differente.

753 Cfr *infra*

754 questa tipologia di monumenti, composti da tre lastre poste di taglio ad angolo retto e sormontate da una quarta, appare dal 2000 al 1000 a.c. e rimane in uso anche fino al I sec. d.C.

755 Il monumento data al II sec. a.c., e si presenta con caratteristiche simili a quelle delle tombe a torre di Siga, Hr Bourgou, Djerba e Sabratha. Demolito nel 1842 per estrarre un'iscrizione libico-punica che fu portata al British Museum, e successivamente restaurato, presenta motivi ornamentali importati dalla Grecia come le sirene, e il leone, posto alla sommità del monumento, che viene rappresentato su numerose tombe libico-puniche.

756 L'esistenza del santuario dedicato al defunto re numida è provata da un'iscrizione datata al 139 a.C., la bilingue libico-punica RIL 2 ; La storiografia africana ha dibattuto sulla natura di questo edificio, nonché sulla divinizzazione del re, tradizionalmente ricollegata ad origini orientali. Cfr. St. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, vol.VI: *Les Royaumes indigènes. Vie matérielle, intellectuelle et morale*, Paris 1927 p. 132; *contra* G. Camps, *Aux origines de la Berbérie, Massinissa ou le début de l'histoire*, Alger 1961, p. 283, che propende per interpretare l'edificio come un semplice monumento funebre. L'equivalente in libico di MQDŠ non è ancora certo cfr. M. Ghaki, *Epigraphique libyque et punique à Dougga*, *Études Epigraphiques*, cit. pp. 27-43 (29).

757 Cfr. RIL 3; Livelli di occupazione pre-romana e strutture di fondazione sono stati rinvenuti inoltre agli angoli sud-ovest e nord-est del forum cfr. G. Hiesel, V. M. Strocka, *Vorbericht über die Grabungen (1996-2000) in Thugga I, Grundlagen und Berichte*, cit., pp. 69-85 (72-75). Tra i modelli architettonici puniche si possono ricordare capitelli eolici e istoriati, le stele scoperte da Poinssot nei quartieri a sud-ovest e a sud del sito, e cornici a gola egiziana, cf. M. Le Glay, *Les premiers temps de Carthage romaine : pour une révision des dates* in «Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques» 19B, 1985, pp. 235-248.

Nel contesto della sfera religiosa preromana esistono comunque alcune tracce iconografiche di due divinità femminili, una figura ibrida pisciforme, che tiene in mano un casco con cimiero, attributo guerriero, proveniente dal naiskos A, mentre dal naiskos E proviene una figura femminile alata, riconosciuta da Poinssot come Tanit o il suo genio⁷⁵⁸; la prossimità della stele al tempio di Minerva I e al naiskos B, i cui frammenti presentano seppur frammentariamente l'immagine di un *gorgoneion* (sono visibili un'ala, parte della capigliatura con due serpenti)⁷⁵⁹, potrebbe suggerire l'immagine di un'Athena di tipo classico, che secondo Erodoto e Diodoro sarebbe stata una delle divinità venerate dai numidi installati nei pressi del Lacus Tritonis⁷⁶⁰. La divinità ibrida maschile, Tritone appunto, associata al pantheon di alcune popolazioni libiche⁷⁶¹, suggerisce un legame mitologico, non sappiamo di che natura, con la figura femminile proveniente dal naiskos E⁷⁶².

Per quanto riguarda la vita religiosa della città nel periodo della partizione giuridica tra *pagus* e *civitas*, le autorità preposte ai culti per un certo periodo dipendettero dai due quadri istituzionali. Lo dimostrano i documenti che riguardano il *pagus*, che si trovano concentrati nel forum e nella zona del mercato, mentre le tracce religiose riconducibili alla *civitas* risultano disperse sul territorio della città⁷⁶³; successivamente saranno i notabili e le grandi famiglie locali - come quella dei Gabinii, già romanizzata dal I sec. - a gestire liberamente l'organizzazione dei culti.

La composizione sociale dei gruppi di dedicanti e di donatori degli edifici religiosi costruiti nell'epoca giulio-claudia e flavia fa emergere l'esistenza di due diversi gruppi che non godevano della stessa autorità; i due gruppi giuridici si differenziano infatti per la tribù di iscrizione dei loro membri e dalla costituzione municipale che le reggeva. I testi pubblici che normalmente riportano tali indicazioni permettono allora di identificare da una parte la comunità che emanava l'iniziativa ufficiale della costruzione dei monumenti, di cui i magistrati facevano la dedica, dall'altra gli evergeti, che mettevano a disposizione il proprio denaro.

L'esistenza dunque di due centri e di due pantheon distinti è stata discussa a partire da punti di vista diversi. Per L. Poinssot a Thugga sussisteva una suddivisione geografica dell'abitato e delle piazze pubbliche atta a riflettere la partizione giuridica delle due comunità; secondo questa visione i coloni romani avrebbero fondato la città a una certa distanza dal centro indigeno, che occupava la pianura a nord, nelle vicinanze dell'area sacra a Ba'al, scegliendo la zona a sud-ovest della città numida per

758 Cl. Poinssot, *Éléments architecturaux punicisants de Thugga*, in «Revue Archéologique» 1967, n.1, p. 113-126 (126).

759 Cl. Poinssot, *Éléments architecturaux punicisants de Thugga*, cit., p. 123, n. 2.

760 Hrd., 4. 180; Diod. Sic., 3. 70.

761 J. Peyras, P.Trousset, *Le lac Tritonis et les noms anciens du Chott El Jerid*, in «Antiquités africaines» 24, 1988, pp. 149-204; l'Atena beota e l'Atena libica sono entrambe legate al *lacus Tritonis*.

762 Una figura ibrida dal corpo anguiforme è nota anche a Kerkuane, su una stele di terracotta, cfr. M'h. Fantar, *Triton à Kerkouane*, in L. Ladjimi Sebaï, M. Galley (eds.), *L'homme méditerranéen et la mer. Actes du IIIe congrès international d'études des cultures de la méditerranée occidentale, (Jerba avril 1981)* Tunis, 1985, pp. 411-418.

763 S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit. p. 89.

costruire il forum della nuova città⁷⁶⁴. Più recentemente M. Khanoussi ha invece rifiutato lo schema di una doppia città, basandosi sul fatto che il forum sarebbe stato costruito sull'antica piazza numida; quest'ipotesi è confortata dal fatto che non lontano dal forum si sono rinvenuti monumenti costruiti dalla *civitas*, così come monumenti dedicati da notabili del *pagus* sono stati eretti nella zona che Poinssot considerava puramente indigena⁷⁶⁵.

I primi culti pubblici a Thugga noti grazie alle iscrizioni si riferiscono a un *templum Caesaris*, un'*ara Augusti* e un'*aedes Saturni*; le dediche, rinvenute in reimpiego sulla facciata esterna del muro sud della fortezza bizantina, dovrebbero provenire da un arco dedicato a Tiberio, nominato anch'esso nell'iscrizione, e vedono implicati L. Manilius Bucco e L. Postumius Chius⁷⁶⁶; benché non siano state rinvenute tracce archeologiche i monumenti erano senza dubbio costruiti sul forum. Al 32-36 risale inoltre la dedica di un tempio anonimo da parte di L. Iulius Crassus, finanziato da C. Pomponius Restitutus, trovata in reimpiego nel muro nord della fortezza⁷⁶⁷.

Il *templum Caesaris* viene generalmente identificato come un luogo di culto dedicato a Tiberio, l'imperatore regnante nel 36-37; accettando quest'ipotesi l'edificio sarebbe stato consacrato all'imperatore quando questi era ancora vivente, fatto singolare se si pensa che nelle altre province occidentali, ma anche altrove in Africa, ad essere oggetto di culto è piuttosto il *Genius* o il *numen* dell'imperatore regnante⁷⁶⁸.

I primi quattro secoli dell'epoca imperiale vedono due fasi urbanistiche nel centro di Thugga, in cui i membri del *pagus* sembrano procedere ad una 'romanizzazione' del centro della città, installando il culto del *divus*, di due divinità a cui non è possibile associare un'identità e di Saturno; a questo proposito è importante notare che a quest'epoca l'area di culto preromana dedicata a Baal Hammon è ancora in funzione, testimoniando della vitalità, nello stesso periodo, di due sfere di culto probabilmente molto diverse. Il carattere ufficiale della documentazione che proviene dal forum, ad opera di notabili del *pagus*, sembra inoltre confermata da costruzione coeva di due archi onorifici

764 L. Poinssot, *Les fouilles de Dougga en 1919 et le quartier du forum*, in «Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires» 22., 1919, pp 133-198 (175).

765 M. Khanoussi, *Thugga sous l'Empire: une ville double?* in .A. Mastino, P. Ruggeri (eds.) *L'africa romana 10, n.1 Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nel Nord Africa e in Sardegna Atti del X convegno di Studio (Oristano 11-13 dicembre 1992)* Sassari 1994 pp. 597-602.

766 ILAfr. 558 = DFH, n. 23, fig. 33-34, datata alla 38 *tribunicia potestas* di Tiberio (26 giugno 36 d.C. - 16 marzo 37).

767 CIL 8.26475; il nome della divinità doveva essere scolpito in un altro blocco, sormontante i due frammenti che compongono l'iscrizione.

768 CIL 6.251; CIL 11.804; CIL 11, 3076 ; CIL 11.8049. M. Sebäi associa in via ipotetica il *templum Caesaris* al monumento dedicato da L. Iulius Crassus, suggerendo come destinatario Augusto stesso, il cui culto è molto più diffuso in Africa rispetto a quello di Tiberio, cfr. J. Toutain, *Les Cultes païens dans l'empire romain. Première partie: Les provinces latines. Tome I: Les cultes officiels: les cultes romains et greco romains*, Paris 1907 pp. 57-60, p. 104; la studiosa propone infatti di associare eventualmente al culto di Augusto un'iscrizione rinvenuta in un'abitazione situata a sud dell'abitato, dedicata al *Gen[ius] Domus Aug(ustae)*, datata da Poinssot al I secolo d.c., che rinvia al culto della *Gens Augusta* presente a Cartagine alla fine del regno augusteo, cfr. Cl. Poinssot, *L'autel de la Gens Augusta à Carthage*, Tunis, 1929, pp. 36-38; M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome*, cit., p. 333; M. Sebäi, *La vie religieuse dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, cit., p. 289.

alle soglie del forum; sebbene la loro localizzazione non sia certa, ed abbia dato adito a numerose ipotesi, di cui la più probabile, considerati i contesti di rinvenimento delle iscrizioni relative, è quella di Saint-Amans⁷⁶⁹, gli archi onorifici contribuivano a rendere monumentale e solenne l'accesso al cuore del centro, attraverso un discorso architettonico coerente con testi delle iscrizioni, che celebrano ed affermano la fedeltà della città all'imperatore.

Gli interrogativi relativi alla *civitas* riguardano il radicamento della sua vita pubblica e religiosa; era ancorata in uno o più luoghi specifici? e dove si situavano?

L'insieme della documentazione legata alla *civitas* non è concentrata in una zona ascrivibile a un centro o a un "forum peregrino", alternativo al centro istituzionale legato al *pagus*, bensì risulta sparsa sull'insieme del tessuto urbano. I luoghi di culto ascrivibili alla *civitas* si distribuiscono infatti a est, con l'area sacra a Ba'al Hammon, a sud con il tempio anonimo V, un tempio di Minerva e un altare agli Dii Augusti a ovest, mentre al centro del forum si trova il monumento dedicato alla dinastia Massila.

Esigui sono inoltre i documenti epigrafici che possono essere ricondotti in modo diretto alla comunità peregrina. Il primo è una dedica a Minerva scolpita su una base di statua⁷⁷⁰ che menziona il sacerdozio di Ceres di Vicinnius Genialis, un patrono della *ciuitas*, della tribù Arnensis, duumviro della colonia di Cartagine, permettendo così una datazione al 83-89; nonostante riguardi direttamente un membro del *pagus* Sebai integra il documento nei *sacra publica* della *civitas*.

Il secondo documento è stato rinvenuto anch'esso a sud-ovest del sito e riguarda un altare dedicato ai Dii Augusti⁷⁷¹, ovvero il *genius Thuggae* (in cui in base ad un'altra iscrizione si può riconoscere Plutone⁷⁷²) Aesculapius-Salus e Victoria da parte di Tiberius Claudius Abascantus, forse un neo-cittadino dell'epoca di Claudio, e dei suoi sodali.

Una seconda iscrizione dedicata agli stessi dei è rinvenuta nei pressi del santuario detto di Dar Lacheb è riconducibile a un *sufes maior*, la magistratura indigena più in vista di Thugga⁷⁷³. Un'altra base di statua, datata alla fine del I o all'inizio del II d.c., dedicata a Jupiter Augustus da parte di un notevole indigeno⁷⁷⁴, testimonia infine l'offerta *ob honorem patronatus ciuitatis suae thuggensis*.

769 Cl. Poinssot, *Dougga*, cit., p. 39 pensava che gli archi fossero ubicati a nord del forum, mentre L. Maurin in M. Khanoussi, L. Maurin, *Dougga Fragments d'Histoire: choix d'inscriptions latines éditées, traduites et commentées (I^{er} -IV^e siècles)* Bordeaux – Tunis 2000, p. 64, n° 24 propone di collocarli in prossimità dei due opposti ingressi al forum; S. Saint-Amans pensa invece che l'arco di Tiberio fosse posto a sud e quello di Caligola a ovest, forse in relazione con i sette gradini che consentono l'accesso da quel lato, (l'iscrizione DFH 24 menziona infatti la costruzione di un *arcus et gradus*) cfr. S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit., p. 61.

770 M. Khanoussi, *Thugga I, Grundlagen und Berichte*, cit., p. 153, n° 2.

771 *ILAfr*, 546=DFH, n. 135, fig. 203

772 CIL 8.26496=DFH n. 138, fig. 206

773 *AE*, 1966, 509; si tratta di Felix, figlio di Datus e nipote di Lega.

774 Si tratta di Terentius Rufinianus; l'assenza di riferimenti alla tribù, nonché il nome del padre, Adiutor, potrebbero provare che beneficiasse a titolo privato della cittadinanza.

L'associazione dei documenti epigrafici con il loro contesto topografico mette in luce un'integrazione spaziale che impone almeno per questo contesto di sfumare un'immagine dualistica e conflittuale dei rapporti tra le due istituzioni.

La scelta da parte di membri della *civitas* – con statuti giuridici e diversa storia sociale - di onorare due divinità della triade capitolina, dunque tra le più tradizionali del popolo romano, sembra indicare la volontà di esibire il legame con Roma, e con l'impero⁷⁷⁵, piuttosto che un ritorno alle proprie divinità ancestrali. Come in altre città dell'impero si venne dunque a creare a Thugga un pantheon specifico, in cui con certezza le divinità autoctone furono sottoposte a un processo di ridefinizione secondo le realtà istituzionali della città, che le rese atte a ricoprire il ruolo di nuovi dei civici e pubblici. Ampliando la prospettiva il contesto thuggense può essere considerato quale prova di una connessione, se non totalmente armonica e spontanea, quanto meno non conflittuale tra le istituzioni romane e quelle africane.

Il diffondersi e l'affermarsi delle prospettive postcoloniali hanno comportato infatti l'adozione di approcci alternativi rispetto a quelli tradizionali romanocentrici; si tratta di prospettive tese a valorizzare le parti - per così dire - subalterne, o comunque l'aspetto variegato ed eterogeneo delle esperienze coloniali; tali prospettive in un afflato decostruzionista talvolta forse troppo entusiastico, hanno finito col mettere in secondo piano, dunque forse con il ridimensionare eccessivamente l'azione di Roma. Gli approcci più recenti tentano dunque di conciliare aspetti della visione tradizionale *top-down* e di quella decostruzionista *bottom-up*, considerando dunque il ruolo assunto da Roma, ma tentando di indagare piuttosto i modi in cui questo è stato esercitato, modi rispetto ai quali si sottolinea l'eterogeneità e in certo senso l'unicità, secondo la tendenza generale della ricerca attuale, che è quella di interessarsi all'eterogeneità, alla differenziazione e alla diversità delle scale, di mettere in luce articolazioni e sovrapposizioni o al contrario disgiunzioni e rotture, che definiscono diversi sistemi culturali su uno stesso spazio.

3.2 La topografia religiosa

Le osservazioni sulla topografia religiosa di Thugga non possono prescindere dal fatto che l'esplorazione archeologica della città antica non è in realtà ultimata, e che una parte di essa, da sud-est a nord, resta pressoché sconosciuta. Fin dai primi scavi iniziati da Louis Poinssot, in seguito al trasferimento degli abitanti del villaggio arabo a Dougga Nouvelle a circa 2 km a sud-est del sito antico, sono state infatti privilegiate la zona centrale della città, soprattutto quella del forum e delle

⁷⁷⁵ Minerva, che in epoca imperiale è qualificata come *augusta* nella maggioranza delle attestazioni religiose africane (33 su 43) non solo risulta una protettrice del potere centrale, sembra anche rispondere a una necessità di consiglio e ispirazione nei confronti dell'imperatore.

terme di Antonino, e le parti più monumentali, a detrimento delle regioni periferiche e del passato preromano della città.

Le trasformazioni più rilevanti, soprattutto per quanto riguarda il cuore della città antica, risalgono ai decenni successivi all'occupazione bizantina del 533 d.C. La fortezza difensiva, che venne a contenere il forum e il tempio capitolino, fu realizzata infatti grazie allo smantellamento di una parte dei monumenti del forum e di alcuni templi limitrofi; anche alcuni templi più lontani dal centro, come quelli di Minerva e di Caelestis, subirono una parziale demolizione, e blocchi di dimensioni ridotte furono spostati e riutilizzati nei quartieri urbani, in quanto la pendenza del sito infatti non deve plausibilmente aver favorito lo spostamento sulla lunga distanza di elementi architettonici di grandi dimensioni.

L'associazione di templi e di iscrizioni ha avuto inizio dalla fine del XVIII secolo, grazie ai racconti di viaggio e alle pubblicazioni dei primi scavi da parte di L. Poinssot, A. Merlin e P. Gauckler⁷⁷⁶. L'occupazione del sito fino al XX secolo e il reimpiego di una gran parte dei fregi architettonici, di stele, di altari e basi di statua rende però complessa l'identificazione tra documenti epigrafici e complessi cultuali. Se le dimensioni delle strutture e la lunghezza dei fregi che sorreggono le iscrizioni cultuali possono costituire elementi utili all'identificazione, come nel caso del tempio periferico di Caelestis, in molti casi non è però possibile stabilire una corrispondenza tra fonti epigrafiche e luoghi di culto.

Il volume di Sophie Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, che comprende una sintesi di dati e un'articolata interpretazione della vita religiosa e della topografia dei luoghi di culto della città, approfondisce e tenta di chiarire gli aspetti politici e giuridici, che nel caso di Thugga presentano delle particolarità tali da rendere il caso di studio insieme estremamente interessante e complesso. Preziosa è la ricognizione che l'autrice produce di ogni spazio cultuale, considerando la planimetria dei templi, l'origine e il ruolo delle divinità che vi erano venerate, e tentando quindi di determinare se alcuni luoghi all'interno del territorio della città o alcuni modelli architettonici preciso fossero riservati a determinati culti, e in funzione di quali criteri.

Affrontati perlopiù singolarmente come entità indipendenti dal contesto topografico, i luoghi di culto di Thugga per molto tempo non sono stati presi in considerazione nella prospettiva di ricostruire lo sviluppo del pantheon e della topografia religiosa nel suo contesto storico, nelle numerose evoluzioni e trasformazioni. Analogamente non hanno ricevuto attenzione i criteri e gli imperativi che ne possono aver condizionato il posizionamento e lo sviluppo.

⁷⁷⁶ Furono Poinssot, Merlin e Gauckler a compiere i primi scavi a Thugga; riferimenti a diari di viaggio e a corrispondenze come quello di Th. D'Arcos, e di F. Ximez in S. Saint-Amans, *Pour une histoire de l'exploration de Thugga: le voyage de Gabriel Denis Dupont (1744)*, in *L'Africa Romana*, 13. *Geografi, viaggiatori, militari nel Maghreb: alle origini dell'archeologia nel Nord Africa. XIII Convegno internazionale di studio (Djerba 10-13 dicembre 1998)*. Sassari 2000, p. 557-571; Ead., *Topographie Rreligieuse de Thugga*, cit. pp. 19-21.

A Thugga, tuttavia, la questione è di grande interesse dal punto di vista storico e da quello religioso, in quanto la ripartizione dei luoghi di culto, urbana ed extraurbana, rispondeva almeno in parte a una traduzione dei rapporti delle divinità con la comunità civica, ma anche delle divinità tra loro; la topografia religiosa influenzava ed era influenzata dalla specifica gerarchia divina che si veniva a creare, in relazione ad una molteplicità di fattori, che per un *municipium* o una colonia, dovevano relazionarsi al modello di Roma e al rapporto giuridico e politico con il potere centrale.

Benché irregolarmente sondato il sito di Thugga mostra infatti un tessuto di edifici pubblici e religiosi che si caratterizza per densità e varietà⁷⁷⁷; lo spazio religioso urbano e periurbano ha permesso di reperire ad oggi le vestigia di una ventina di templi, mentre un'altra decina di santuari è attestata solamente da tracce epigrafiche, sovente rinvenute su blocchi di pietra utilizzati in reimpiego per strutture architettoniche più recenti (Fig. 7).

La scelta dell'orientamento rituale dei templi - prevalentemente a sud-est, combinando la tradizione italica, che orienta di preferenza i templi verso sud⁷⁷⁸, con quella semitica, che come il sistema greco prevedeva prevalentemente l'apertura dei templi a est - è favorita dalla topografia naturale del sito; la città è infatti costruita sul fianco sud di un'altura, fiancheggiata ad ovest da una collina perpendicolare, creando dunque un semicerchio che chiude la città a nord-ovest, mentre da nord-est a sud-ovest l'orizzonte rimane libero⁷⁷⁹.

Dal punto di vista topografico l'articolazione dei templi a Thugga presenta alcuni caratteri fondamentali comuni ad altre città africane. Il primo è la presenza di un santuario suburbano dedicato al dio Saturno, talvolta edificato sullo stesso sito che ospitava una precedente area di culto dedicata al punico Ba'al Hammon. Un altro aspetto frequente è la presenza di templi o monumenti consacrati agli imperatori divinizzati nel centro della città, vicino al Capitolium edificato sotto gli Antonini, tra il 166 e 168 d.C.; anche la presenza di un tempio dedicato a Mercurio nella zona del forum è comune.

Per quanto riguarda i santuari periurbani l'esiguità, in periferia, di aree piane sufficientemente ampie da ospitare templi e complessi santuariali ha comportato per gli abitanti di Thugga la necessità di realizzare spianamenti e terrazzamenti. Sappiamo ad esempio che furono necessari aggiustamenti per edificare i santuari periurbani di Caelestis e di Minerva, le cui aree, in pendenza più o meno

777 J.C. Golvin, M. Khanoussi, *Dougga. Études d'architecture religieuse. Les sanctuaires des Victoires de Caracalla, de Pluton, et de Caelestis* Bordeaux 2005, p. 20; Khanoussi si riferisce a modelli planimetrici italico e romano-africano, anche se nega per questi ultimi testimonianza di una volontà di resistenza al modello italico.

778 Secondo Vitr. 4.5.1 l'effigie della divinità, ovvero la statua di culto, doveva trovarsi a oriente rispetto a chi compiva il sacrificio: ciò significa che i templi dovevano essere orientati ad ovest. L'altare doveva essere posto a **ovest**, tra la facciata del tempio e il punto cardinale corrispondente. In realtà l'orientamento dei templi romani, anche nelle province, spazia in una gradazione piuttosto ampia, e la maggior parte è compresa tra N-E e S-E.

779 Tra le eccezioni a Thugga si contano il piccolo tempio dedicato alla *Pietas*, costruito in *solo privato*, con cella semicircolare su podio, orientato verso la strada, a nord-ovest, come il Capitolium di Althiburos e di Thamugadi, e il presunto santuario di Esculapio, altrimenti detto Dar Lachhab, che si apre a nord-nord-est.

accentuata, furono scavate e livellate. Allo stesso modo si procedette al consolidamento di alcuni terreni che dal punto di vista geologico risultavano intrinsecamente fragili. È questo il caso del santuario di Saturno a nord-est del centro urbano.

In quale modo gli dei si dividono il territorio urbano e lo spazio all'interno dei santuari? Quali sono i criteri del posizionamento e lo sviluppo della loro topografia?

Nelle motivazioni che riguardano il come e il perché i templi furono eretti, nonché la loro collocazione, rientrano criteri diversi: se alcuni sono ritenuti connessi ad un "element propre à a sacralisation"⁷⁸⁰ (quali una fonte, una montagna o una grotta), criteri funzionali, come le prerogative delle divinità relative alle attività svolte in un determinato quartiere, vicine ai principi urbanistici di cui ha scritto Vitruvio. Inoltre il contesto sociale municipale, l'identità dei dedicatari e dei finanziatori, la natura delle divinità che vi venivano onorate costituiscono dei criteri fondamentali.

La pianificazione architettonica e religiosa dei luoghi di culto veicola storia, interessi, tratti culturali di classi diverse, urbana e rurale, romana e peregrina. Ne consegue che tale pianificazione si accompagna alle strategie che famiglie dominanti e autorità ufficiali misero in pratica ai loro scopi, che dobbiamo supporre diversi ma anche convergenti, almeno in parte, in valori comuni.

Particolarmente importante a questo riguardo è la presenza doppia di alcune divinità: a Thugga infatti il pantheon include molteplici Mercurio, Minerva o Jupiter, legati alle due realtà civiche del *pagus* e della *civitas*. Poiché nel mondo antico e in particolar modo in ambito romano la pratica religiosa si declina secondo la nascita, la condizione giuridica, il posto occupato dall'individuo, o meglio, dal cittadino, nella società, i culti si definiscono in un ambiente preciso, geograficamente, cronologicamente e socialmente determinato, senza che la presenza doppia o molteplice di divinità nello stesso quadro civico rappresenti una difficoltà. Un tale quadro, peraltro molto diffuso, non va ascritto a pura e semplice ridondanza ma rende conto invece dell'operatività di versioni differenti di uno stesso culto, che coerentemente ai meccanismi di funzionamento del politeismo, che procedono per moltiplicazione piuttosto che per semplificazione, non erano necessariamente soggetti a processi di unificazione religiosa⁷⁸¹.

3.3 Tipologie strutturali e polarità topografiche

Gli interrogativi che possiamo porci dal punto di vista culturale e spaziale, nel contesto specifico di Thugga, centro emblematico di contatto e integrazione tra elemento romano ed elemento peregrino, riguardano la tipologia templare italiana/africana, e la polarità centro/ periferia in riferimento ai numerosi luoghi di culto della città, e sulle motivazioni culturali che giustificano la localizzazione

780 S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit. p. 27.

781 Cfr. J. Scheid, *Aspects religieux de la romanisation*, cit. p. 387.

periferica di alcuni santuari; a partire da ciò si può riflettere sulla compresenza nello stesso centro di due luoghi di culto dedicati alla stessa divinità.

Le osservazioni su modello italico e modello africano, ormai largamente condivise dal mondo scientifico, non impediscono però anche in lavori recenti una divisione dei luoghi di culto per tipologia⁷⁸². Da questo punto di vista, le strutture templari, concentrate nell'area urbana ed extraurbana, e in discreto stato di conservazione, presentano una grande varietà, ricondotta, per quanto riguarda dimensioni e planimetrie, da M. Khanoussi e da S. Saint-Amans a due modelli planimetrici principali, quello detto “italico” che presenta *cella* prostila e podio, e quello detto “romano-africano”, senza podio, con una o più *cellae* giustapposte allineate nel fondo di una corte a cielo aperto circondata da portici (figg. 8 e 9).

Il riferimento a tali modelli planimetrici pone qualche perplessità in termini concettuali, sebbene Khanoussi neghi qualsiasi prospettiva di 'resistenza' architeturale e religiosa al modello italico, definito come insieme di caratteri che si riuniscono nella nozione generale di frontalità, con piano rettangolare, più profondo che largo, sopraelevato per mezzo di un podio, al quale si accede per mezzo di una scala, e orientato generalmente a sud.

La definizione di “tempio italico” si applica dunque a sei templi a Thugga: il Capitolium, i templi anonimi I e II, il tempio delle Vittorie di Caracalla, e i santuari di Caelestis e di Minerva II. Se il primo si trova com'è logico attendersi nel cuore della città, gli ultimi due, insieme a quello dedicato a Saturno sull'area sacra precedentemente dedicata a Baal Hammon, si qualificano invece come santuari periurbani.

La tipologia del tempio “romano-africano” è rappresentata a Thugga da cinque esemplari, di cui due si trovano nella fascia periurbana, il santuario di Saturno e il tempio anonimo V, mentre in città si contano i templi di Tellus, di Mercurio e i *templa Concordiae* ai quali si può aggiungere il santuario probabilmente di Esculapio, meglio conosciuto come Dar Lachnab, e quello di Minerva I, meno ben conservati.

Infatti il tempio di Mercurio presenta una cella centrale rettangolare con nicchia absidale, alla quale si affiancano due celle laterali con nicchie rettangolari; due absidi si trovano di fronte, alle due estremità del *pronaos*, la cui facciata spariva dietro dieci colonne *in antis*. Un piano simile caratterizza le tre celle del tempio di Tellus, con rientranze esterne delle facciate posteriori e con un gioco di inversione di forme rettangolari e semicirculari delle celle e delle absidi che le chiudono⁷⁸³. Altri elementi del piccolo tempio di Tellus sono condivisi dal tempio B detto della

782 Questa divisione è mantenuta sia da S. Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit. sia da M. Khanoussi, *Dougga, Études d'Architecture Religieuse* cit.

783 S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit., p. 361, fig. 84b.

Concordia, dedicato dai Gabinii, la cui grandezza supera di ben cinque volte il precedente⁷⁸⁴; entrambi gli edifici presentano infatti una corte interna di forma quadrata, con un peribolo interno a nicchie per accogliere altre divinità; nelle celle centrali di entrambi i templi inoltre sono presenti tre postazioni per statue cultuali, mentre le altre celle ne presentano solo una.

Guardando quindi in modo ampio alle tipologie templari di Thugga si osserva una grande libertà nelle scelte architettoniche, applicate a divinità di origine indigena o allogena.

A Thugga le indagini archeologiche hanno messo in luce che non solo i due modelli planimetrici, all'interno dei quali si riscontrano tuttavia caratteristiche diverse e specificità, possono essere ricondotti a templi coevi, ma anche che i santuari di tipo 'africano' non sono riservati a divinità africane o 'ancestrali', né, come vorrebbe la dislocazione periferica dei templi dedicati a divinità ancestrali, si trovano necessariamente ai margini della città.

In alcuni di questi casi, su cui ci si soffermerà in seguito, indipendentemente dall'impianto planimetrico, si rilevano elementi che non vanno nel senso della conservatività e della tradizione ma piuttosto in quello del rinnovamento, del pantheon come dei luoghi di culto.

L'aderenza almeno nei luoghi di culto pubblici ad una prospettiva pienamente romana, suggerita da diversi elementi - quali la pervasività dei richiami alla protezione dell'imperatore, la redazione esclusivamente latina delle dediche religiose dall'inizio del I secolo e le enumerazioni delle carriere municipali sulle facciate dei monumenti e sulle dediche - costituisce un elemento interpretativo imprescindibile rispetto alla questione della persistenza religiosa africana. Il ricorso architettonico ad un modello di tipo "romano-africano" del tempio può dunque essere difficilmente spiegato a partire da una presunta volontà di resistenza e dunque di auto-esclusione dei cittadini romani o neo-romani del II e III secolo all'orbita romana.

Ciò non impedisce di considerare che il perdurare, con evidenti eccezioni, di una certa tradizione architettonica-culturale, sia dovuta più probabilmente alla scelta da parte dei discendenti dei peregrini, benché romanizzati, di optare per un simbolismo architettonico e culturale tradizionale, che era loro familiare, integrandovi però elementi che provassero la loro adesione alla religione e al sistema di valori romano.

3.4 Polarità centro/periferia

Tra i criteri che possono essere evocati per analizzare i luoghi di culto e per metterli in relazione tra loro, dal punto di vista topografico si possono certamente isolare i templi situati a una certa distanza dal centro rispetto a quelli urbani, ovvero i templi periferici, altrimenti detti extraurbani, o periurbani. Il rapporto di polarità tra centro e spazi periferici, che l'interpretazione tradizionale

⁷⁸⁴ Cfr. la pianta del tempio in fig. 9.

vuole in qualche modo conservatori della tradizione, sul modello dei fenomeni linguistici, va valutato criticamente.

L'allontanamento rispetto alla città, nonché la posizione dominante nel paesaggio sono infatti tra i criteri proposti da J. Toutain, e successivamente ripresi da M. Le Glay⁷⁸⁵ per stabilire il carattere indigeno dei luoghi di culto; secondo la medesima prospettiva al contrario, i templi situati nella zona urbana sono in genere considerati luoghi di culto genuinamente romani⁷⁸⁶.

I contesti topografici e archeologici africani, a lungo decifrati attraverso queste linee interpretative, lasciano tuttavia intravedere situazioni più complesse, in cui le norme che regolano dell'installazione dei templi non sono infatti agevolmente rintracciabili, né probabilmente rispondono con assoluta coerenza ad un modello, e devono essere approfondite caso per caso.

In ragione di questi argomenti l'ipotesi delle persistenze non va in linea di principio né accolta né rifiutata a priori, ma analizzata tenendo conto del complesso dei dati a disposizione.

Per quanto significativo il dato spaziale non può da solo rendere conto di contesti che devono essere valutati necessariamente anche attraverso il dato diacronico. Ad esempio, come si vedrà, il tempio periurbano di Caelestis, a nord-ovest del sito, e il santuario delle Vittorie di Caracalla, a ovest della zona del forum, in posizione nettamente più centrale, sono edificati nello stesso periodo, e rispondono ad esigenze politiche e culturali comuni.

In non pochi casi infatti la collocazione dei templi può aver avuto ragioni puramente circostanziali, nelle quali non intervenivano elementi di 'sacralità ancestrale', talvolta evocati per leggere nella disposizione dei santuari extraurbani un desiderio di protezione della città.

3.5 Il forum: relazioni spaziali e culturali

Il forum è il cuore politico e religioso di ogni città romana. Tuttavia, confrontando alcune piante di forum relative all'Africa Proconsolare è possibile osservare come "rien ne paraît plus différent d'un forum africain qu'un autre forum africain"⁷⁸⁷. L'eterogeneità di strutture e di piani, che nella maggior parte dei casi dipende dal quadro pubblico antecedente, adattato alle nuove esigenze municipali e religiose, non vale solo per le città di antica fondazione, ma anche per alcuni centri costruiti *ex novo*, come Ammaedara, Sbeitla/Sufetula, Thamugadi; organizzate secondo un piano ortogonale, le piazze pubbliche di questi centri sorgono all'incrocio tra cardo e decumano, e presentano in egual misura della singolarità che le distinguono formalmente dai forum classici.

785 J. Toutain, *Les Cultes païens dans l'empire romain. Première partie: Les provinces latines. Tome III: Les cultes indigènes nationaux et locaux*, Paris, 1917, pp. 89-95; M. Le Glay, *Saturne africain. Histoire*, cit., pp. 265-295.

786 Vi sono delle eccezioni in quanto il tempio B, il tempio di Tellus a Thugga o quello di Caelestis sono stati considerati templi "tipicamente africani".

787 S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit., p. 248.

Ad Ammaedara infatti la basilica⁷⁸⁸ è collocata all'esterno dell'angolo sud est del forum; a Sbeitla, celebre per il Capitolium che presenta una singolare suddivisione in tre templi italici su podium, non si riconosce la basilica, mentre la curia è chiusa nell'angolo sud-ovest del forum; a Thamugadi, come già ricordato, il Capitolium non faceva parte del progetto originale della città e fu costruito lontano dal forum circa un secolo dopo la sua fondazione, avvenuta nel 100 d.C., in una posizione dominante che permette di mettere in risalto la monumentalità dell'edificio⁷⁸⁹.

I monumenti tradizionalmente costitutivi della piazza pubblica romana - il forum, la curia, il *Capitolium*, e la basilica – sono attestati in Africa in un ristretto numero di siti, ovvero a Cartagine, con il forum di Byrsa, a Thubursicu Numidarum, a Gighthis e a Bulla Regia⁷⁹⁰.

A Leptis Magna il *Capitolium* non è stato identificato con certezza⁷⁹¹, ma sono state rinvenute le vestigia di una curia e di due basiliche, insieme a un tempio a podio dedicato a Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus⁷⁹², mentre a Madauros, dove il culto capitolino è attestato epigraficamente, il tempio tetrastilo è forse troppo ridotto per poter essere un *Capitolium*⁷⁹³.

Anche quando gli elementi ritenuti specifici della struttura del forum sono presenti, questi possono essere organizzati in modo diverso rispetto alla forma 'canonica' definita da Vitruvio, che descrive infatti un'entità astratta, che sintetizza e sistematizza esperienze diverse, non trovando tuttavia riscontri completi nemmeno per le città di nuova fondazione.

Integrando elementi diversi e adattandosi alle strutture preesistenti i forum di numerosi centri africani comportano una serie di discrepanze, più o meno evidenti: le piazze sono talvolta quadrate piuttosto che rettangolari, come a Mactaris, Althiburos, Thubursicu Numidarum o Thuburbo Maius: talvolta sono sprovviste di portico, in altri casi sono invece chiuse tra colonnati, come ad Althiburos o a Madauros, dove la colonnata a nord è interrotta dalla costruzione di un tempio. Qui, diversamente da Lepcis Magna, Bulla Regia, Thubursicu Numidarum e Cartagine, la basilica non dava sul forum. Le curie si trovano sul forum stesso solo in alcuni casi, come a Tiddis, Thubursicu Numidarum e Thugga⁷⁹⁴.

788 F. Baratte e N. Duval *Les ruines d'Ammaedara Haidra*, Tunis 1974 (identificano come basilica un “bâtiment à fenêtres” pp. 45-46)

789 Cfr. S. Gsell *Les monuments antiques de l'Algérie. Tome I*. Paris 1901, pp. 137-139; Ch. Courtois, *Timgad, antique Thamugadi*, Alger 1951, pp. 69-72. Il forum comprende un piccolo tempio dedicato al culto imperiale, un altare dedicato alla Victoria Parthica di Traiano. Il *Capitolium* si erge con la sua monumentalità fuori dal centro pubblico.

790 Cfr. I. Barton, *Capitoline temples in Italy and Provinces (especially Africa)* in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.12.1*, Berlin-New York, pp. 259-342 (286-287; 314-315); S. Saint-Amans *Topographie Religieuse de Thugga*, cit., pp. 244-248; Per Bulla Regia si ritiene che i decurioni si riunissero nel tempio di Apollo.

791 Il *Capitolium* è ricondotto al tempio meridionale del Forum Vetus da N. Masturzo *Tempio occidentale - “Tempio di Liber Pater”*, in A. Di Vita, M. Livadiotti (eds.), *I tre templi del lato nord-ovest del Foro Vecchio a Leptis Magna*, Roma 2005, pp. 35-164.

792 Cfr. V. Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de Tripolitaine*, Paris 1992, pp. 1119ss.

793 ILAg 1.2146. cfr. I. Barton, *Capitoline temples in Italy and Provinces*, cit., 293-294;

Nonostante siano state modificate e in parte nascoste dalla fortezza bizantina eretta nel VI sec.d.C. le antiche strutture del forum di Thugga permettono di coglierne l'organizzazione e il piano d'insieme, che fu rimodellato a più riprese in epoca imperiale, secondo il programma augusteo, che fece della riorganizzazione urbana e architettonica un punto essenziale, in quanto rinnovamento essenziale della vita della città e dell'espressione dell'autorità (fig. 10).

Si tratta comprensibilmente di una tendenza comune alle città ellenistiche che avevano un passato politico culturale e monumentale, in cui il regime augusteo e più in generale l'ideologia imperiale modellarono secondo direttrici ed assi in parte comuni edifici e templi, in modo che questi risultassero ordinati in composizioni simili, adattandosi alle preoccupazioni religiose del nuovo corso politico. La nemica storica di Roma, Cartagine, divenne un modello di adeguamento alle concezioni politiche e religiose del principato; completamente ricostruita due secoli dopo la distruzione del sito punico, fu propulsore di un'esplicita politica di propaganda, in cui la Concordia, strettamente intrecciata alla nozione augustea di *consensus*, figura nel nome della città *Colonia Concordia Iulia Karthago*⁷⁹⁵.

In linea con questa tendenza, il forum di Thugga vide quindi inseriti e valorizzati i segni del potere e della civilizzazione romana: ad imporsi sul forum, accanto agli dei della triade capitolina, a Mercurio e a Saturno fu l'immagine dell'imperatore, a cui si aggiunsero nel tempo le statue e gli omaggi ai divi e agli imperatori ancora in vita.

I primi tentativi apprezzabili di sistemazione del forum risalgono al regno di Tiberio, poiché quelli di epoca augustea non hanno lasciato traccia. La dedica scolpita sull'arco di Tiberio, usata in reimpiego nella facciata esterna del muro sud della fortezza bizantina⁷⁹⁶ commemora infatti il programma edilizio che trasformò in modo sostanziale il centro urbano; nel 36-37 d.c. sul forum, direttamente interessato dai lavori, si ergevano dunque con sicurezza i monumenti citati nella

794 Così J. Ch. Balty interpreta la sala centrale del portico occidentale del forum; cfr. J. Ch. Balty, *Curia ordinis, Recherches d'architecture et d'urbanisme sur les curies provinciales dans le monde romain*, Bruxelles 1990, p. 98.

795 Alla Concordia era inoltre consacrata una *aedes* sulla Byrsa vd. CIL 8.12569. È invece a partire dal regno di Augusto che a Leptis Magna, *civitas foederata* e indipendente che sceglie il modello romano - diventa *municipium* con Vespasiano, *colonia* con Traiano - avvenne una profonda trasformazione del paesaggio urbano secondo schemi regolari, mentre la città accolse edifici di culto consacrati a divinità propriamente romane, come il tempio consacrato a Roma e ad Augusto sul forum *vetus*, posto tra i templi dedicati alle divinità protettrici di Leptis, Liber Pater e probabilmente Hercules; inoltre l'installazione nel tempio centrale di un gruppo di dieci statue raffiguranti la famiglia dell'imperatore indica che lo stesso luogo fu posto sotto la protezione della famiglia giulio-claudia; cfr. IRT 326-327, 333; 336-337; 340) C.B. Rose, *Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-Claudian Period*, Cambridge 1997, pp. 182-185.

796 ILAfr, 558 =DFH n. 23, figg. 33-34: *Imp(eratori) Ti(berio) Caesari, Divi Aug(usti) f(ilio), Aug(usto), pontif(ici) maximo, Tribunic(ia) potest(ate)XXXVIII, co(n)s(uli) V, / L(ucius) Manilius, L(ucii) f(ilius), Arn(ensis), Bucco, (duum)vir dedicavit, /L(ucius) Postumius, C(aii) f(ilius), Arn(ensis), Chius, patron(us) pag(i), nomine suo et Firmi et Rufi filiorum/ forum et aream ante templum Caesaris strauit, aram Aug(usti), aedem Saturn(i), arcum, d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum) c(uravit).*

dedica: l'altare di Augusto, il *templum Caesaris*, ovvero dell'imperatore regnante (di cui si ricorda la pavimentazione della corte, e che doveva dunque essere stato dedicato in una fase precedente) e l'*aedes Saturni*.

Altre dediche pressoché contemporanee, scoperte anch'esse in reimpiego nella muraglia bizantina o sul forum, rendono noti i nomi dei protagonisti della sistemazione del foro⁷⁹⁷: tre dei quattro magistrati menzionati dalle iscrizioni sono *duumviri* della colonia - L. Manilio Bucco, L. Iulius Crassus, C. Artorius Bassus; in modo non abituale, i testi, come fa notare M. Christol, mettono in valore l'atto religioso e giuridico prima dell'aspetto propriamente materiale del dono, in quanto il finanziatore segue il dedicatario⁷⁹⁸.

Le autorità municipali sono dunque i magistrati di Cartagine, che esprimono il ruolo decisionale della colonia e capitale provinciale nella vita municipale di Thugga, individuando nel duumvirato, magistratura strettamente limitata al territorio della città, il diritto di *dedicatio*, indispensabile per rendere la dedica adeguata dal punto di vista legale, e per rendere effettivo il trasferimento di un bene alla proprietà di una divinità.

La presenza di magistrati cartaginesi in occasione di cerimonie organizzate da altri *pagi* costituirebbe una buona ragione per ritenere che Cartagine avesse adottato una politica di romanizzazione della vita religiosa, anche a partire da trasformazioni urbane visibili; i membri del *pagus* ebbero però un ruolo altrettanto importante, in quanto finanziarono la decorazione pubblica della nuova città.

È utile richiamare alcuni elementi strutturali e archeologici salienti. Il centro pubblico della città, che data quindi al II secolo, forma un insieme rettangolare di circa 100 m di lunghezza, su un'area piana in parte artificiale. Un vallone taglia infatti la collina da est a ovest a circa metà della sua pendenza; la strada del tempio della pietà percorre il *thalweg* che passa a sud della piazza del mercato, costruito su uno sperone roccioso perpendicolare, e prosegue tra il Capitolium e l'esedra prima di allargarsi in una depressione sulla quale è costruito il foro. L'instabilità del suolo ha minato il portico nord, che presenta numerosi cedimenti dello stilobate; probabilmente la fragilità del piano ha imposto una diversa collocazione per il forum.

Le indicazioni vitruviane per la dislocazione dei culti delle divinità, d'altronde, si basano su alcune prerogative specifiche delle divinità: il mercato, posizione prescelta per i luoghi di culto a Mercurio, patrono delle attività commerciali⁷⁹⁹, come il teatro per Liber Pater ed Apollo, o il circo, in assenza di ginnasio, per Ercole. Si tratta in realtà per Thugga di un caso eccezionale di aderenza alle

797 CIL 8.26517= DFH 46 fig 95; CIL 8.26518; ILAfr 519 = DFH 25 fig. 39; ILPB, 226= DFH 3, fig.4.

798 M. Christol *Remarques sur une inscription de Dougga*, cit., p. 613.

799 Al mercato, area in cui la presenza esterna o straniera era presente in misura maggiore rispetto ad altri luoghi della città sono associate anche le figure divine di Iside e di Serapide, il cui culto in ambiente romano fu a lungo osteggiato, anche dallo stesso Augusto, almeno a partire dal 28 a.c.

disposizioni vitruviane, che riguarda, oltre a questo contesto, solo Thuburba Maius. La città di Vitruvio costituisce infatti un'entità astratta, pensata per le città di nuova fondazione, che parla di alcuni principi costitutivi e puramente teorici, mentre la realtà urbana delle città africane, in moltissimi casi, presentava situazioni e forme complesse e sovrapposte, sebbene talvolta troppo velocemente lette come condizionate dai rapporti con la precedente religiosità locale⁸⁰⁰.

Secondo Louis Maurin la piazza della Rosa dei venti rappresenta in modo adeguato il ruolo e la funzione del dio viaggiatore, e allo stesso tempo del mercato, verso il quale convergevano generi provenienti dai luoghi più diversi⁸⁰¹.

A rafforzare la coerenza architettonica dell'insieme è il triplo *porticus*, dedicato al *negotium*. Sul lato corto occidentale dell'*area macelli* la curva del portico rispondeva alla convessità del portico occidentale del forum, un asse est-ovest era messo in valore tra le due piazze rettangolari.

L'asse nord-sud era sottolineato invece dall'orientamento del tempio capitolino, davanti alla basilica o all'edera del culto imperiale dove svettavano i colossi dei dedicatari, gli imperatori Marco Aurelio e Lucio Vero. La stessa direzione è valorizzata dalla costruzione, faccia a faccia, del tempio di Mercurio e del mercato, chiuso da absidi: quella della cella centrale del tempio, che accoglieva una statua di *Mercurio negociator*, sistemata a destra della cappella che ospitava la stessa divinità, qualificata qui come *genius macelli*. In un solo secolo fu dunque realizzato un vasto insieme monumentale, tripartito e strutturato, secondo le tappe della costruzione, i tripli portici chiudevano ciascuna piazza e individualizzavano il centro pubblico, isolandolo dal resto della città.

Il Capitolium

Per la posizione centrale e l'immagine che veicola, il Capitolium, che rappresenta il dispositivo ufficiale della religione romana, costituisce l'elemento chiave dell'insieme monumentale pubblico nel II secolo, e il suo perno assiale. L'edificio templare, prostilo e tetrastilo, è ancora parzialmente intatto, grazie alla sua inclusione nella fortezza bizantina, tanto da risultare uno dei templi romani meglio conservati dell'Africa settentrionale. Elemento che la tradizione storiografica presenta come componente essenziale di ogni città romana delle province, per il valore religioso, il volume architettonico, per gli assi che domina, il Capitolium svolge abitualmente una funzione importantissima nell'organizzazione dei centri monumentali⁸⁰².

800 Non costituisce dunque un motivo di sorpresa che, secondo lo studio di Silvia Bullo volto a ricercare l'aderenza delle indicazioni vitruviane nelle città africane, i principi teorici elaborati in epoca augustea siano contraddetti in modo sostanziale dai reali dati archeologici. Cfr. S. Bullo, *Le Indicazioni di Vitruvio sulla localizzazione dei templi urbani (de Arch. I, 7, 1): il caso africano*, in *Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nel Nord Africa e in Sardegna*, cit., pp. 515-558.

801 L. Maurin, in *Dougga, Fragments d'Histoire*, cit., p. 101.

802 A. Villi s.v. *Capitolium* in *ThesCra IV*, Los Angeles 2005, pp. 203-208 allude a un ossequio alle regole della costituzione di quei *parva simulacra Romae* noti dalle fonti letterarie; Mario Torelli e Pierre Gros parlano di una prassi repubblicana che faceva del santuario della triade capitolina il simbolo del legame tra Roma e le colonie

Il Capitolium gioca un ruolo centrale nell'applicazione del modello gelliano che forgia il concetto di colonia come 'effigies parva Romae'⁸⁰³. È vero che il culto capitolino si ripropone infatti a immagine di quello di Roma, e quando appare, a Thugga, ristrutturata lo spazio pubblico in modo pregnante; questa dato va letto insieme al fatto che in quanto legato ad un passaggio importante in relazione allo statuto municipale, raggiunto meno di quarant'anni dopo, dobbiamo supporre che fungesse da simbolo delle due comunità.

Benché da tempo si sia abbandonata l'idea che l'edificio di culto capitolino fosse riservato ai centri che godevano dello statuto di colonia o di municipio, la sua introduzione è comunque un segno probabile di municipalizzazione. In Africa a fronte della costruzione di templi capitolini da parte di semplici *civitas* vanno evidenziate delle clamorose assenze nei centri di alcune colonie, anche di nuova fondazione. È questo il caso di **Thamugadi**, il cui piano originario non sembra aver previsto alcun un tempio capitolino, tanto che quando questo fu costruito, un secolo più tardi, venne installato nella periferia della città; questa scelta, se si discosta dalle regole che vuole il Capitolium nelle immediate vicinanze del foro, asseconda in realtà i criteri di distribuzione degli edifici templari di Vitruvio, quando afferma che agli dei tutelari della città e quindi alla triade capitolina deve essere riservato il posto più alto all'interno della città, per controllare le mura⁸⁰⁴.

Dal punto di vista storico la costruzione del *Capitolium* di Thugga è da mettere in relazione con un privilegio concesso al *pagus* da parte degli imperatori Marco Aurelio e Lucio Vero, lo *ius capiendum legatorum*; tale misura diminuiva l'ingerenza delle autorità cartaginesi nella gestione dei beni, assimilando il *pagus* a un *collegium licitum*⁸⁰⁵.

L'insieme monumentale che ingloba le due piazze pubbliche risale al II secolo, conformemente a quanto accade in altre città africane, che nella stessa epoca restaurarono o abbellirono i propri centri. Lo studio congiunto delle strutture rimaste e dell'epigrafia ad esse correlata ha portato gli archeologi a ricostruire come sotto gli imperatori Antonino Pio, Marco Aurelio e Commodo, il centro di Thugga, passando per tre successive fasi, divenne un insieme organico e coerente, dal punto di vista architettonico come da quello ideologico.

dell'Italia; anche secondo Paul Zanker il modello che contempla il Capitolium insieme a un luogo di riunione centrale nel mezzo della città incorpora perfettamente l'impronta o l'essenza della città di Roma.

803 un rapido sguardo al dibattito relativo rende evidente che si debba abbandonare il concetto di "replica", che d'altronde costituisce in ogni caso, una forzatura del testo gelliano, per parlare piuttosto di adattamenti. Cfr. *supra* p. 122 n. 471.

804 Vit. 1.7.1 *aedeibus vero sacris quorum deorum maxime in tutela civitatis videtur esse, et Iovi et Iunoni et Minervae, in excelsissimo loco unde moenium maxima pars conspiciatur areae distribuantur. Mercurio autem in foro aut etiam, ut Isidi et Serapidi, in emporio; Apollini Patrique Libero secundum theatrum; herculi in quibus civitatibus non sunt gymnasia neque amphitheatra, ad circum.*

805 Cl. Poinssot, *Immunitas Perthicae Carthaginiensum*, in «Compte rendu de l'académie des inscriptions et belles lettres» 1, 1962, pp 55-76

Il Capitolium thuggense fu eretto tra il 166 e il 169, al tempo di Marco Aurelio, da un cittadino cartaginese - il primo della sua famiglia ad essere dichiarato tale - M. Marcius Simplex, della tribù Arnenis⁸⁰⁶, e da suo figlio, L. Marcius Simplex Regillianus, che assunse con ogni probabilità le cariche di *princeps et patronus [ciuitatis]*⁸⁰⁷.

L'edificio presenta le caratteristiche che sono quelle tipiche di questo tipo di luogo di culto. Si tratta infatti di un tempio di tipo italico con podio, tetrastilo, e gode di una posizione privilegiata, tra il forum e la piazza del mercato. Orientato verso sud e non, come sembrerebbe più naturale, verso il forum, il Capitolium thuggense divenne l'elemento centrale e dominante, costituendo un deciso centro di convergenza visivo e funzionale, vista la sua posizione elevata data anche dall'altezza del podium, di sei metri. L'area di fronte al tempio, una spianata lastricata tradizionalmente chiamata *area ante Capitolium*⁸⁰⁸, che prolunga il Capitolium a sud si situa sulla estremità occidentale dello sperone roccioso su cui è costruito il mercato. Quest'area era disponibile al momento della costruzione del Capitolium - i colossi imperiali sono datati infatti al 173 d.c. - avrebbe potuto fungere da base di fondazione al tempio capitolino, permettendo di orientare il tempio verso il forum, e seguendo in questo modo l'orientamento più tradizionale. Le ragioni che portarono invece ad orientare il tempio verso sud possono essere ricercate nella necessità di rispettare l'orientamento rituale del tempio, o forse nella previsione di un allargamento del programma monumentale, in cui il Capitolium doveva porsi in relazione con altri edifici, non messi più in opera. Si può supporre che in seguito all'espansione urbana il forum di I secolo fosse diventato troppo piccolo, e che quando i Marcii offrirono il Capitolium la sistemazione della piazza del mercato fosse già prevista⁸⁰⁹.

La cella, i cui muri erano costruiti in *opus africanum* e ornati da cinque pilastri scanalati, presenta al suo interno tre nicchie, di cui quella centrale, di dimensioni maggiori, conteneva la statua di Iuppiter, la cui testa è stata ritrovata nella cripta sottostante la cella⁸¹⁰, mentre le statue cultuali di Iuno e Minerva non sono state rinvenute (fig. 10).

Alla cella si accedeva per mezzo di una scalinata che portava al portico, il cui fregio architravato supportava l'iscrizione principale del tempio⁸¹¹, dedicata a Iovis Optimus Maximus, Iuno Regina e Minerva Augusta, mentre il frontone triangolare rappresentava l'apoteosi dell'imperatore Antonino

806 CIL 8.26609.

807 La carica è ipotizzabile secondo la restituzione abituale di CIL 8.26610.

808 Recentemente è stato proposto di vedere in questo spazio la basilica della città cfr. G. Hiesel, -V.M. Strocka, *Vorbericht uber die Grabungen (1996-2000)*, cit., p. 73.

809 Cfr. Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit., p. 252.

810 È sondando la cella che Claude Poinssot scoprì la cripta, probabilmente divisa in tre navate da un dispositivo tardivo ad archi, di cui non è possibile definire la datazione, per Poinssot, di epoca cristiana. Cfr. Cl. Poinssot, *Sondage dans le sous-sol du Capitole de Thugga*, in «Cahiers de Tunisie» 15, 1967, pp. 170-181.

811 CIL, 8.1471^a; CIL 8.15513; DFH 31 fig. 54

Pio, portato in cielo da un'aquila. Una seconda iscrizione, che riportava semplicemente i nomi dei dedicanti, era scolpita invece sull'architrave della porta.

L'*area ante Capitolium*, sorta di terrazza di passaggio tra il forum e la piazza della Rosa dei venti, risulta chiusa a sud da un'edera che si erge nell'asse della nicchia centrale. È davanti all'edera, dove si situano due ante simmetriche, che probabilmente si collocavano i due colossi di Marco Aurelio e di Lucio Vero, eretti nel 172 e nel 173 dall'esecutore testamentario di Nanneia Instania Fida, che le aveva promesse forse in occasione della costruzione del Capitolium, in onore del flaminato⁸¹².

La posizione dominante del Capitolium, esaltata dall'*area ante Capitolium* e dalle statue colossali, si situa in una tensione tra *civitas*, *pagus*, Cartagine e Roma, tensione cavalcata dalle élite. Dismettendo il monumento numida consacrato alla dinastia dei Massili, simbolo del potere anteriore, in un discorso ideologico che giustifica la supremazia di Roma, sottolineato anche dal frontone del tempio si creano nuovi legami tra Thugga e la dinastia regnante.

Confrontando il gruppo formato dai colossi e dal Capitolium con i monumenti pubblici di altri centri africani della stessa epoca è possibile intuire come la Concordia svolga un ruolo fondamentale; non è un caso che una statua di questa divinità, finanziata da *pagus* e *civitas*, con denaro pubblico, fu rinvenuta tra il tempio di Tellus e la zona a sud del forum⁸¹³. La Concordia imperiale, strettamente connessa al principato congiunto dei due imperatori, Marco Aurelio e Lucio Vero, è esaltata infatti a Thuburbo Maius⁸¹⁴, o a Cuicul, dove è stata rinvenuta una dedica alla *Concordia Augustorum*⁸¹⁵. La dinastia regnante, d'altronde, godette nel decennio 160-170 di una grande rappresentatività, imponendosi nello spazio pubblico quasi come una componente essenziale⁸¹⁶. Ad un altro livello di lettura il modello della Concordia Imperiale può essere allargato all'ambito della città, in cui il Capitolium diventa simbolo dell'armonia civica, che perverrà nel giro di quarant'anni all'autonomia municipale.

La piazza pubblica di Thugga, grazie al Capitolium e ai colossi degli imperatori, diviene alla fine del II d.C. un insieme scenografico atto a mettere in luce, come in altri centri africani, una

812 CIL 8.26529; DFH 7, fig. 9. Anche a Sabratha agli stessi imperatori vennero dedicati due colossi, davanti a un tempio che plausibilmente è da intendersi come il Capitolium della città (F. Dohna, *Gestaltung öffentlichen Raumes und imperiale Ideologie am Beispiel des Kapitols von Thugga*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung» 104, pp. 465-476, fig. 69-70); Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit., p. 135 n. 118. Secondo M. Sebaï i due colossi dovevano situarsi nella costruzione quadrangolare addossata al podium del tempio capitolino, interpretata come tribuna. Alla base di quest'ipotesi la scoperta di due lastre, una nella zona sud del forum, la seconda in reimpiego nella facciata ovest del Capitolium, che facevano parte della tribuna.

813 CIL 8.26466

814 Una dedica alla *pax augustorum* è attestata a Thuburbo Maius sul forum, nell'edificio identificato come curia BAC, p. CLXXIX; nella corte dello stesso edificio è stato rinvenuto un altare a Concordia : *ILAfr.* 236.

815 CIL 8.8300.

816 F. Hurllet, *Pouvoir des images, images du pouvoir imperiale. La province d'Afrique aux premières siècles de notre ère*, in «Mélanges de l'école française de Rome-Antiquité »112, 2000, pp. 297-364 (320).

dimensione ideologica che per azione delle élite e per concessione del potere centrale situa le città nel quadro del potere di Roma. Questa integrazione viene efficacemente trasmessa in modo visivo nella combinazione di elementi architettonici e statuari fondamentali, sui quali il medium scrittorio imprime permanentemente i nomi degli evergeti.

Dal punto di vista spaziale è saliente la posizione simmetrica del tempio e dell'edera di Commodo e la situazione assiale dell'*area ante Capitolium* in rapporto alla piazza della Rose des vents.

Quest'area, parzialmente compromessa dalla fortezza bizantina, rappresenta uno spazio di comunicazione che mette in relazione le molteplici componenti sociali, politiche e divine di Thugga. È qui che è possibile si situasse l'altare, intorno al quale si svolgevano i sacrifici. L'altare potrebbe trovarsi sul forum, in asse con l'insieme statuario, se questo viene collocato sulla tribuna di fronte al forum.

Data la prossimità del culto imperiale e di quello di Iuppiter messa in luce da P. Gros⁸¹⁷, l'insieme suggerisce che dei e imperatori regnanti collaborassero nel favorire le due comunità – benché i *divi* si trovassero ovviamente all'esterno del santuario⁸¹⁸.

L'organizzazione del forum permette dunque di far risaltare il potere imperiale rappresentato nelle dimensioni delle statue cultuali, integrato in uno scenario risultante da un programma architettonico che lo poneva al centro della città e della vita pubblica⁸¹⁹, mettendo in scena anche una transizione tra due mondi. Sfera terrena, del potere imperiale e sfera divina, si mettono in contatto e si ricongiungono inoltre nella rappresentazione dell'apoteosi di Antonino, portato in cielo dall'aquila sacra a Iuppiter, e simbolo di sovranità.

Spazi di Mercurio, tra centro e periferia

Nel contesto di Thugga a Mercurio sono ricondotti tre luoghi di culto e una decina di altre iscrizioni, che dimostrano una vivacità del culto per certi versi analoga a quella di Saturno, divinità onnipresente in Africa e di Plutone, che è onorato nel caso specifico di Thugga quale *genius civitatis*⁸²⁰.

Uno spazio interamente posto sotto la tutela di Mercurio si crea infatti, coerentemente con le disposizioni vitruviane, nei pressi del forum, sulla piazza detta della Rosa dei venti, che comprende

817 P. Gros, *L'architecture romaine du début du IIIe siècle à la fin du Haut-Empire*, vol I: *Les Monuments publics*, Paris, 1996.

818 J. Scheid, *Les espaces cultuels et leur interpretation*, cit., pp. 424-427; S. Price, *Rituals and Power: the Roman Imperial cult in Asia Minor*, cit., pp. 146-156.

819 Riservate inizialmente alle rappresentazioni divine le statue colossali furono dedicate anche agli imperatori, in Oriente a partire dal principato di Augusto, a Roma con Caligola (Svet. *Cal.* 22; 33)

820 Non esistono tracce archeologiche di un luogo di culto reso a Plutone, detto *genius Thuggae* (CIL 8. 26496), *genius loci* (CIL 8.26495) *genius vici Augusti* (ILAfr 547) gli altari e le stele attestano la divinità sono state rinvenute nella zona compresa tra il forum e la piazza della Rosa dei Venti, mentre altre stele provengono dal tempio di Mercurio, dalla cella del tempio di Pietas, e del anonimo II, detto anche tempio A.

un tempio e la struttura del mercato; non lontano si trovava inoltre un luogo dedicato al culto del dio, condiviso con Fortuna e Venus Concordia.

Restaurato tra il 1904 e il 1908, l'edificio templare è stato identificato grazie all'iscrizione pertinente al portico della facciata, di cui sono stati rinvenuti quattro blocchi che si trovavano utilizzati come reimpiego nella facciata esterna del muro orientale della fortezza⁸²¹. La stessa dedica è ripresa in modo quasi identico da un'iscrizione su placca affissa probabilmente all'interno del tempio o sulla piazza⁸²².

Il tempio si ergeva di fronte al mercato, costeggiando in lunghezza il lato nord della piazza della 'rosa dei venti'; è orientato a sud come il Capitolium, al quale è affiancato, benché la giunzione tra i due edifici sia stata modificata dalla costruzione del muro occidentale della fortezza bizantina. Antecedente alla costruzione del tempio è la strada che lo costeggia a est a nord, che arrivava dal teatro.

Le indagini archeologiche hanno mostrato come nella costruzione del tempio di Mercurio si fece arretrare la facciata del mercato per innalzare il portico sud della piazza; il mercato fu esteso verso nord, con una cappella dedicata a Mercurio, consacrato come *genius macelli*, con un piano simile a quello che forgia il mercato di Bulla Regia. L'abside che chiude la parte posteriore è certamente anche un luogo culturale, sebbene non vi sia alcun elemento che renda testimonianza certa della presenza di Mercurio⁸²³.

Dal punto di vista tipologico si tratta di un tempio di tipo "africano" senza corte; le tre celle erano precedute da un portico decastilo *in antis*, e l'accesso al podio, non molto elevato, era consentito da quattro gradini, mentre le estremità orientali del pronao erano chiuse da due absidi semi-circolari.

Allo stesso edificio possono essere associate due basi; una è dedicata a Mercurio e riguarda l'installazione di una statua del dio all'interno della cella⁸²⁴ mentre la seconda, dedicata a Mercurius Silvius, è conservata *in situ* nella cella occidentale⁸²⁵. Sophie Saint-Amans aggiunge al corpus documentale relativo al tempio anche cinque tra *ex-voto* e dediche a Mercurio, di cui tre sono stati trovati nei dintorni, mentre per gli altri non si conosce il luogo di provenienza; i criteri paleografici non si oppongono ad una datazione contemporanea degli *ex voto* alla dedica del tempio⁸²⁶.

Coevo al tempio dedicato a Venus Concordia, Mercurio e Fortuna, il complesso del mercato, scoperto di fronte al tempio di Mercurio nel 1918, fu pianificato sotto il regno di Claudio, a sud della piazza della Rosa dei Venti, in un luogo già devoluto a questa funzione. Com'è stato

821 CIL 8.26482, 1-7; *IL Afr*, 516

822 CIL 8.26485; CIL 8.26631; CIL 8.26595^a

823 C. De Ruyt, *Macellum: marché alimentaire des romains*, Louvain 1983, p. 58.

824 CIL 8.26486; *ILTun* 1397

825 CIL 8.26478, *ILTun* 1394, Cl. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, Tunis 1958.

826 Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit., p. 329.

sottolineato è probabile che in età imperiale le attività commerciali non si svolgessero già più nel forum, e secondo un processo di specializzazione degli spazi pubblici, nell'evoluzione dell'urbanesimo fu la piazza del mercato ad accogliere i negozi, creando il più antico mercato romano d'Africa dopo quello di Lepcis Magna⁸²⁷.

L'organizzazione architettonica dell'insieme mostra come il complesso fosse riservato alle attività di commercio, poste appunto sotto la tutela di Mercurio. Indici epigrafici dimostrano che la struttura fu donata da M. Licinio Rufo, e poi restaurata insieme a tutta la piazza sotto il regno di Commodo da parte della famiglia dei Pacuvii, che fecero demolire le strutture a nord per sostituirle con un portico, creando così una simmetria con quello del tempio di Mercurio posto esattamente di fronte⁸²⁸. L'abside di Mercurio, evocato come *genius macelli*, fu posto esattamente nell'asse della cella centrale del tempio, chiudendo in questo modo a sud la piazza detta della Rosa dei Venti⁸²⁹. L'abside si prolunga indietro per mezzo di due sale rettangolari comunicanti con un sottosuolo, che viene generalmente interpretato come scuderia o mattatoio⁸³⁰.

Mercurio è l'unica divinità a comparire nella dedica principale; si riscontra tuttavia, con una espressione unica in Africa, una designazione dettagliata di un *templum Mercurii cum cellis duabus et stautis et porticum et absides*. Saint-Amans pensa che la distinzione tra *templum* e *cella* - termine peraltro raro, che non ricoprendo in origine alcun significato sacro appartiene al lessico architettonico privato - stabilisse una sorta di gerarchia nel valore sacro dei differenti spazi riservati a divinità complementari all'interno di uno stesso santuario, secondo un principio una gerarchizzazione etnica a partire dalla posizione subordinata delle celle laterali, in cui con il nome di Mercurio si veneravano divinità soggette a *interpretatio*⁸³¹, divinità secondarie, il cui statuto non giustificava una loro menzione nel fregio principale.

Nella cella occidentale è stata rinvenuta una base sulla quale era installata la statua di *Mercurius Silvius*, divinità considerata esito di un sincretismo particolare tra le figure di Silvano, dio agrario italico, e di Mercurio, che secondo Bénabou e Le Glay farebbe confluire i tratti di entrambi nella figura di un dio protettore della vegetazione e dell'oleicoltura⁸³².

Un'ipotesi del genere, in questo specifico caso, può essere sostenuta a partire dai sondaggi archeologici che dimostrano come la cella orientale del tempio venne utilizzata come frantoio⁸³³.

827 IRT 319-332

828 CIL 8.26482, datata al 180/192, testimonia la costruzione del tempio Mercurio e il nuovo mercato, da parte di Quintus Pacuvius Satorius e Nahania Victoria, rispettivamente flamen e flaminica.

829 *ILAfr*: 548 = DFH n. 141, fig. 210. A costruirlo furono Caius Modius Rusticus e Modius Licinianus. La datazione è al 180-192 d.C.

830 Tale interpretazione deriva dal rinvenimento di anelli di metallo, con la probabile funzione di legare gli animali.

831 S. Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit., p. 159.

832 M. Bénabou, *La résistance africaine à la romanisation*, cit., pp. 342-347; M. Le Glay, *La vie religieuse à Lambèse d'après les nouveaux documents* in «Antiquités africaines» 5, 1971, pp. 125-139 (131-132).

833 Cl. Poinssot, *Les ruines de Dougga*, cit., p. 33.

Tuttavia, più che un epiteto connesso a una particolare sfera di azione del dio, in Africa Mercurius Silvius è generalmente ritenuto l'esito *interpretato* di una divinità locale, di cui il dio romano avrebbe acquisito i tratti legati alla protezione dei campi e dei frutti della terra. Alain Cadotte propone di rintracciare questa eredità nella figura di Baal Addir, funzionale a chiarire i rapporti tra Mercurio e Silvanus; coerentemente con gli scopi della sua ricerca lo studioso è infatti propenso a considerare Mercurius una divinità “interpretata” in moltissimi casi, arrivando a richiamare l'uso frequente di *deus* quale epiteto rivelatore dell'identità indigena della figura divina, atta a differenziarla rispetto alla versione greco-romana⁸³⁴.

Per quanto riguarda la cella orientale, da questo ambiente proviene una dedica a Mercurio, sprovvista di epiteti specifici, che secondo Saint-Amans potrebbe essere ricondotta ad un aspetto di Mercurio circostanziale, dalle caratteristiche “probabilmente africane”, che sarebbero potute emergere nella sua rappresentazione statuaria⁸³⁵.

Se non può essere rifiutato completamente nei suoi esiti, questo tipo di interpretazione si presta però ad una critica dei suoi presupposti. Ammettendo che la presenza diffusa in Africa della figura di Mercurius Silvius possa essere stata favorita dall'operatività nella memoria dei pantheon locali di una divinità punica che ne ricalcasse almeno in parte le funzioni, più difficile è affermare che sulla base di un semplice epiteto si sia voluto esplicitamente evocare una connessione con una o più divinità puniche, di cui mancano le attestazioni. Va tenuto presente infatti che non solo l'attestazione si situa in epoca pienamente romana, ma anche che essa appartiene ad un forum che dal punto di vista spaziale si caratterizza per le sue connotazioni conformi al modello della capitale e all'ideologia imperiale.

È possibile che, tra i molteplici aspetti dello stesso Mercurio romano in Africa, quello legato alla protezione del territorio abbia fatto emergere una funzione agraria del dio più importante rispetto ad altre zone dell'impero. Tuttavia questa funzione non rimane l'unica né forse la principale; ma va ricordato che nel contesto spaziale del forum e del vicino mercato, tale aspetto è perfettamente conciliabile con quelli più propriamente romani del dio.

Sembra dunque preferibile pensare che in questo caso, come in molti altri, l'*interpretatio* di divinità africana, benché teoricamente possibile, non debba essere ritenuta necessaria. Due elementi infatti devono essere considerati: innanzitutto non vi sono elementi certi per pensare che tale gerarchia in questo caso riguardasse un dio romano e una delle sue ipostasi, che interpretavano un dio africano; in secondo luogo se l'organizzazione architettonica dei templi permetteva di inglobare in uno stesso luogo di culto più divinità, esprimendo le relazioni che queste intrattenevano tra loro e con la

834 A. Cadotte, *La Romanisation des dieux*, cit., p. 140 ss.

835 S. Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit., p. 159.

comunità, non mancano esempi di triadi divine costituite da una moltiplicazione o frammentazione delle personalità e dei poteri di una stessa divinità⁸³⁶.

Vanno infatti tenute presenti le complesse modalità di traduzione, transfert o riconfigurazione, operative nelle diverse modalità di contatto culturale, amplificate da un sistema fluido e articolato come quello del politeismo.

In questa prospettiva è evidente che, se anche non ci troviamo di fronte ad una programmata integrazione di divinità locali, in conformità a una nuova norma provata dalla presenza di una divinità totalmente romana - come quella di un Mercurio associato al luogo che più attiene alla sua sfera, il mercato - nell'associazione siano confluiti e rifunzionalizzati tratti afferenti alla religiosità tradizionale, nella creazione di relazioni e di funzioni nuove, che si adattassero perfettamente al contesto sociale e politico che erano chiamate a rappresentare e proteggere.

Le funzioni di Mercurio si adattano così bene al contesto del mercato, vicino al forum da soddisfare, eccezionalmente, le disposizioni vitruviane in materia di luoghi di culto e topografia urbana. Si tratta però di una divinità i cui aspetti peculiari si dipanano in direzioni diverse, incontrando aspetti vicini e complementari in altre collocazioni topografiche.

Cosa dice il carattere periferico di alcuni templi di Mercurio in altri contesti dell'Africa Proconsularis, dove attestazioni del suo culto emergono in particolare sul confine meridionale e su quello orientale⁸³⁷? È possibile che tale carattere testimoni la vitalità dell'origine indigena del culto⁸³⁸ o si inserisce piuttosto in modo coerente con altri aspetti della sfera di azione della divinità, che tutelando il commercio non di meno si pone quale protettore dei confini, dei viaggiatori, quindi del territorio e dei suoi limiti? Si tratta di una sfera di influenza per molti versi analoga a quella dell'Hermes greco analizzata da Jean Pierre Vernant, che lo pone a perfetto complemento di

836 Dal punto di vista concettuale tale tendenza è riferibile alla difficoltà tipica dei politeismi antichi di immaginare l'azione in modo unico (sebbene la molteplicità possa essere ridotta in certi casi e specifici all'unità) cfr. J.-P. Vernant, *Aspects psychologiques du travail en Grèce ancienne*, in « La Pensée » 66, 1956 pp. 80-84; per Roma cfr. J. Scheid, *Théologie romaine et représentation de l'action au début de l'Empire*, in Ch. Walde, U. Diel (eds) *Antike Mythen: Medien, Transformationen, und Konstruktionen*, Berlin New York 2009, pp. 122-131. In J. Champeaux, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, vol I: *Fortuna dans la religion archaïque*, Rome 1982, pp. 155ss. si discutono gli esempi delle *Fortunae* di Anzio (menzionate al plurale da fonti letterarie quali Maziale, Svetonio, Frontone, Tacito e Macrobio, nonché nell'iscrizione di Velletri CIL 10.6555) e della Diana Nemorensis, (per cui cfr. A. Alföldi, *Diana Nemorensis*, in «American Journal of Archaeology» 64, 1961, pp. 137-144) e Pales (G. Dumézil, *Les deux Pales*, *Revue d'Etudes Latines* 40, 1962, pp.109-117-175); J. Scheid, *Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales*, in M. Dondin-Payre, M.-Th. Reapsaet-Charlier (eds.), *Cités, Municipales, Colonies: les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, Paris 1999, pp. 381- 423 (387).

837 Cfr. P. Troussel, *Mercure et le limes: à propos d'une inscription de Kriz*, in *Studien zu den Militar grenzen Roms III. Vortrage des Internationalen Limes Kongresses (Aalen 1983)*, Stuttgart 1986, pp. 661-669. Per i toponimi composti a partire dal nome di Mercurio cfr. A. e J.-P. Arnaud, *De la toponymie à l'histoire des religions: réflexions sur Mercure Africain* in Le Bohec (ed.), *L'Afrique et la Gaule, Mélanges offertes à M. Le Glay*, « Latomus » 226, Bruxelles 1994, pp. 142-153.

838 S. Saint-Amans vede nelle funzioni del dio protettore dei confini del territorio l'assunzione di un aspetto locale di sostrato cfr. *Id. Topographie Religieuse de Thugga*, cit., pp 93-95..

Hestia /Vesta, assegnata alla protezione del focolare e al tempo stesso centro di gravitazione inamovibile⁸³⁹.

La coerenza tra la localizzazione spaziale del luogo di culto e l'ambito di azione della divinità suggeriscono una aderenza perfetta al sistema teologico romano nel caso del tempio periurbano di Gigthis⁸⁴⁰ (Fig. 11). Questo era infatti posto su un'altura a qualche centinaia di metri dal centro, che ospitava nelle sue cappelle, alle estremità dei bracci del portico, la dea Minerva e un'altra divinità sconosciuta; la direzione in cui era orientato il tempio - a occidente, in non conformità con la maggioranza dei luoghi di culto, ma in direzione di chi entrava in città - nonché la presenza di ambienti indipendenti sul lato posteriore dell'edificio, che ha fatto ipotizzare un utilizzo o scopi doganali, di controllo delle merci che entravano o uscivano dalla città, sono tutti elementi che attengono perfettamente alla sfera di Mercurio; per questo motivo, benché l'associazione con le dee possa apparire inconsueta, non è necessario pensare che essa ricoprisse automaticamente una triade indigena⁸⁴¹.

Dedicato a Mercurius Sobrius e ad altre due divinità attestate nell'iscrizione dedicatoria, Genius Sesasae e Pantheus Augustus, è anche un tempio periurbano di Thuburnica, di cui purtroppo manca una pianta complessiva del sito. L'edificio, costruito sotto Caracalla, i cui resti furono descritti da Carton e Cagnat alla fine del XIX secolo, si componeva di una cella quadrata con tre nicchie, nelle quali erano collocate con ogni probabilità le statue cultuali. Se l'epiteto *sobrius* rimanda quasi certamente al tipo di libagione offerta nei confronti del dio, non di vino bensì di latte, ad un contesto topico specifico doveva essere legato il Genius Sesasae, genius di un pagus o di un vicus, che potrebbe essere connesso all'origine della dedicante; *pantheus Augustus* è noto in Africa sia come epiteto sia in due casi come teonimo; non appare convincente l'idea che si tratti di una divinità indigena non interpretata: esiste un *Jupiter pantheus augustus* a Nescania in Betica⁸⁴² e l'epiteto Pantheo si trova solo o associato al nome di divinità in diverse province, dalla Lusitania alla Dacia, come anche a Roma⁸⁴³.

L'idea proposta da Sebaï di una rifunzionalizzazione di figure divine, nel pieno centro della città, per tramite di divinità perfettamente inserite nel pantheon di Roma, nel quadro difficilmente contestabile della diffusione di un ideale municipale, è perfettamente condivisibile. In questa

839 Il riferimento è a J.-P. Vernant, *Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs*; in J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs. Étude de psychologie historique*, Paris 1974, pp. 155-201.

840 N. Ferchiou, *Le Temple de Mercure à Gigthis : recherches sur le décor architectonique*, in *L'Africa romana*, 10, *Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nel Nord Africa e in Sardegna*, cit., pp. 174-196. il tempio è stato datato dapprima all'età severiana e più recentemente a quella giulio-claudia.

841 Questa l'opinione di C. Rossignoli, *Templi periurbani di Africa Proconsolare e Numidia: alcuni esempi in L'Africa romana*, 10, n. 2. *Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nel Nord Africa e in Sardegna*, cit., p. 587.

842 CIL 2.2008.

843 Ad ex. CIL 6.558 *Pantheo / sacru(m) / posuit C(aius) Iun(ius) / Nicost<ra>tus*; CIL 6.559 [*Pa*]ntheo / Aug(usto) sacrum / T(itus) Iulius / Saturninus / proc(urator) Augustor(um) / et Faustinae Aug(ustae).

prospettiva è possibile vedere nel buon funzionamento del commercio, in relazione a Mercurio e alle sue specifiche articolazioni, nella fertilità della terra e nella sua protezione, cui rimandano senza dubbio Ceres, Tellus e Plutone un'assicurazione sulla buona integrazione di due quadri civici che sempre più tendono ad integrarsi in un contesto comune. D'altro canto, pur condividendo gran parte delle osservazioni, la prospettiva di Sebaï, tesa a evidenziare le inesattezze degli schemi interpretativi tradizionali in materia di culti africani, rischia di sminuire la portata delle specificità del patrimonio religioso preromano. A questo patrimonio, volenti o nolenti i cittadini dei centri africani ora romanizzati attinsero, probabilmente senza la volontà di opporsi ad un modello ritenuto estraneo o imposto, ma, secondo i meccanismi di funzionamento tipici dei politeismi, facendo confluire caratteristiche culturali e tratti specifici in divinità e luoghi di culto profondamente stratificati.

3.6 *Caelestis e lo spazio periurbano*

Il santuario dedicato alla dea Caelestis si situa nella cintura periurbana della città di Thugga, che si estendeva alla periferia della città fino a circa 700 m dal forum.

Questa comprendeva almeno altri quattro edifici cultuali, che si inserivano nella cintura delle necropoli: il tempio di Minerva si situava tra la necropoli di nord-ovest e quella ovest; il tempio anonimo V, preromano, vicino alla necropoli sud, il tempio anonimo I detto di Plutone nella necropoli di sud-est, e infine il tempio di Saturno, inserito all'interno dell'area della necropoli di nord est, edificato su una precedente area sacra a Baal Hammon.

La mancata identificazione dei due templi anonimi non consente di formulare delle ipotesi coerenti sulla scelta di porre delle divinità all'esterno del centro cittadino. Il tempio anonimo V in particolare non è stato ancora oggetto di studio, nonostante la sua interessante configurazione planimetrica, secondo un modello che non sembra avere analoghi in Africa⁸⁴⁴. Il tempio anonimo I, eretto invece nel quartiere periferico sudoccidentale della città, solo parzialmente scavato, compare per la prima volta nel piano di Cl. Poinssot, che propone l'identificazione della divinità venerata con Plutone sulla base di un piccolo busto scoperto nella corte datato al II o III sec. d.c. e attribuito al dio, che tuttavia è difficile considerare parte di una statua cultuale⁸⁴⁵.

Prendendo in considerazione solo i templi le cui divinità tutelari sono note, risulta evidente che la scelta dei cittadini di Thugga non condivide i criteri vitruviani in materia di santuari periurbani. Per

844 Il tempio è composto da una corte con portici che a nord è interrotta dalla costruzione di un edificio, mentre nel fondo è eretta una cella su un crepidoma a tre gradini cfr. S. Saine-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit. p. 274, fig. 96.

845 Uno studio architettonico del tempio è stato eseguito nel 2004 da Golvin e Khanoussi, che ne hanno messo in luce alcune particolarità strutturali. Preceduto da una corte alla quale si accede tramite una scala laterale, che sale dalla strada che lo costeggia ad est, il tempio tetrastilo si trova al centro di una vasta area non porticata, eretto su un podio, e che presentava sul muro posteriore un'unica nicchia cultuale.

Vitruvio infatti al di fuori della città si devono collocare i templi dedicati a Marte (*ad campum*) e quelli di Venere, che dovrebbero essere ubicati nei pressi del porto (ovviamente quando presente); *extra urbem* vanno ubicati inoltre i luoghi di culto dedicati a Cerere e a Vulcano⁸⁴⁶.

Dal punto di vista topografico la collocazione in luoghi elevati o chiaramente distinguibili nel paesaggio è un tratto che si riscontra in numerosi luoghi di culto periurbani, che godono di una visibilità ad una grande distanza, nonostante le alture su cui sorgono i templi possano essere talora modeste. Alcuni dati significativi sono messi in luce da C. Rossignoli, che prende in considerazione alcuni templi periurbani di città africane dell'entroterra, di origini puniche o numidiche, caratterizzate da un impianto urbanistico irregolare, che si è adattato non solo a un territorio montuoso ed accidentato, ma anche ad un impianto preesistente.

Sappiamo che la disposizione dei santuari intorno a un centro abitato può rispondere a diverse istanze, sia ad una funzione di tutela dell'abitato e del suo territorio, sia alla creazione di una mappa divina, orientata su diversi punti cardinali e rispondente a diverse funzioni e prerogative delle divinità venerate.

Santuari che occupano luoghi elevati, come la sommità di un'altura, si riscontrano in Proconsolare nei territori di Bulla Regia, Gigthis, Hippo Regius; a Thamugadi e Thignica si tratta di santuari dedicati a Saturno; ad Ammaedara e nell'area a nord est di Thugga si trovano templi costruiti su terrazze a falesia che dominano un fiume o una valle; una collocazione su pendio, più o meno ripido si riscontra a Thuburnica e nuovamente a Thugga, con il tempio di Caelestis, e quello di Minerva II; in alcuni casi come a Mactar e per il santuario dell'Aqua Septimiana a Thamugadi sono eretti templi in alture più dolci, ad un livello comunque più elevato rispetto a quello del centro urbano.

Non sempre il legame visuale è diretto verso il centro della città, come mostrano gli esempi di Thugga, Gigthis, e del tempio di Saturno a Thamugadi, in cui il rapporto preferenziale sembra costituirsi con altri elementi, strada, corso d'acqua, elementi con cui il santuario sembra costituire una sorta di "protettorato rituale"⁸⁴⁷.

Caelestis, Minerva e Saturno sono le uniche identificazioni certe per le divinità onorate nei templi periurbani di Thugga, e richiedono dunque una riflessione che ne possano chiarire la funzione, in

846 Per quest'ultimo la ragione andrebbe rintracciata nel pericolo di incendio legato dall'uso rituale del fuoco nel suo culto; per quanto riguarda Venus e Ceres alla base opererebbero i criteri rituali e morali; per la prima il porto costituirebbe un luogo adatto per tenere lontani da culti potenzialmente nocivi adolescenti e madri di famiglia; per quanto riguarda Cerere, associata a riti femminili che richiedevano castità e integrità, sul modello del culto demetriaco, l'allontanamento dalla città sarebbe riconducibile a una necessità di riservatezza e di riparo dalla vita cittadina. G. Tosi, *La città antica e la religio nel De architectura di Vitruvio*, Roma 1984, pp. 425-439.

847 C. Rossignoli, *I templi periurbani di Africa Proconsolare e Numidia*, in *L'Africa romana*, 10, n. 2. *Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nel Nord Africa e in Sardegna*, cit. Nel caso del santuario dell'Aqua Septimiana Felix il rapporto visuale si stabilisce proprio con la città, tramite un apparato scenografico, che può essere costituito da una via-piazza colonnata rivolta in direzione del centro: è dedicato infatti al *Genius Patriae* di Thamugadi, identificabile con la dea Africa.

base a quanto finora è stato concettualizzato sul rapporto tra divinità, planimetria dei templi e posizione urbana, periurbana o extraurbana.

Sul tempio di Saturno, che godeva di una posizione panoramica di grande suggestione, non tanto rispetto alla città, quanto in rapporto alla vallata dello oued Khalled e della strada per Thubursicu Bure, ci si soffermerà più lungamente più avanti, quando si prenderà globalmente in considerazione la questione della polarità delle sue attestazioni, tra centro e periferia, in relazione al passato preromano legato al tofet e al nuovo contesto civico del centro di Thugga.

Il tempio di Minerva II

Di dimensioni imponenti, come il santuario di Caelestis, il tempio di Minerva è il più antico complesso di tipo “italico” nel contesto della città di Thugga.

L'edificio è situato a nord dell'abitato, tra la necropoli di nord-ovest e quella ovest, nelle immediate vicinanze del circo e delle cisterne di Aïn Mazeb. Per le sue caratteristiche di costruzione doveva risultare ben visibile da lontano, benché la sua attuale conservazione sia solo parziale.

Il tempio periurbano non è tuttavia l'unico ad essere dedicato a Minerva. La dea aveva ricevuto un luogo di culto dagli abitanti di Thugga quasi un secolo prima della fondazione del santuario periurbano, con un tempio a sud del forum. Quest'ultimo è stato identificato grazie alla base della statua culturale rinvenuta in un abside, che ricorda la consacrazione dell'effigie a Minerva Augusta da parte di un sacerdote delle Cereres, prefetto *iuris dicundi* e duumviro di Cartagine, Quintus Vinnicius Genialis, donandolo alla *civitas*, di cui era patrono. Il monumento è datato sulla base del sacerdozio alla fine del I o inizio del II sec d.c.

La planimetria e la configurazione spaziale del tempio periurbano, scoperto da Carton nel 1892, sono state considerate “expression d'une architecture purement romaine”⁸⁴⁸, rimandando ai templi con podio che dominano i fori imperiali di Roma, come quello consacrato alla stessa dea Minerva nel *forum transitorium*, o quello di Venus Genitrix nel *forum Iulium*.

L'identificazione della divinità tutelare è stata resa possibile da tre dediche incise sui fregi del monumento e tre ex-voto hanno permesso già all'epoca della scoperta delle vestigia, nel 1892⁸⁴⁹.

Nella corte del santuario è stato inoltre rinvenuto un altare consacrato a Minerva Augusta, voto di un *eques romanus*, Lucius Fursus Felix⁸⁵⁰. Un secondo altare, forse dedicato a Minerva, in base all'abbreviazione MAS testimoniata da un cippo votivo in bronzo, rinvenuto a circa 50 m dal

848 S. Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit., p. 221.

849 Si tratta di CIL 8. 26525 a-o + ILAfr, 522 CIL 8. 26490, a-d. Le dediche, datate al regno di Antonino Pio, ricordano la costruzione del tempio da parte della flaminica perpetua Iulia Paula Laenatiana, su un terreno di sua proprietà; lo statuto della dedicante rende leggibile un legame di vicinanza tra le cerimonie connesse a Minerva a quelle relative ai *diui*.

850 ILPB, 222=DFH n. 132, fig. 199.

santuario⁸⁵¹, fu scoperto invece nella zona del forum, a est del tempio capitolino; potrebbe però egualmente riferirsi a Mercurio, dio del mercato, per la prossimità del tempio.

Dal punto di vista della sua configurazione la caratteristica più saliente del complesso è rintracciabile nella posizione del tempio, che non si trova inglobato nella corte ma si estende verso nord-ovest all'esterno dell'area, dominandola in altezza; il livello del "podio", costituito da due ambienti a volte, coincide infatti in altezza con la sommità del peribolo della corte⁸⁵².

I lati della corte erano costituiti da due portici laterali lastricati e delimitati da colonne che racchiudono uno spazio centrale, non lastricato, in cui doveva sorgere un altare di cui tuttavia non sono state trovate tracce. Solo la parte occidentale del complesso è infatti conservata, lasciando intravedere tracce di un'installazione di abitazioni, che risalgono probabilmente all'epoca cristiana; peribolo, muri della cella e portico versano invece in pessime condizioni⁸⁵³.

La scelte architettoniche che sfruttano la pendenza della collina, ponendo la cella in una posizione dominante rispetto ai portici e alla corte, sarà in parte ripresa, non sappiamo se coscientemente o meno, per il Capitolium. Grazie alla sua posizione il tempio di Minerva si staglia a dominare dal punto di vista topografico tutta la città, suggerendo un discorso teologico sulla supremazia divina, comune anche al tempio capitolino.

Come nel tempio di Caelestis anche in questo santuario l'elemento della corte riveste un ruolo fondamentale, che sembra rinforzare la funzione del podio, isolando la cella templare; d'altro canto la struttura del santuario e la sua organizzazione, cui partecipa anche la conformazione dell'area, che appare molto allungata, rinforzavano la frontalità del tempio.

L'accesso, che nel santuario di Caelestis avveniva lateralmente dalle due parti, è in questo caso frontale, lungo l'asse longitudinale che ordina l'area. In secondo luogo la struttura evidenzia una gerarchia degli spazi culturali; la scalinata ripida che porta alla cella, la cui massa ed altezza viene accentuata dalla prospettiva dei lunghi portici laterali, non la rende infatti agevolmente accessibile.

La corte e i portici si caratterizzano come elemento architettonico che segnala uno spazio di transizione; non potendo accedere alla cella i frequentatori del luogo di culto avevano la possibilità di passeggiare all'interno della corte o sotto i portici, che proteggevano dal sole o dalle intemperie⁸⁵⁴, e che comunque isolavano il complesso dallo spazio circostante.

851 Nei pressi della fontana di Ain Mizeb, CIL 8. 26489.

852 Per una ricostruzione cfr. J. Eingarten, *Fora, Capitolia und Heiligtümer im westlichen Nordafrika*, in H.-J. Schalles et al. (eds.) *Die römische Stadt in 2. Jahrhundert n. Chr. Der funktionswandel des öffentlichen Raumes. Kolloquium in Xanten (2-4 mai 1990)* Bonn 1992 pp. 213-242, fig. 129.

853 Cfr. M. Khanoussi, Dougga. *Études d'architecture religieuse*, cit., p. 60.

854 Cfr. J. Scheid, *Les espaces cultuelset leur interprétation*, cit., e Id. *Plinie le Jeune et les sanctuaires d'Italie* in A. Chastagnol, S. Demougin C. Lepelley (eds.), *Splendidissima civitas*, Paris 1996, pp. 254-255.

Diversamente dagli altri templi di Thugga che presentano dei portici, la corte porticata del tempio di Minerva non è lastricata; inoltre la balaustra che costeggia i portici e il tempio, (elemento che si ritrova anche nel tempio anonimo II) sembra aver avuto la funzione di limitare o impedire l'accesso all'interno dell'area. Secondo Saint-Amans la giustificazione sarebbe da rintracciare in una reminiscenza dell'area sacra a cielo aperto, che la studiosa non esita a considerare l'elemento distintivo dei santuari pre-romani⁸⁵⁵; più probabilmente questa particolarità legata all'accesso condizionato è invece connessa a procedure rituali specifiche di cui ignoriamo ogni aspetto, ma che dovevano forse modellarsi nella separazione netta, enfatizzata dalla configurazione del complesso e dal podium tra l'area e la cella.

Guardando al posizionamento dei due santuari dedicati a Minerva, quello centrale e quello periurbano, si può notare come questi siano situati in zone decentrate, seppure in maniera diversa, rispetto al cuore politico della città; il primo si trova infatti vicino ai limiti suburbani meridionali, il secondo nella zona nord-occidentale, tra le necropoli nord e ovest, scelta che dipende dal possesso di una parte di terreno in quella zona da parte della flaminica Iulia Paula Laenatiana.

Quale divinità strettamente ancora al pantheon romano Minerva compie dunque un percorso nel contesto topografico della città: le sue attestazioni compaiono dapprima nei quartieri meridionali della città, dove è installata dalla *civitas*, poi nella zona periurbana a nord-ovest sotto il regno di Antonino Pio, in cui è divinità del *pagus* e della *civitas*, e successivamente trova posto, insieme alle altre divinità della triade capitolina sul forum, nel Capitolium, dove partecipa al legame tra la città, la capitale Cartagine e Roma.

Il santuario periurbano di Caelestis

Il tempio di Caelestis si trova a circa trecento metri a ovest rispetto al centro urbano, a sud della necropoli occidentale, non lontano dalle cisterne di Aïn Mizeb e d'Aïn el Hammam e dall'arco di Severo Alessandro. Si tratta di uno dei templi meglio conservati e documentati di Thugga, con una serie epigrafica che conta otto iscrizioni, trovate nella corte e nelle vicinanze, ed è stato recentemente studiato da Claude Golvin e Mustapha Khanoussi⁸⁵⁶ (Figg. 12, 13, 14, 15).

Insieme al tempio delle Vittorie di Caracalla, eretto nel 214, il santuario di Caelestis è l'unico edificio di culto thuggense eretto in epoca municipale, tra il 222 e il 234 d.c.. Inoltre entrambi i templi furono finanziati *ab honorem* da flamini, e dedicati pubblicamente.

L'unico elemento di datazione di cui disponiamo è la dedica del frontone a Severo Alessandro e a sua madre, Iulia Mamea, che fa risalire la consacrazione dell'edificio a *Caelestis Augusta* tra il 222

855 S. Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit., p. 222; tale 'cristallizzazione' avrebbe avuto allora un significato solo simbolico, in quanto nessuna traccia sembra indicare che le aree a cielo aperto non fossero accessibili ai fedeli.

856 Cl. Golvin, M. Khanoussi, *Douga, Études d'Architecture Religieuse*, cit.,

e il 235 d.c. La lunga iscrizione scolpita sulla facciata precisa le diverse tappe della sua costruzione, attestando il ruolo di Q. Gabinius Rufus Felix Beatianus nella costruzione del tempio su un terreno privato appartenente alla famiglia e per mezzo dell'eredità dei genitori, in onore della sua promozione a flamine perpetuo⁸⁵⁷.

Se il podio e la scala di accesso alla cella sono ben conservati, lo stato della camera cultuale non permette purtroppo di comprenderne la disposizione⁸⁵⁸. Nello spazio interno un'impronta nella pavimentazione permette di ricostruire una nicchia nel muro di fondo destinata con ogni probabilità ad accogliere le statue di culto citate nella dedica del portico⁸⁵⁹ (fig. 12).

Nel panorama degli edifici di culto africani l'organizzazione planimetrica del santuario di Caelestis si distingue per alcune particolarità. L'edificio, influenzato dall'impianto topografico del sito, un versante largo che scende in direzione dell'oued Khalled, è di tipo "italico" periptero ed esastilo ed è situato all'interno di una corte semi-circolare. Oltre a questo il solo tempio periptero rinvenuto in Africa Proconsolare è l'edificio cultuale che occupava il centro della zona della Byrsa a Cartagine⁸⁶⁰. Il piano del tempio periptero si giustifica infatti con il rituale dell'*ambulatio* intorno alla cella, un rito che non aveva invece fondamento liturgico nella religione romana; a Roma e nelle provincie occidentali fu dunque più apprezzato lo pseudoperiptero, elaborato tra il II e I secolo a.C., tramite l'applicazione di semicolonne alle pareti della cella di un tempio prostilo, che conservava il valore ritmico della colonnata spogliandola però del suo significato liturgico⁸⁶¹.

Tratto caratteristico del santuario thuggense di Caelestis è inoltre l'accesso allo spazio del santuario, che per la specifica configurazione del suo impianto si faceva per mezzo di due porte simmetriche, collocate a sud dei muri di recinzione rettilinei che prolungano le estremità di un peribolo curvo.

La corte intorno al tempio era delimitata da un muro semi-circolare preceduto da un portico⁸⁶², di cui sono state ricostruite dodici colonne, complete solo in parte, mentre il numero complessivo doveva ammontare a ventiquattro.

857 Si tratta di Q. Gabinius Rufus e Iulia Gallita *ILT*, 1385 ; CIL 8. 26460 ; CIL 8. 26459a-c ; *ILT*, 1386; CIL 8. 26459 ; CIL 8. 26459a+b ; Cl. Golvin, M. Khanoussi, *Dougga. Études d'Architecture Religieuse*, cit., p. 201.

858 Nell'area dell'ingresso sono rimasti due montanti della porta di accesso, probabilmente a due battenti, che doveva essere ampia circa due metri. Vi sono inoltre tracce dei muri laterali della cella, che si erigevano a circa un metro e mezzo dal bordo anteriore del podio.

859 Tali indici permettono di supporre un'approssimativa dimensione interna della cella di 5,80 x 5 m, mentre mancano purtroppo elementi per ricostruire la decorazione interna, che subì probabilmente una spoliazione in epoca bizantina. Per il piano dettagliato della cella vd. L. Golvin, M. Khanoussi, *Dougga, Études d'Architecture Religieuse*, cit., fig. 68

860 Per la Tripolitania, regione in cui l'influsso orientale è più marcato, appartiene a questa tipologia il tempio di Liber Pater sul forum di Sabratha.

861 P. Gros, *L'architecture publique romaine du début du IIIe siècle à la fin du Haut-Empire*, vol I: *Les monuments publiques*, cit., pp. 130-131.

862 Le estremità del portico sono state ricostruite come archi sormontati da frontone, mentre il pavimento era ricoperto da un mosaico a grandi tessere di colore bianco, che componevano un motivo continuo a scaglie che ben si adattava a seguire la curvatura del portico; il muro era rivestito di intonaco, su cui non si è conservata alcuna traccia di decoro.

Il piano semicircolare del santuario si riscontra in soli tre edifici, che rientrano nella categoria dei “monuments à eaux”, in quanto comprensivi di bacini, come i templi di Hammam Berda e d’Hr Tamesmida, o come il ninfeo di Zaghouan⁸⁶³.

Alla corte del santuario si accedeva tramite due ingressi simmetrici posti ai lati est e ovest, che si differenziano solo per il numero di gradini d'accesso; tale differenza è dovuta all'inclinazione naturale del terreno su cui è stato eretto il complesso. A est infatti l'accesso si faceva per mezzo di due soli gradini, mentre è plausibile che a ovest il numero ammontasse almeno a quattro⁸⁶⁴. Le porte di ingresso alla corte erano precedute da un portico distilo (forse simile a quello del tempio detto Dar Lachhab) con colonne di ordine corinzio o più probabilmente tuscanico.

Inoltre la parziale lastricatura della corte ha fatto ipotizzare l'esistenza di un *lucus*, nella parte lasciata libera, sul modello del tempio di Saturno a Cartagine di cui parla Tertulliano⁸⁶⁵.

Tra i frammenti dispersi rinvenuti nei pressi delle porte spiccano elementi di fregio iscritto, che erano posti probabilmente sull'architrave tra arco e frontone, su entrambi i lati della porte⁸⁶⁶, riportando la dedica a Caelestis da parte di Quintus Gabinius Rufus Felix Beatianus, il personaggio centrale del corpus di iscrizioni relativo al tempio⁸⁶⁷, che gli conferiscono il merito di aver portato a termine con la costruzione del tempio il progetto dei genitori, Gabinio Rufo e Iulia Gallitta.

La restituzione dell'iscrizione del portico, la più ampia del dossier benché solo parzialmente conservata, ha sollevato numerosi problemi, e recentemente è stata proposta da Louis Maurin e Sophie Saint-Amans una soluzione coerente anche dal punto di vista architettonico⁸⁶⁸.

La cornice che correva sopra il fregio, di cui sono stati trovati una sessantina di frammenti, era inscritta in colore rosso con nomi di città e province dell'Impero. I nomi leggibili sono Dalmatia, Hispania, Iudaea, Karthago, Laodicia, Mesopotamia, Syria e Thugga; tuttavia gli archeologi non sono riusciti a proporre un numero complessivo di nomi, né a ricostruire la loro collocazione.

863 La definizione è di F. Rakob, *Das Quellenheiligtum in Zaghouan und die romische Wasserleitung nach Karthago*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung» 81, 1974, pp. 41-89. Tuttavia in questi luoghi di culto, anteriori di circa un secolo al tempio di Caelestis, la cella non è compresa nel portico, ma si sporge all'esterno.

864 Cf. Golvin, M. Khanoussi, *Dougga, études d'architecture religieuse*, cit., p. 167.

865 R. Cagnat, P. Gauckler, *Les monuments historiques de la Tunisie, I: Les monuments antiques. Les temples païens*. Paris 1898, p. 27.

866 CIL 8.26459 all'esterno dell'ingresso orientale; CIL 8.26462 all'interno dell'ingresso orientale; CIL 8.26460 all'esterno dell'ingresso occidentale, CIL 8.26461 all'interno dell'ingresso occidentale.

867 Il corpus contempla frammenti del timpano del frontone della facciata, di cui due furono trovati in reimpiego nel teatro e altri nelle vicinanze del santuario, frammenti di fregio associati da Saint-Amans agli ingressi vicino ai quali furono rinvenuti, e il fregio architravato afferente al portico della corte.

868 Nella dedica si citano i cinque donatori che hanno contribuito alla costruzione del tempio, in tappe che mettono in luce le fasi e i modi del suo finanziamento. Beatiano appare dunque da un lato l'esecutore testamentario di Auburnio e di Avillia, due personaggi su cui non si hanno notizie certe, e che erano motivati probabilmente, oltre che dalla volontà di celebrare la dea, da ambizioni municipali; dall'altro lato il dedicatario si dichiara continuatore del progetto dei propri genitori, vincolati ad un'offerta per la dedica del tempio, per la promessa fatta nel momento della loro elezione al flaminato.

Secondo Golvin e Khanoussi le cornici iscritte si ripartivano probabilmente in modo omogeneo sopra le colonne, e forse in corrispondenza dei pilastri di sostegno alle estremità⁸⁶⁹.

Un'ipotesi formulata già da Gauckler al momento del rinvenimento del santuario è che città e province menzionate nei *tituli* fossero rappresentate in forma di statue o di busti disposti sotto la cornice, quali allegorie atte a celebrare i successi militari o economici dell'imperatore, conosciute in altri monumenti di epoca imperiale. Tuttavia nessun elemento statuario è stato rinvenuto, e i rapporti di scavo menzionano solo un torso di Antonino, un torso del dio Esculapio, e due statue di marmo bianco acefale, mentre alcuni frammenti potrebbero appartenere a una statua di Caelestis⁸⁷⁰.

Tenendo presenti le proporzioni della struttura e le misure delle iscrizioni è possibile ipotizzare che i nomi non superassero il numero di dodici, sebbene non si conosca l'ordine o la logica sottesa alla scelta delle realtà topografiche; infatti all'epoca l'Impero era diviso in una cinquantina di province, mentre innumerevoli erano le città importanti. È probabile che le iscrizioni del santuario di Caelestis si riferiscano in modo generale a entità storico-geografiche, *nationes*, poiché com'è stato correttamente notato sotto Severo Alessandro *Syria*, *Iudea* e *Hispania* non corrispondevano più a entità amministrative o politiche, in quanto divise o rinominate⁸⁷¹.

Il peribolo porticato semicircolare del tempio risulta l'elemento architettonicamente più interessante del complesso, vista la sua rarità, e ha dato adito a ipotesi controverse atte a giustificare tale scelta. Il portico è stato considerato infatti la prova di uno stretto legame con la dea punica Tanit, connessione costruita sull'analogia con il crescente lunare, che evocerebbe il simbolo punico associato alla dea soprattutto nell'apparato decorativo delle stele⁸⁷².

Tuttavia l'assimilazione tra Caelestis e Tanit in questo specifico caso è stata recentemente contestata. Innanzitutto la forma semicircolare del portico costituisce a tutti gli effetti un elemento francamente troppo esile per una tale identificazione; occorre aggiungere inoltre che l'edificio culturale fu costruito su un terreno in cui non risultano tracce di edificazioni anteriori, rendendo assai

869 Cl. Golvin-M. Khanoussi, *Dougga, études d'architecture religieuse*, cit., p.144.

870 R. Cagnat, P. Gauckler, *Les monuments historiques de la Tunisie, I: Les monuments antiques*, cit., p. 30; P. Gauckler, *Fouilles de M. Pradère au Capitole et dans le temple de Caelestis*, Bulletin Archéologique du Comité cxviii-cxix; 1900, cxix, Gauckler, *Rapport sur les fouilles de Dougga en 1904* Bulletin Archéologique du Comité clxix-clxxvi 1905b, cixxiii.

871 S: Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit., p. 188, n. 150, 151. La Giudea, provincia pretoriana fino al 70 d.c. assunse infatti il nome di Siria Palestina sotto Settimio Severo; la Mesopotamia ebbe una presenza militare romana nel 116, e dal 195 al 198, per passare nel 233 nel regno dei Parti; la Siria, da cui provenivano molte delle donne della dinastia severiana, fu riorganizzata in molteplici province, quella di Palestina, d'Arabia, di Fenicia; l'*Hispania* poteva forse comprendere la Tarragonese, la Betica e la Lusitania. Come l'*Hispania* anche la Dalmazia fu integrata nella sfera di Roma dal III secolo a.c. e pacificata sotto Augusto ricevette un tipo di amministrazione basato sul *conventus*. Un'associazione di *provinciae*, in contesto totalmente differente, è nota in Africa solo a Thysdrus, nell'ambito di una dimora privata, in cui Roma è circondata da allegorie in cui sono riconosciute Africa, Egitto, Spagna, Sicilia ed Asia, mentre la sesta provincia non è stata riconosciuta con certezza; si tratta di regioni che contribuivano in modo sostanziale all'approvvigionamento dell'annona, e da cui Roma importava importanti quantità di cereali.

872 R. Cagnat, P. Gaukler, *Les monuments historiques de la Tunisie, I: Les monuments antiques*, cit., 1898, p. 29.

improbabile una sovrapposizione topica del culto di Caelestis su un antico luogo di culto della dea punica. Se è vero che i lavori di terrazzamento dell'area in cui fu messo in opera un progetto architettonico tanto imponente avrebbero probabilmente cancellato ogni traccia più antica, va valutata anche l'assenza di materiale di reimpiego, che è stato invece rinvenuto nel caso del tempio suburbano di Saturno, edificato nell'area dove sorgeva il santuario di Ba'al Hammon. Ad una fase anteriore rispetto al santuario di Caelestis sembra risalire un solo muro, appartenente ad un edificio situato ad est della porta orientale del peribolo; la struttura alla quale il muro apparteneva non è tuttavia stata identificata⁸⁷³.

Tenendo presente che il culto va sempre valutato e compreso in modo contestuale alla realtà civica e topografica, dal punto di vista storico-religioso la presenza a Thugga di Caelestis deve aprire ad alcune riflessioni. La questione della dea Caelestis quale *interpretatio* una o più divinità puniche – questione che si accompagna alle caratteristiche salienti del culto, dal punto di vista della collocazione spaziale e della pianificazione del luogo di culto, e al rapporto tra la dea poliade di Cartagine, Roma, e le altre città africane - fa emergere elementi importanti per la nostra riflessione, in quanto intersecano piani differenti, e afferenti seppur non in modo diretto alla questione topografica e spaziale.

La complessità del processo di definizione e la conseguente ricchezza della figura divina di Caelestis in Africa permettono di affrontare, seppure sinteticamente, delle problematiche salienti non solo dal punto di vista storico-religioso più generale, ma anche ai fini di un'indagine sulle pratiche spaziali-territoriali del culto in Africa, e sulle connessioni simboliche tra centro e periferia, ovvero tra Roma e la provincia Africa e il sistema coloniale.

Caelestis: natura e culto in Africa

È noto che la distribuzione geografica del culto di Caelestis in Africa è diffusa e varia, nei centri urbani più importanti come nelle aree meno urbanizzate, tanto da essere considerata una divinità nazionale, emblematica della provincia e della sua capitale, Cartagine.

In Africa Caelestis è dea tutelare di molte città: l'epigrafia la rintraccia a Thuburbo Maius, in cui viene associata al genio della città⁸⁷⁴, a Cirta, dove porta l'epiclesi di Sittiana⁸⁷⁵, forse a Oea⁸⁷⁶. La presenza della dea in molte valli africane caratterizzate dalla presenza di corsi d'acqua e dunque

873 Cl. Golvin, M. Khanoussi, *Dougga. Études d'Architecture Religieuse*, cit., p. 106.

874 ILAfr 228=AE 1915, 18.

875 L'epiclesi può essere legata alla nascita della colonia Cirta Sittianorum - e all'organizzazione del suo territorio in *pagi di sittiani* cfr. J. Gasco, *Pagus et castellum dans la confédération cirtéenne*, in «Antiquités africaines» 19, 1983, pp. 175-207. Cf. *ILAlg.*, 2-1, 807 (*ILS*, 9409).

876 Il frontone del tempio dedicato al *genius civitatis* sembra associare questa figura alla dea a partire dalla somiglianza di una statua di Sabratha identificata con Caelestis; cfr. G. Caputo, *Il tempio oense al Genio della Colonia*, in «Africa Italiana» 7, n.1-2, 1940, pp. 35-45.

fertili, come la Bragada e la Catada, funge spesso da argomento considerato probante circa la natura prevalentemente agricola del suo culto, suggerita anche dall'epiteto testimoniato da alcune fonti antiche, che fanno di Caelestis una *pollicitatrix pluviarum*⁸⁷⁷.

Nella storiografia tradizionale Caelestis è dunque considerata una divinità legata alla sfera dell'agricoltura, e quindi della fecondità vegetale, animale e umana. Per questo motivo è ritenuta non solo la divinizzazione stessa di un principio femminile, perfetto complemento del principio maschile legato a Saturno, ma anche l'esito di un processo di *interpretatio* che portò da Tinnit a Iuno e successivamente alla creazione di Caelestis. Tuttavia la linearità di quest'interpretazione non è un argomento che ancora dev'essere dimostrato. Le fonti epigrafiche testimoniano di identificazioni diverse e intermittenti, che non non connettono in modo unilaterale Caelestis e a dea punica Tanit. A Cartagine la documentazione epigrafica e letteraria permette di rintracciare un vero e proprio culto di una dea chiamata Caelestis solo in un'epoca tarda, non prima della II metà del III, mentre le attestazioni di Caelestis a Roma e in Spagna, in evidente assenza di Tanit, sono anteriori⁸⁷⁸.

Tuttavia l'associazione Caelestis/Tinnit, data quasi per scontata in gran parte della bibliografia scientifica, sembra principalmente dovuta alla popolarità di Saturno e di Caelestis in Africa romana, per quanto non onorate congiuntamente, letta "tramite la lente" delle stele del tofet che offrono un'immagine onnipresente della coppia Ba'al Hammon/Tinnit nel pantheon punico. Ed l'influenza di una visione tradizionalista e parziale del passato punico dei centri romano-africani si percepisce in misura maggiore proprio nelle analisi che coinvolgono quelle che sono considerate le figure divine principali ma anche paradigmatiche della sfera religiosa africana, il cui carattere ancestrale risulterebbe sufficiente a spiegare i fenomeni religiosi successivi, a partire dall'articolazione degli spazi culturali.

In questo modo anche dati contrastanti o problematici tendono ad essere integrati per mezzo di adeguamenti, quando non di forzature, ad un quadro generale "punicizzante", che mantiene ancora una certa autorevolezza.

Nello studio di Maria Grazia Lancellotti, che pure affronta e problematizza molteplici aspetti legati alla formazione e alla diffusione della dea, anche grazie a un'attenta riconsiderazione dei materiali e un metodo rinnovato rispetto agli studi "classici", non si esita a definire Caelestis "paredra del grande Saturnus, dio che incarna in Africa l'identità etnico-culturale degli "indigeni" affermando che "essa segue generalmente le orme del suo divino sposo per quanto riguarda i luoghi e certe

877 Tertull., *Apol.*, 23. 6.

878 L. Cordischi, *La dea Caelestis ed il suo culto attraverso le iscrizioni*, in «Archeologia Classica» 48, 1990, pp. 161-195; A. Garcia y Bellido, *El culto a la dea Caelestis en la Peninsula Ibérica*, Madrid 1957.

forme di culto”⁸⁷⁹. Inoltre l'autrice si riconnette esplicitamente a Le Glay per affermare la possibilità di rintracciare la presenza di una divinità femminile accanto a Saturno in luoghi che già conobbero il culto di Baal Hammon e Tinnit, la quale appare spesso delineata solo in forme simboliche, evocando le stele di Tubernuc, di Puppūt, di Uthina e del gruppo detto de La Ghorfa, ma senza approfondire⁸⁸⁰.

Una rilettura delle fonti permette tuttavia di capire come l'*interpretatio romana* abbia creato una distanza tra le due divinità, Ba'al e Tanit, rompendo di fatto quello che in età punica sembra essere un legame forte, quasi indissolubile, tra la coppia⁸⁸¹. Caelestis Augusta e Saturno infatti non godono in modo diffuso di un culto comune, né sono considerati come una coppia divina. Solo alcune fonti connettono esplicitamente le due divinità⁸⁸². Oltre a Thugga, anche a Thuburbo Maius, Madaura, o Simitthus i loro luoghi di culto sono indipendenti l'uno dall'altro. Inoltre, se generalmente Caelestis riceve un culto in un luogo dedicato a lei sola, può essere invocata in associazione a divinità, diverse da Saturno, come Iovis Optimus Maximus a Bulla Regia, Esculapio a Mustis⁸⁸³, o Ceres a Hr Belda.

Rientra nell'interpretazione punicizzante di Caelestis anche il fatto che ad essa, nelle sue (presunte) prerogative di nutrice e di dea della fertilità, vengono addirittura ricondotte le dee Ops - attestata

879 M. G. Lancellotti, *Dea Caelestis, Studi e Materiali per la storia di una divinità*, cit., p. 13; salvo poi affermare, a p. 62 “ Il pater di Caelestis, Saturnus, a differenza di quanto ci aspetteremmo, compare in poche iscrizioni in chiara relazione con la dea”.

880 M. G. Lancellotti, *Dea Caelestis, Studi e Materiali per la storia di una divinità*, cit., p. 63.

881 S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit., 179-182; 186; in part. p. 181:“... la filiation entre la dyade Ba'al -Tanit et la dyade Saturne-Caelestis est incontestable depuis la découverte, dans le sanctuaire de Thinissut, d'une dédicace bilingue fournissant les équivalences punique et latin de leurs noms et que la personnalité complexe de ces dieux apparaît constituée d'autant de strates que l'Afrique a connu des peuples. Issus des multiples religions que les civilisations de colons successifs grâfferent sur les cultes locaux en s'installant, caractérisés surtout par leur puissance régénératrice et fertilisante, Saturne et Caelestis apparaissent comme les dieux africains pas excellence”. La dedica a cui fa riferimento l'autrice non indica incontestabilmente il nome di Caelestis, né questa relazione può essere data per scontata se si tiene conto che sarebbe questo l'unico esempio di un culto comune alle due divinità. Cfr, M. Le Glay, *Saturne africain*, pp. 217- 218, parla esplicitamente di “identité de nature des deux divinités”: come e più di Saturno Caelestis domina l'Africa del Nord (le sue attestazioni si estendono infatti fino alla Tripolitania) ; la tipologia di fedeli, legati all'ambiente popolare e rurale, i loro riti, il loro sviluppo come il loro declino.

882 Le eccezioni contano un voto reso a Saturno Augusto da parte di un sacerdote di Caelestis a *Cuicul* (*LAig.*, 2, 3, 7734); un voto fatto a Caelestis, Saturno, Mercurio e Fortuna da parte di un decurione della cohorte ispanica a *Vazanis* (*CIL* 8.2226); un sacrificio a Giove, Saturno, Silvanus, Caelestis, Plutone, Minerva e Venere a *Pagus Veneriensis* *ILT*, 1638; in sacrificio offerto agli dei e alle dee, alle potenze divine consacrate, Giove, Silvanus, Mercurio, Saturno, Fortuna, Vittoria, Caelestis e gli dei Mauri a *Rapidum*: *CIL* 8.9195. Le rappresentazioni sugli ex voto dove è possibile riconoscere Caelestis con il suo simbolo lunare non sono prova dell'esistenza di una coppia, in quanto il dio vi compare solo o insieme ad almeno altre due divinità: cf. M. Le Glay, *Saturne Africain. Monuments*, I, II.

883 Anche a Thugga la statua di Esculapio fu trovata nella corte del tempio di Caelestis, cfr. L. Poinssot, *Les inscriptions de Thugga, Nouvelles archives des missions scientifiques et litteraries*, 13-3, 1906, p. 338.

con Saturno ad Ammaedara⁸⁸⁴, Lambaesis⁸⁸⁵ o Thamallula⁸⁸⁶ - o Nutrix, la cui attestazione per Le Glay rappresenta un indice indiretto di un culto reso a Saturno⁸⁸⁷.

Per accettare questo ragionamento dovremmo ipotizzare l'azione di svariati processi di *interpretatio*, convergenti in modo unico sull'associazione fondamentale tra Tanit e Caelestis. Assodata la complessità dei piani e dei tratti che sottendono ai processi di *interpretatio* e alle associazioni divine, l'equivalenza Tanit/Caelestis che viene riaffermata più in virtù dell'auctoritas di Le Glay che sulla reale eloquenza delle fonti, rivela un'intrinseca debolezza.

Osservando l'associazione Saturnus/Ops si ricorderà ad esempio che questa esiste a Roma a partire dall'epoca repubblicana⁸⁸⁸, che viene confermata anche dalle fonti antiquarie romane. Varrone infatti presenta Ops come una divinità agraria, ipostasi della Terra Madre⁸⁸⁹, mentre Festo l'avvicina a Saturno, di cui sarebbe *coniux*, mettendola in relazione con le *opes* della terra, anche in riferimento al calendario che situa le feste di Ops a eguale distanza dalle feste di Consus, protettore delle messi *conditae*, da cui la dea assumerebbe l'epiteto *consiva* o *opiconsiva*⁸⁹⁰.

Da ciò si deduce come non sia necessario né corretto presupporre per ogni attestazione africana di Ops e Saturno la presenza silenziosa di Caelestis, a sua volta giustificata a partire da una coppia ancestrale Baal Hammon-Tanit perennemente ricercata e valorizzata dalle fonti anche in epoca romana. Anche Nutrix è attestata in svariati luoghi africani⁸⁹¹, con una presenza che stride con un impianto teorico teso a valorizzare l'emergere dell'ancestralità punica, giustificato da Le Glay e

884 Si tratta di un tempio periurbano, oltre i limiti dell'area occupata dalla necropoli vd. *IL Afr.*, 182 datata al 197 d.c. ; *Saturno et Opi / pro salute Imp(eratorum) Caesarum L(uci) Septimi Seve(ri) Pii / M(arci) Aureli Antonini Aug(usti) Pii* [[[et L(uci) Septimi Getae nob(ilissimi) Caes(aris)]]] / *totiusq(ue) divinae domus victoriaq(ue) eorum/ et Iulia Victorina uxor Secundi mate[r]*; Ricostruzione del tempio in Le Glay 1961, fig. 6 p. 324. L'edificio, nella sua ultima fase monumentale, consta di tre settori disposti a terrazza; il livello più alto presenta tre celle giustapposte, quella centrale preceduta da un portico tetrastilo.

885 CIL 8 2670.

886 *AE*, 1910, 118.

887 M. Le Glay *Saturne Africain. Monuments I*, p. 328, n. 11; ad Aziz Ben Tellis Nutrix e Saturno (se così si interpreta per convenzione *Dominus*) compaiono insieme in una lista sacrificale : *CIL* 8.8246; 8247; nello stesso centro un tempio è dedicato a Nutrix da parte di un sacerdote di Saturno: *CIL* 8 8245. Secondo Le Glay l'identità tra Caelestis e Ops passa attraverso una divinità germanica indicata da Dumézil, Fulla, dea vergine e personificazione dell'abbondanza, cfr. Le Glay *Saturne africain. Monuments I*, cit., pp. 219-220; G. Dumézil, *Les cultes de la Regia, les trois fonctions, et la triade Juppiter Mars Quirinus* in «*Latomus*» 13, 1954, pp. 129-139; e sulla relazione Ops-Fulla, Id., *Quaestiunculae indo-italicae 13. Le sacrarium Opis dans la regia*, in «*Revue des Études Latines*» 39, 1961, pp. 257-261. Le Vestali sarebbe state coinvolte nel culto di Ops secondo Varrone, *De Ling. Lat.* 6. 21. cfr. M. G. Lancellotti, *Dea Caelestis, Studi e Materiali per la storia di una divinità*, cit., p. 62, con n. 299.

888 P. Pouthier, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à Auguste*, Paris, 1981, pp. 123-135.

889 Varr. *De Lin. Lat.* 5. 10. *Principes dei Caelum et Terra. Hi dei idem qui Aegypti Serapis et Isis, etsi Harpocrates digito significat, ut taceam. Idem principes in Latio Saturnus et Ops.*

890 Fest. p. 186; Macr. *Sat.* 3. 9.4.

891 Sempre in questa prospettiva è facile capire come non abbia mancato di suscitare sorpresa o perplessità l'attestazione di divinità italiche, come ad esempio Nutrix, in svariati luoghi africani (Mustis *CIL* 8.17436 = *AE* 1898 45^a: *Nutrici Frugi/fero Aug(usto) / sacrum. Pro / salute dom[i]/ norum (trium) n(ostrorum) / Aug(ustorum).P(ublius) Iunius Solor, ius / su religionis, / [fe]cit et d(edicavit)*; Lambesi *CIL* 8.2608 = *AE*1908, 9, Timga *AE* 1901, 194, Diana Veteranorum *CIL* 8.4576).

ripreso da Cadotte, secondo il quale il riferimento all'antica dea italica sarebbe da cogliere in una più ampia tendenza a rilanciare divinità tradizionali di Roma tra fine II e III d.C.⁸⁹². Se così fosse ci troveremmo di fronte a due intenzioni difficilmente conciliabili: da un lato la volontà di dimostrare la vitalità nelle divinità tradizionali puniche, dall'altro il tentativo di restaurare o valorizzare le antiche divinità di Roma.

Dal punto di vista storico religioso possediamo gli elementi per affermare che l'integrazione delle comunità africane alla sfera politica e religiosa di Roma non ebbe come esito il livellamento di tutte le specificità locali, che sarebbe in evidente contraddizione con i principi di funzionamento della mentalità e delle strutture religiose politeiste. Tuttavia l'attestazione di divinità tipicamente italiche, come Ops e Nutrix, sembra rinviare più facilmente al successo dell'integrazione piuttosto che celare delle spinte di resistenza legate alle divinità puniche ancestrali, anche molti secoli dopo la caduta di Cartagine. Ciò evidentemente non equivale a negare l'esistenza e la persistenza in Africa di spinte e aspirazioni differenti, come la creazione di personalità divine con tratti di originalità rispetto a quelle romane, desunti anche dalla precedente tradizione religiosa.

Torniamo dunque al contesto di Thugga per verificare le attestazioni della dea Caelestis. Sebbene non compaia nella dedica del tempio, è stato sostenuto che la dea potesse essere venerata insieme a Saturno nel santuario a nord-est, estendendo inoltre questa possibilità per tutti i templi a Saturno di tipo romano-africano, in cui una delle celle potrebbe essere stata riservata a Caelestis⁸⁹³.

Secondo quest'ipotesi con la costruzione del santuario periurbano il culto di Caelestis a Thugga sarebbe stato non fondato bensì raddoppiato. È vero che la consuetudine romana di associare molteplici divinità in uno stesso luogo di culto in rapporto alla divinità principale non consente di escludere a priori una presenza di Caelestis non testimoniata dall'epigrafia; tuttavia i riferimenti presi in esame da Saint-Amans non sono totalmente convincenti, e la sua argomentazione sembra soprattutto funzionale ad incoraggiare l'idea della punicità di Caelestis. La studiosa asserisce infatti che la scelta di dedicare un santuario alla dea in epoca tarda, alla fine del II e all'inizio del III secolo d.c., sarebbe dovuta al fatto che in quel momento le élite, pienamente romanizzate, poterono rivolgersi nuovamente agli dei tradizionali preromani senza timore di passare per conservatrici o di essere giudicate refrattarie ai culti romani⁸⁹⁴. Pur sostenendo una sostanziale continuità tra le due

892 Cfr. A. Cadotte, *La romanisation des dieux*, cit., p. 572.

893 L'assenza di menzione alla dea giustificata come eredità della tradizioni epigrafiche puniche risente in modo evidente dell'opera di G. Ch. Picard. Saint-Amans propone l'associazione culturale Saturno-Caelestis anche in altre città africane come Hr es Srira, Thuburbo Maius, Hippo Regius, Cuicul, Thamugadi, Thuburnica e Thubursicum Numidarum, dove in realtà il culto di Caelestis non è attestato o è distinto dal punto di vista topografico rispetto a quello di Saturno; S. Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit. pp. 185-186; per quanto riguarda il tempio detto di Baal-Saturno e Tanit-Caelestis a Thuburbo Maius, M. Sebaï dimostra che il tempio non poteva aver accolto il culto, e che il Genius Civitatis non può essere Caelestis.

894 Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit., p. 185. Come vedremo per quanto riguarda il santuario di Saturno a nord-est i rinvenimenti statuari sembrano suggerire la presenza di divinità maschili legate al contesto

figure divine, Sophie Saint-Amans tende a giustificare l'assenza di continuità negli stessi luoghi di culto tra Tanit e Caelestis, basandosi sul fatto che in epoca punica la dea non fu mai venerata in un luogo di culto dedicato a lei sola, ma sempre in associazione con Ba'al Hammon⁸⁹⁵.

In realtà la compresenza in epoca romana di Saturno e di Caelestis può essere provata solo nel caso di Thinissut, che indicherebbe la fondazione simultanea di un culto per le due divinità, in due distinte cappelle. È necessario tuttavia fare una distinzione tra la documentazione punica che mostra le due divinità di Cartagine, Ba'al e Tanit, installate in modo ufficiale dai cittadini di Tanesmat, e le iscrizioni latine relative alle divinità interpretate. Se le iscrizioni, come si è visto, dimostrano con certezza la presenza di Saturno per quanto riguarda la divinità femminile rimane invece un'ambiguità di fondo, in quanto l'iscrizione latina fa riferimento a una C., dietro la quale si potrebbe scorgere Caelestis come Ceres⁸⁹⁶.

Un'ulteriore inquadramento può essere fatto a partire dagli spazi cultuali. Ora, guardando a Thugga, il dato interessante è che Saturno e Caelestis risultano con ogni evidenza titolari di spazi cultuali separati e specifici, che si distinguono da diversi punti di vista.

Allo spazio assegnato a Caelestis, accompagnata probabilmente da altre divinità che con lei condividevano la connotazione celeste, nella periferia nordoccidentale della città, risponde per quanto riguarda Saturno un culto doppio, monumentalizzato in una *aedes* sul forum e in un tempio nella periferia nord-orientale della città. Analogamente, dal punto di vista giuridico, le due divinità appartengono a contesti diversi; il tempio periurbano di Saturno, dedicato insieme e contemporaneamente da *civitas* e *pagus*, possiede una dimensione civica, come primo culto comune alle due entità giuridiche. Il tempio di Caelestis è costruito invece successivamente, *ex novo* in un terreno privato, in un momento in cui il quadro municipale è già stabile, e decisamente romanizzato.

Caelestis tra spazio ctonio, celeste e civico

Né le fonti provenienti da Cartagine né il contesto africano permettono di riconoscere le modalità che per Caelestis hanno portato alla traduzione di una dea punica in divinità romana. L'uso epigrafico di Caelestis sia a Roma sia nelle province sembra indicare un nome divino usato

civico, come un *genius municipii* e un *genius populi*. Cfr. *infra*

895 Come a El-Hofra, a Thinissut, Thurburbo Maius; a Hr-es-Srira l'attestazione è dubbia, vd. M. Le Glay, *Saturne Africain*, *Mon. I*, cit. p. 117.

896 L'iconografia delle statue di terra cotta si riferisce inoltre, se non a tre divinità diverse a differenti tipologie, e così i meccanismi dell'*interpretatio romana* non rendono conto di un'equivalenza assoluta.

originariamente come epiteto, in riferimento a una caratteristica della divinità onorata, femminile⁸⁹⁷ o maschile⁸⁹⁸.

Tenendo presente che esattamente come quelle romane le divinità puniche presentavano una varietà di tratti non riferibili sempre esattamente alle stesse sfere funzionali, è certo che *Domina Caelestis* non si sovrappose automaticamente a una dea punica, né l'*interpretatio* di divinità prodottasi nell'arco di tempo tra la sconfitta di Cartagine e l'età augustea può configurarsi come una pura e semplice traduzione. Come nota Maria Grazia Lancellotti, solo rinunciando a riconoscere un antecedente diretto della dea cartaginese è possibile riflettere sui tratti che sono stati conservati e quelli andati persi, nonché le motivazioni di questi processi⁸⁹⁹. D'altronde se le divinità coinvolte nella definizione della *Caelestis* africana possono essere multiple, è necessario riflettere sulla figura di Iuno, indicata inequivocabilmente dalle fonti antiche quale *interpretatio* della "dea di Cartagine". Non vi è tuttavia certezza che tale dea si identifichi con Tinnit, che peraltro ci è nota solo parzialmente in base agli epiteti, all'attestazione nell'ambito dei rituali del tofet, all'iconografia e ai simboli che le vengono attribuiti. Le vicende politiche, i mutamenti culturali che intercorsero tra la caduta della città punica e la fondazione della nuova colonia di Carthago, in seguito all'imporsi dell'orbita romana, dovettero senza dubbio mettere in moto un processo fluido e non omogeneo, non misurabile solo in termini di imposizione o viceversa di resistenza.

Inoltre un'*interpretatio* diretta tra Tinnit e *Caelestis* dovrebbe presupporre una riflessione sul rituale ctonio, tipico del tofet. Come si è potuto mostrare si tratta di una ritualità che, almeno apparentemente, non pare accordarsi in modo coerente all'immagine, alla personalità e alle funzioni di una dea celeste⁹⁰⁰; allo stesso modo le epiclesi di Tinnit a Cartagine - 'm (madre)⁹⁰¹ e *rabat* (signora)⁹⁰² - sembrano marcare una differenza sostanziale con il carattere di una dea invocata quale

897 Sia a Roma sia nelle province: in Africa CIL 8.999 *Dianae Cael(estis) Aug(ustae)*(Cartagine); CIL 8.6943: *Fortunae Caelestis* (Cirta) a Roma CIL 6, 780 ; 36793 : *Veneri Caelesti Aug(ustae)* (Roma); in altre province ad ex. CIL 5.8137; 8138: *Veneri Caelesti* (Pula) (AE 1907, 227); *Numini Caelesti Fortu[n]ae Prim(igeniae)* (Preneste) CIL 14.3536 : *Dianae Caelesti* (Tibur). In Africa gli dei/dee celesti sono evocati, oltre a Thugga, ad Auzia (con quattro attestazioni: CIL 8.9015; CIL 8.20744; CIL 8. 20745; CIL 8. 20746).

898 CIL 6.521: *Mercurio Caelesti Fatali*; CIL 6.638: *Silvano Caelesti* (Roma); CIL 10.4852 (Venafro) CIL 3.8668; CIL 3.1948.

899 M.G. Lancellotti, *Dea Caelestis. Studi e Materiali per la storia di una divinità*, cit., p. 29.

900 A propendere per la funzione celeste di Tinnit sono due tipi di argomentazioni differenti; la prima rinvia alla presenza sulle stele del tofet di numerosi simboli astrali, quali la luna e il sole; lo stesso segno detto di Tanit è interpretato come solare, almeno nella sua parte superiore. La seconda argomentazione rimanda ad un'iscrizione greco-fenicia di Atene, datata al V sec. a.c., che porta una dedica a *Tnt* trascritto in greco Ἀρτεμιδοροϋς: CIS 1.116; questa equivalenza è poi messa in rapporto con un'iscrizione latina di Cartagine (CIL 999) a *Dianae Cael(estis) Aug(ustae)* cfr., G. Ch. Picard, *Sacra punica. Etude sur les masques et rasoirs de Carthage*, in «Karthago»13, 1966, pp. 102-110.

901 CIS, 1.195; CIS, 1.380, 4-5.

902 CIS, 1.3914

pollicitatrix pluuiarium e *uirgo*, e con l'attestazione di concetti religiosi tipicamente romani, come la *Iuno* o il *Numen* di *Caelestis*⁹⁰³.

Vi è tuttavia una dea, nel pantheon cartaginese, le cui connotazioni celesti si conciliano in modo più coerente con la *Caelestis* romana rispetto a quelle di *Tinnit*, il cui ruolo privilegiato sembra almeno in parte dipendere dalla ricca documentazione proveniente dal tofet di Cartagine. Introdotta a Cartagine con la colonizzazione di Tiro⁹⁰⁴, *Ashtart* risulta ben inserita nei contesti politico-religiosi della città preromane del Mediterraneo occidentale⁹⁰⁵, annoverando tra i suoi simboli il crescente lunare che non può dirsi però esclusivo⁹⁰⁶.

D'altro canto il rapporto tra le dee *Astarte* e *Tinnit* continua a porre numerosi problemi anche agli specialisti dell'ambito fenicio; la documentazione a disposizione non è sufficientemente ampia e chiara per permettere di fornire delle soluzioni riguardo ai termini e alle dinamiche della loro relazione, che si colloca in ambiti di reciproca inferenza, forse non di concorrenza ma di complementarità⁹⁰⁷. Un'iscrizione di *Sarepta* testimonia una stretta associazione tra le due divinità, che erano venerate nello stesso santuario, ed anche a Cartagine è attestata una possibile relazione tra i templi delle due divinità, che ha fatto pensare che fossero inglobati in un unico recinto.

Sulla collina di *Borj Jeid* un'iscrizione del IV-III sec a.c. fa infatti riferimento ad alcuni lavori compiuti nei templi di *Ashtart* e di *Tinnit* del Libano⁹⁰⁸, epiclesi che secondo C. Bonnet e P. Bourdreuil potrebbe esser applicata a entrambe le dee o alla sola *Tinnit*⁹⁰⁹.

Il fatto che già in epoca punica le due divinità potessero sovrapporsi e le loro sfere intersecarsi può avere dunque svolto un ruolo importante nel processo di *interpretatio*, con la conseguente identificazione delle dee con *Iuno*, e l'influenza di entrambe nella definizione di *Caelestis*, che avrebbe ereditato così caratteristiche e funzioni delle dee fenicie. Un testo di Agostino stabilisce

903 *AE*, 1998, 1538 *Invictus numen dea caelestis*.

904 Per C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996, pp. 97-108, le sfere di intervento della dea sono quella della fecondità, della guerra, della navigazione e dell'aldilà, benché su quest'ultimo punto l'A. si fondi su documentazione di epoca romana e sulle tesi di G. Ch. Picard, *Religions de l'Afrique Antique*, Paris 1954, pp. 116-117 e di M. Le Glay, *Syncretismes dans l'Afrique ancienne*, cit., pp. 142-143. ; cfr anche C. Bonnet, *Réflexions historiques sur le culte d'Astarté à Carthage* in *L'Afrique et la Gaule. Mélanges offertes à M. Le Glay*, cit., pp. 3-8.

905 M'h. Fantar, *A propos d'Ashtart en Méditerranée occidentale. Actes du 1^{er} congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbères*, Alger, 1973, pp. 509-521; C. Bonnet, *Réflexions historiques sur le culte d'Astarté*, cit. pp. 3-8., nota come rispetto a *Tinnit* sia la cospicua rappresentazione del nome di *Ashtart* nell'antroponimia cartaginese.

906 Ch. Picard, *Sacra punica. Étude sur les masques et rasoirs*, cit., pp. 108-110.

907 C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire*, cit., p. 97.

908 *CIS* 1.3914 in Luc. *Adu. Indoct.*, 3, compare forse l'*interpretatio* dell'*Ashtart* del Libano cartaginese.

909 C. Bonnet, *Réflexions istoriques sur le culte d'Astarté*, cit., p. 4; P. Bourdreuil, *Tanit du Liban. Nouveau documents religieux phéniciens III*, in *Phoenicia and the East Mediterranean in the first Millenium B.C., Proceedings of the conference held in Leuven (from the 14th to the 16th of november, 1985)* Leuven, 1987, pp. 79-85.

d'altronde per Cartagine una equivalenza tra *Astartes* e *Iunones* (proponendo però anche una relazione diretta tra Ba'al e Iovis⁹¹⁰).

Per quanto riguarda l'*euocatio* della dea di Cartagine come Iuno da parte di Scipione Emiliano durante la seconda guerra punica⁹¹¹ le fonti a nostra disposizione sono augustee e tarde, come il commentario all'Eneide di Servio - secondo il quale Iuno fu prima *exorata* e successivamente *traslata* a Roma⁹¹² - e i *Saturnali* di Macrobio, che farebbero però riferimento probabilmente a una testimonianza quasi contemporanea agli eventi, quella di L. Furius Philo, proconsole nel 135 ac⁹¹³. Per Macrobio l'*euocatio* implicava l'appropriazione della divinità poliade straniera, resa possibile solo per mezzo del nome proprio, che giustifica l'uso prudente della formula *si deus si dea est*; la dea punica evocata con il *carmen euocationis*⁹¹⁴ sarebbe divenuta per i Romani «*Iuno Caelestis*», analogamente a quanto avvenne per l'Uni di Veio che nel IV a.c. fu integrata al panteon romano come *Iuno Regina*⁹¹⁵. Il nome di questa divinità, che si dimostra quindi aperta alla conquista della città da parte dei Romani, ritorna dopo la totale distruzione della città punica, nella titolatura della prima deduzione del 123-122 a.c. ad opera di Sempronio Gracco, *Iunonia Carthago*⁹¹⁶. La menzione della dea si perde nel 44 a.c. quando la città diviene *Colonia Concordia Iulia Karthago*, abbracciando invece l'astrazione divinizzata della *concordia*.

La storicità dell'episodio dell'*euocatio* di Iuno, funzionale a rendere legittima la caduta di Cartagine attraverso il consenso della stessa dea che ne era protettrice e a stringere un legame forte tra Roma e una divinità che assume caratteristiche tali da renderla adatta a rappresentare l'Africa stessa⁹¹⁷, è stata lungamente dibattuta, senza peraltro che il confronto abbia permesso agli studiosi di

910 Agost. *Heptat.*, 7, 16.

911 J. Lassère, *Africa. Quasi Roma*, cit., p. 74; p. 320.

912 Serv., *Comm. Ad Verg. Aen.*, 2.59.

913 Macr., *Sat.* 3.9.6: *Sed videndum ne quod nonnulli male aestimaverunt nos quoque confundat, opinantes uno carmine et evocari ex urbe aliqua deos et ipsam devotam fieri civitatem. Nam repperi in libro quinto rerum reconditarum Sammonici Sereni utrumque carmen, quod ille se in cuiusdam Furii vetustissimo libro repperisse professus est. Est autem carmen huiusmodi quo di evocantur cum oppugnatione civitas cingitur: si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginensis est in tutela, teque maxime, ille qui urbis huius populi que tutelam recepisti, precor venerorque veniamque a vobis peto ut vos populum civitatemque Carthaginensem deseratis, loca templa sacra urbemque eorum relinquatis, absque his abeat is eique populo civitatis que metum formidinem oblivionem iniciatis, propitiique Romam ad me meosque veniatis, nostraque vobis loca templa sacra urbs acceptior probatorque sit, mihi que populo que Romano militibusque meis propitii sitis. Si <haec> ita feceritis ut sciamus intellegamusque, voveo vobis templa ludosque facturum.* Cfr. N. Berti, *Scipione l'Emiliano, Caio Gracco e l'"evocatio" di Giunone da cartagine*, in «Aevum» 64 1990, pp. 69-75 (70).

914 Cfr. anche Plin. 28.18.

915 V. Basanoff, *Evocatio*, Paris 1947 pp. 42-47; R. Bloch, *Processus d'assimilations divines dans l'Italie des premiers siècles*, in *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, Leiden 1975, p. 118; R. Bloch, *Interpretatio*, in Id. *Recherches sur les religions de L'Italie antique*, Genève 1973, pp. 9-19.

916 Plut., *C. Grachus*, 32; L. Cordischi, *La Dea Caelestis ed il suo culto attraverso le iscrizioni*, in «Archeologia Classica» 42, 1990, p. 162.

917 M.G. Lancellotti, *Dea Caelestis, Studi e Materiali per la storia di una divinità*, cit., p. 43.

raggiungere una posizione di accordo o di sintesi⁹¹⁸. È evidente che indipendentemente dal suo reale trasferimento a Roma⁹¹⁹ l'antica divinità cartaginese era stata sottoposta ad una profonda trasformazione, che rifletteva d'altronde quella che coinvolgeva la città di Cartagine, risorta a colonia di Roma nello stesso sito, dichiarato *sacer*, anticamente occupato dalla rivale di Roma⁹²⁰.

A dispetto di quanto sostengono affermazioni estrapolate dalle testimonianze letterarie⁹²¹ le attestazioni di una possibile assimilazione di Iuno e di Caelestis si incontrano assai di rado nelle iscrizioni africane, rivelando una dicotomia piuttosto evidente tra le fonti letterarie e quelle epigrafiche nell'alto impero. A Thuburbo Maius una dedica a *Iuno Caele[stis Aug(ustae)]* è stata rinvenuta in un frammento di placca calcarea in un edificio poi denominato “tempio di Caelestis”, mentre un solo documento a Cartagine attesta una *Iuno Ca[elestis]*⁹²²; essa compare però altrove in Zeugitania in iscrizioni di difficile datazione come a Hr Negachia, Tafelloune, Thubursicum Bure e nel territorio di Sicca Veneria a Lalla Dahlia⁹²³.

La tesi di H. G. Halsberghe secondo il quale le prime dediche alla dea sarebbero state rivolte a *Iuno Caelestis*, prima che l'epiclesi desse formazione nel II e III secolo a un nuovo nome divino indipendente da Iuno, non è in realtà supportata da evidenze sufficienti⁹²⁴. Inoltre, se da un lato non ci sono difficoltà a pensare che *Iuno Caelestis* potrebbe rappresentare una “Giunone celeste” come *Diana Caelestis* a Cartagine⁹²⁵ o *Venus Caelestis* a Roma⁹²⁶, dall'altro è necessario tenere in considerazione la possibilità di un riferimento alla *iuno della dea Caelestis*, ovvero a quell'entità con funzione protettrice che rappresenta la declinazione femminile del *genius* connesso con il momento generativo di ogni cosa, individuo, istituzione, divinità. La plausibilità di quest'ipotesi è confortata dal fatto che nell'epigrafia di epoca imperiale sono frequenti i casi in cui compare la *iuno*

918 vd. *Evocatio* in *Real-Encyclopadie der classischen Atertumwissenschaft*, 1909; K. Latte *Römische Religionsgeschichte*, cit.; J. Le Gall, *Evocatio*, in *Mélanges J. Heurgon*, Roma 1976, pp. 519-524; J. Rüpke, *Domi militiae: Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990, N. Berti *Scipione l'Emiliano, Caio Gracco e l'“evocatio” di Giunone*, cit., J. Gustafsson, *Evocatio deorum: Historical and mythical interpretations of ritualised contests in the expansion of ancient Rome*, Uppsala 2000.

919 Si rimarca l'assenza a Roma di un tempio eretto in onore di Iuno Caelestis, forse per la mancata traslazione della statua; secondo Berti il tempio eretto a Ercole sul Foro Boario potrebbe essere connesso all'*evocatio*, N. Berti, *Scipione Emiliano, Caio Gracco e l'evocatio di Giunone*, cit., pp. 69-75; vd. anche G. Ferri, *Giunone Celeste*, in «Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio» 24, n. 1-2, 2009, pp. 181-202.

920 App. Lyb. 134.

921 Val. Max., 2.8.3: *Sed ipsam caelo Iunonem petitam*; secondo Servio Iuno sarebbe stata *exorata*, vale a dire supplicata, durante la seconda guerra punica Servius, *Aen.*, 12, 841: *Sed constat bello punico secundo exoratum Iunonem, tertio uero bello a Scipione sacris quibusdam etiam Romam esse translataam*.

922 *ILT*, 1053 a *Iuno Caelestis domina virgo*.

923 Cfr. *AE*, 1991, 1675, *ILT*, 843; *CIL* 8. 1424; *CIL* 8. 25994; *CIL* 8.27704.

924 G. H. Halsberghe, *Le culte de Dea Caelestis in Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II.17. 4, pp 2203-2223 (2209). il culto della dea a Roma si diffuse tra II e III sec. d.c.

925 *CIL* 8. 999.

926 *CIL* 6. 780.

di una dea⁹²⁷; altre strutture religiose tipicamente romane come il culto del *Genius ciuitatis* e del *Genius templi* sono d'altronde attestate a Thuburbo Maius⁹²⁸.

Un dato importante sulla natura di Caelestis nel suo rapporto con Iuno e inoltre con la dimensione della città e dell'Impero si rileva proprio nel contesto di Thugga, in un documento di carattere probabilmente privato, una base di statua inscritta, ritrovato nei pressi del santuario periurbano di Caelestis. Secondo l'iscrizione la dea Caelestis aveva ordinato ad un suo sacerdote di installare un *simulacrum* di *Iuno Regina* in un'edera⁹²⁹. Se la maggior parte degli studi propende per considerare il documento una testimonianza della coesistenza nella stessa dea di un carattere romano e di uno africano - dualità ipoteticamente confermata dal plurale *Caelestes* sull'iscrizione del portico del tempio⁹³⁰ una proposta più recente fa notare come nulla deponga in favore dell'ipotesi di un inserimento di Iuno tra le *Caelestes* nominate dall'iscrizione, e propende invece per distinguere chiaramente le due divinità, Caelestis e Iuno. Come indica la topografia antica infatti le due dee ricevevano a Thugga il culto in due luoghi differenti⁹³¹. In questo modo la relazione tra Iuno e Caelestis indicherebbe non un'identità bensì una compenetrazione tra le due sfere funzionali legate alla sovranità. Qui Iuno Regina, normalmente onorata nel centro della città, nel Capitolium, si trova più probabilmente all'interno della sfera di Caelestis, in una zona suburbana evocata per la difesa del territorio del nuovo municipio di Thugga, ora pienamente romano.

Un ultimo dato utile alla definizione della sfera spaziale e funzionale di Caelestis ci viene dall'epiclesi *domina uir[go]* che Caelestis assumeva a Cartagine, e che si rivela indicativa innanzitutto di uno status specifico legato alla sfera della sovranità. L'epiclesi *Domina*,

927 Ad esempio la *Iuno* di *Dea Dia*, che riceveva un sacrificio pubblico nel contesto del rituale degli arvali a Roma cfr. *Iunoni Deae Diae*: CIL 6. 2099 = 32386; sempre a Roma è attestata una *Iuno Nymphes*: AE, 1906, 102 e una *Iuno Deae Diae*: CIL 6.2099 = 32386; in Africa è attestata una *Iuno Concordiae Aug.*: CIL 8. 4197 = 18492; *Iuno Virtutis*; cfr. J. A. Hild, «Junones», in Daremberg-Saglio, *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, 1900, p. 690; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1912, p. 180; J. Toutain, *Les Cultes païens dans l'empire romain. Première partie: Les provinces latines, Les cultes officiels*, cit., pp. 442-443; J. Scheid, *Culte public*, p. 624; J. Scheid, *Commentarii fratres aruales qui supersunt.*, cit., p. 264, col. II

928 M. Sebäi, *La vie religieuse dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, cit., p. 153.

929 Si tratta di L. Magnius Felix Remmianus, CIL 8.26474 = DFH, 127. L'edera viene identificata da L. Poinssot nell'edificio con edera cruciforme che si trova a circa 150 m a sud-ovest rispetto al tempio di Caelestis.

930 Cfr. L. Maurin, in M. Khanoussi, L. Maurin, *Dougga. Fragments d'Histoire* cit.; S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit.; J. Cl. Golvin, M. Khanoussi, *Dougga. Études d'architecture religieuse*, cit., p. 208. Nella traduzione dell'iscrizione del portico del tempio L. Maurin e S. Saint-Amans introducono questo aggettivo che non è però inciso sull'architrave, basandosi su un'interpretazione di Poinssot («Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires» 28, 1910, p. 89) relativa a quattro iscrizioni di Auzia, che presentano il dativo «*diis caelestibus Augg*», che rinvierebbero a due *Caelestes* sul modello delle *Cereres* (CIL 8.9015: CIL 8.20744: CIL 8. 20745; CIL 8. 20746).

931 M. Sebäi, *La vie religieuse dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, cit. p. 436. Secondo la studiosa il plurale senza la presenza certa di un numerale *duas* indicherebbe più facilmente l'allusione a più di due divinità. Basandosi sull'esempio di Youks (CIL 8.16749) M. Sebäi nota come il raddoppiamento della *g* non sia determinante in modo assoluto nell'indicare un duale; inoltre secondo l'autrice il dossier d'Auzia farebbe riferimento in modo generale agli dei celesti.

documentata in modo diffuso in Africa⁹³² e anche a Cartagine⁹³³, potrebbe potrebbe rimandare ad altro dal *B'lt (Balat)* punico a cui si fa tradizionalmente riferimento (epiteto peraltro non specifico di Tinnit, ma attribuito ad altre dee venerate a Cartagine, come Ashtart⁹³⁴ o Kore⁹³⁵). *Dominus* e *domina* appartengono infatti al vocabolario della sottomissione, e implicano una struttura sociale di gerarchizzazione, che può essere traslata nei rapporti tra mondo umano e mondo divino⁹³⁶. Per quanto riguarda *virgo* l'epiteto potrebbe esserle stato trasmesso tramite Iuno, la quale può assumere questo tratto in qualità di sposa e sorella di Iuppiter⁹³⁷.

L'ipotesi che in qualità di *virgo* a Cartagine la *Domina Caelestis* potesse assumere le funzioni di protettrice del nuovo radicamento territoriale della colonia, in modo simile a quanto accade a Roma per la dea vergine per eccellenza, Vesta, protettrice e garante della purezza del focolare pubblico, sembra degna di particolare attenzione⁹³⁸. Come si è potuto mostrare, infatti, nella capitale Vesta è una divina domestica ma anche civica, *custos rerum intumarum*, implicata nel rito pubblico celebrato a Lavinium dai magistrati⁹³⁹. D'altronde l'esigua presenza di Vesta in Africa⁹⁴⁰, così come nelle altre province, è comprensibile per la dea che traduce in termini rituali il radicamento di Roma sul proprio suolo. Quando presente in territorio non italico Vesta si trova in connessione con lo statuto coloniale, sebbene non installata con la stessa regolarità della triade capitolina⁹⁴¹. Il tratto della verginità, d'altronde, può essere chiarito tramite il ricorso al modello corporeo, richiamato nella seconda parte di questo lavoro, e all'analogia tra corpo e spazio, corpo e società. La donna non sposata e vergine, cui corrisponde un corpo inviolato, permane nella medesima condizione, senza transitare nel differente ruolo di madre/matrona, garantendo insieme inviolabilità e perennità.

932 *CIL* 8. 20320 (Gergur) *IRT*, 2 (Sabratha); *ILAfr.* 228 (Thuburbo Maius).

933 *ILT*, 1053.

934 *CIS*, 1.3914.

935 *CIS*, 1.177.

936 Al maschile come al femminile questo termine è usato nella sfera privata per designare il padrone della *domus* e il suo ruolo rispetto agli altri membri della *familia*; si trova anche nella titolatura delle famiglie imperiali successive, soprattutto a partire dagli Antonini, per segnalare un rapporto di dominazione evidente tra queste dinastie e le altre cellule familiari dell'Impero.

937 S. Bullo, *Virgo caelestis*, *LIMC VIII*, Zurich -München 1997, pp. 269-272 (270). Il problema dello statuto di *virgo* in rapporto a *Caelestis*, che risulta agli occhi moderni problematico, si ritrova in numerose analisi. A partire da Agostino S. Bullo propone di vedere nella *lavatio* di Cibele una prova dell'alternanza rituale esistente tra il culto della vergine e quello della madre, che avrebbero potuto avere delle caratteristiche comuni legate al mondo uranico. Secondo G. Ch. Picard e M. Le Glay come *interpretatio* di Tinnit *Iuno Caelestis* alternerebbe i ruoli di sposa e madre e quello di *virgo* a seconda dei contesti; il ruolo di vergine si sarebbe trasmesso nelle tradizioni e nelle speculazioni astrologiche come l'iscrizione di *Magnae in Britannia* (*CIL*. 7.759).

938 M. Sebäi, *Vie religieuse dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, cit., p. 501.

939 Y. Thomas, *Sacra principiorum populi romani*, cit., 143-170.

940 In Africa Proconsolare Vesta è attestata solo a Thignica, Thuburbo Maius e Mustis, in Numidia a Madaura e Castellum Tidditanorum.

941 *CIL* 13,6709 (Mogontiacum); *CIL* 13.8642 (Xanten); *CIL* 2. 1166 (Hispalis) *CIL* 12.3058 (Nemausus); *CIL* 13. 1676 (Lugdunum).

Abbiamo già ricordato come sia possibile leggere un rapporto analogico e metonimico tra il corpo inviolato delle sacerdotesse, le vergini vestali, che esprime la collettività, e la città⁹⁴².

Se la sicurezza e la perennità dell'Urbs erano strettamente legate ad una dea che vedeva nella verginità e quindi nell'invulnerabilità il suo tratto precipuo, in qualità di *virgo Caelestis* avrebbe potuto tradurre per suo tramite la legittimità e il radicamento della colonia, il suo nuovo statuto, nonché il nuovo spazio pubblico. In questo modo esattamente come le divinità della triade capitolina Caelestis sarebbe potuta rientrare nel rapporto culturale/contrattuale tra stato romano e divinità ne momento specifico della fondazione coloniale.

Se è dunque chiaro che il passaggio dalle divinità puniche, Tinnit o Astarte, a Caelestis, si configura come un processo lontano da ogni logica di "conversione", che non avvenne certamente né in modo lineare né simultaneo, le osservazioni precedenti aiutano a comprendere come il punto da cui siamo partiti, il portico del tempio di Caelestis a Thugga, possa fare riferimento e trovare giustificazione in un simbolo cosmografico relativo all'*orbis terrarum*, in cui insieme a Thugga si inserivano e posizionavano legittimamente città e regioni dell'Impero⁹⁴³.

Come si è detto tra le caratteristiche salienti del santuario di Caelestis non si conta solo la forma semicircolare del portico della corte, ma anche le specificità della sua decorazione. I nomi di città e *nationes* importanti dell'Impero, corredati probabilmente da statue poste sotto la cornice, sembrano fare riferimento alle conquiste o alle vittorie militari o economiche degli imperatori, secondo una consuetudine che appartiene anche ad altri monumenti romani. Tra questi l'*Hadrianeum* di Roma⁹⁴⁴, i cui rilievi sul podio rappresentano le province pacificate dell'impero, nella loro diversità storica e culturale, l'altare del culto provinciale a Lione, e il *Sebasteion* d'Aphrodisias; in questo caso si tratta di province che erano appena state sottomesse al potere di Roma o dove comunque l'imperatore era intervenuto di recente⁹⁴⁵.

Sembra d'altronde rispondere ad analoghe esigenze di celebrazione, in cui tra divinità, città e impero si instaurano corrispondenze simboliche e spaziali, il tempio detto delle Vittorie di Caracalla, anch'esso edificato per iniziativa della dinastia dei Gabinii, ma collocato non lontano dal

942 Cfr. *supra*, Cap. 2

943 Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit., p. 190. Associa il santuario all'ideologia imperiale della dinastia severa G. Dareggi, *Le sanctuaire de Caelestis à Thugga: un témoignage de l'idéologie impériale de l'époque des Sévères*, in *Carthage et son territoire dans l'antiquité. 113^{ème} congrès national des sociétés savantes, IV^{ème} colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, T. I*, Strasbourg 1988, pp. 199-213.

944 M. Saperi (ed.), *Provinciae fideles. Il fregio del tempio di Adriano in Campo Marzio*, Roma, 1999.

945 L'iconografia delle province romane cambia in modo netto dal modello di sottomissione della *provincia capta*, a quello più armonico della provincia *pia fidelis*, in cui i popoli vinti diventano invece fondamento dell'*orbis terrarum*; cfr. R. Smith, *The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias*, in «*Journal of Roman Studies*» 77, 1987, pp. 88-138 ; *Id.*, *Simulacra gentium: The Ethne from the Sebasteion at Aphrodisias*, in «*Journal of Roman Studies*» 78, 1988, pp. 50-77; cfr. C. Parisi Paricce, *Le rappresentazioni di popoli e province nell'arte Romana Imperiale*, in M. Sapelli, (ed.) *Provinciae Fideles, Il fregio del tempio di Adriano in Campo Marzio*, cit., pp. 83-105,

forum, a un centinaio di metri in direzione sud-est⁹⁴⁶. Anche in questo caso risultano interessanti le scelte architettoniche e la disposizione interna dell'edificio, che come il percorso processionale del tempio che enfatizzava il ruolo della cella nel quadro di un doppio ordine⁹⁴⁷, fanno riferimento, nel contesto di un municipio provinciale, a un doppio orizzonte. Gli dei evocati all'interno del santuario facevano infatti parte della storia e della vita religiosa locale di Thugga - le divinità i cui nomi sono accertati nella cella, Apollo, Liber Pater, Nettuno, Mercurio e Minerva, sono infatti già destinatarie di un culto - configurandosi quindi quali principi divini atti e necessari all'elaborazione dell'identità municipale, che dal punto di vista spaziale diremmo topica⁹⁴⁸. Allo stesso tempo tali divinità travalicano l'ambito locale, alludendo al piano imperiale e alle sue vittorie riportate ai confini dell'impero. Epigrafia e strutturazione architettonica del complesso si accordano infatti nel celebrare il tema del trionfo, enfatizzato inoltre dalla presenza a pochi metri dall'ingresso del tempio dell'arco, che venne costruito perpendicolarmente sulla strada occidentale nella stessa fase edilizia⁹⁴⁹.

946 Anch'esso di recente studiato dal punto di vista architettonico e planimetrico da Cl. Golvin e M. Khanoussi, il complesso confina a nord con un ninfeo dell'epoca di Commodo, a est con la cosiddetta *maison de Venus*, mentre sul lato sud è adiacente a una *domus* anonima. A ovest l'area è costeggiata da una strada che scende verso il quartiere delle terme di Aïn Dora, divisa da un arco trionfale che si appoggiava alla facciata laterale del tempio. Il tempio è di tipo italico, eretto su un *podium* che supportava una cella rettangolare e un *pronaos*, ed era preceduto da una piattaforma delle stesse dimensioni. Nella lunghezza della cella, sul lato della strada, il podio era ornato da una colonnata eptastila di ordine toscano, mentre l'ingresso alla corte che precedeva il podio si apriva sul lato ovest, tramite un accesso a quattro gradini. Ad ogni angolo della corte lastricata erano isolati quattro spazi il cui pavimento non era lastricato, delimitati con ogni probabilità da cancelli di cui sono conservati i pilastri di alloggiamento a scanalature. A nord della corte rimangono invece le vestigia di una scala che portava a una piattaforma che doveva essere balastrata. Sulla facciata del *pronaos*, tra le colonne, correva la dedica del tempio fatta *pro salute* di Caracalla, Marco Aurelio, Antonino Pio e Iulia Domna, sua madre.

947 Le pareti interne della cella ospitano quattro piccole nicchie su ogni parete lunga, occupate da dodici statue. L'iscrizione con il nome di Minerva è stata invece rinvenuta su un fregio di architrave proveniente dalla parte interna della cella. Questo elemento, insieme alle tre rientranze del basamento, indizio di una decorazione interna, rendono certa la restituzione di un secondo ordine sul modello della cella del tempio di Apollo *in circo* a Roma; cfr. Golvin-Khanoussi, *Dougga Études d'Architecture Religieuse*, cit., p. 58; 178; A. Viscogliosi, *Apollo Aedes in circo* in *LTUR*, I, 1993, pp. 49-54; *Id.*, *Il tempio di Apollo "in circo" e la formazione del linguaggio architettonico augusteo*, Roma, 1996; P. Gros, *Architecture romaine*, cit., vol 1, p. 155; S. Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit p. 176.

948 Le ipotesi di integrazione della lista finora avanzate si basano sul fatto che in Africa la *Victoria Imperialis* era coinvolta nelle combinazioni divine in modo libero, conformemente alle necessità culturali dei dedicanti o delle autorità. A partire dallo studio di altre iscrizioni africane consacrate a gruppi di divinità in cui compare anche Victoria, è stato proposto di includere nella lista: le divinità della triade capitolina, Marte, il Genio dei campi, Fortuna Redux, Ercole e Diana (cfr. S. Saint-Amans, *Topographie Religieuse de Thugga*, cit., p. 178). M. Sebaï propende invece per l'integrazione di Venus, che riceve un culto a Thugga già dal I sec, e che tramite i legami con la famiglia giulio-claudia diviene protettrice degli Imperatori e quindi del potere imperiale; cfr. Sebaï, p. 416. quest'ipotesi potrebbe trovare conferma nell'iscrizione a *Venus Concordia* rinvenuta nei pressi del tempio di Mercurio. Cfr. Cl. Poinssot, *Marcus Licinius Rufus, patronus civitatis thuggensis*, in "Bulletin du Comité des Travaux Historiques" 1969, pp. 216-260 (218-219); in una seconda iscrizione proveniente dalla muraglia bizantina invece Venus Concordia compare insieme a Fortuna Augusta e a Mercurio Augusto. Per i poteri di Venus come dea dello *charme contraignant*, associato al potere vittorioso cfr. R. Schilling, *La religion romaine de Venus*, cit. ; cfr. anche Cl. Rowan, *Under Divine Auspices: Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period*. Cambridge - New York, 2012.

949 Cl. Golvin, M. Khanoussi, *Dougga. Études d'architecture religieuse*, cit., pp. 70-73, fig. 27. Il tema sarà significativamente ripreso sull'arco dedicato tra il 293 e il 305 alle vittorie dei tetrarchi cfr. *CIL* 8.15516a; 15516b; a Madaura due archi sono dedicati *pro salute et Victoriis* di Settimio Severo e Caracalla, *ILAlg.*, 1, 2086, mentre a Tigisis *pro salute et Victoriis* di Settimio Severo e dei figli: *ILAlg.*, 2, 6248a e b. Secondo Sebaï utilizzando il tema della glorificazione della famiglia imperiale l'arco rientrerebbe nello sviluppo urbano marcando l'accesso ad un

La fortuna di Caelestis si dovrebbe così situare nel contesto della colonizzazione augustea dell'Africa, in cui Africa Vetus e Nova furono unificate in una sola provincia⁹⁵⁰; per comprendere la natura e le funzioni di quella che i testi presentano come dea dell'Africa o degli Africani⁹⁵¹ non è necessario tentare di dimostrarne, in assenza di documentazione dirimente, le radici ancestrali puniche in diade con Ba'al Hammon/Saturno; essa può rappresentare in modo perfettamente adeguato una delle dee poliadi di Cartagine, modellata da origini multiple, che ha potuto superare l'ambito locale e ristretto della colonia per diventare la dea tutelare della provincia.

Il fatto che la dea poliade della capitale provinciale venne scelta per il nuovo assetto giuridico del *municipium* e non nel momento della fondazione del *pagus* cartaginese, fa di Caelestis e del suo santuario un simbolo dell'integrazione del municipio all'orbita di Roma, per iniziativa dell'élite e della famiglia dedicataria, i Gabinii, alla quale si deve anche l'installazione del tempio delle Vittorie di Caracalla⁹⁵². È proprio attraverso il complesso di riferimenti architettonici e trionfali dei due complessi culturali che, al netto delle lacune e delle inevitabili incertezze dovute alla ricostruzione delle strutture, viene suggerita la volontà di celebrare Thugga quale *municipium* integrato all'impero, dal punto di vista giuridico e religioso. Per concerne il simbolismo spaziale questo diviene così facilmente leggibile: la dea tutelare di Cartagine viene collocata in modo significativo quale centro gravitazionale dell'*orbis terrarum*.

3.7 Saturno: il culto nello spazio urbano e periurbano

Si adatta in modo particolare alle prospettive della nostra riflessione la questione dei luoghi di culto dedicati a Saturno, divinità che partecipando in modo essenziale alla formazione del pantheon del *pagus* e della *civitas* presiede alla formazione municipale di Thugga.

La questione coinvolge infatti due questioni tanto importanti quanto problematiche relative alle strategie di contatto o di transfert religioso e culturale; il primo aspetto riguarda la figura divina di Saturno, che come più volte ricordato è considerato erede e continuatore di Baal Hammon; il secondo aspetto scaturisce invece dalla trasformazione spaziale dei luoghi di culto dedicati al dio, nelle ripartizioni interne e nella distribuzione territoriale.

incrocio importante, dove forse venivano celebrati dei culti vicinali; cfr. Sebaï, *Vie religieuses dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, cit., p. 412.

950 CIL 8.9015; CIL 8.20744 = ILS 4430; CIL 8.20745; CIL 8.20746 = ILS 4432 commemorano la costruzione di un tempio e di altari, con datazione che risale all'era provinciale della Mauretania Cesariana; queste divinità potevano essere connesse con l'istituzione della provincia, in quanto ricevono regolarmente un sacrificio; altari e tempio vengono restaurati inoltre nell'anniversario dell'era provinciale.

951 Caelestis e le altre divinità italiche o provinciali non sono per Tertulliano divinità di Roma: Tertull., *Apol.*, 24: «*Africae Caelestis (...) Romanas, ut opinor, prouincias edidi, nec tamen Romani dei earum, quia Romae non magis coluntur quam qui per ipsam quoque Italiam municipali consecratione censentur*»

952 Cfr. S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga* cit. pp. 190-192M. Sebaï, *Vie religieuse dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, cit. pp. 428-430.

I rinvenimenti epigrafici che portano testimonianza dei luoghi di culto di Saturno a Thugga sono di indubbio interesse, benché non vi sia univocità di interpretazione al proposito; la pluralità delle attestazioni, in ogni caso, suggerisce uno spostamento del culto della divinità, o meglio, una ridefinizione del suo focus spaziale attraverso lo spazio urbano e peri urbano⁹⁵³.

Ci troviamo infatti di fronte alla coesistenza di due templi in due contesti spaziali diversi, uno nel centro dell'insediamento urbano, l'altro su un'altura sovrastante il territorio della città; tale situazione ricorre d'altronde in altri centri africani, come a Thubursicu Numidarum, Thurburbo Maius, Lambesi e Cartagine. L'interpretazione tradizionale di questa doppia presenza è stata quella di differenziare la natura dei due culti, in due aree che avrebbero avuto un carattere e una frequentazione di tipo diverso, da ascrivere alla sfera privata e personale in periferia, sul modello del rituale punico del tofet, e al contrario ufficiale e municipale nel centro urbano⁹⁵⁴. Questa come altre analisi a lungo considerate autorevoli sono tuttavia state sottoposte a revisione sia dallo studio di Sophie Saint-Amans sia da quello di Meriem Sebäi, che tentano di ricontestualizzare le fonti in modo più preciso.

Saturno sul forum: l'aedes Saturni

Il primo luogo di culto da considerare è l'aedes Saturni, che ci è nota esclusivamente grazie a un'iscrizione che doveva trovarsi sul forum, da ricondurre all'inizio del I secolo d.C.

Rinvenuta nel 1919 su un architrave nel portico ovest del forum essa informa del fatto che nella prima metà del II sec. d.C. la civitas thuggensis avesse finanziato il restauro di un templum Saturni⁹⁵⁵. Louis Poinssot⁹⁵⁶ identifica questo tempio con l'aedes costruita e dedicata da due membri del pagus nel 36 e 37 d. C. e finanziata da L. Postumius Chius, della tribù Arnensis, nota attraverso un'iscrizione dedicatoria che commemora inoltre la costruzione di un'ara Augusti, di un arco, del forum e dell'area prospiciente un templum Caesaris⁹⁵⁷.

Accogliendo l'idea che, nonostante la dispersione dei documenti riguardanti la civitas, anche questa avesse avuto il suo centro pubblico in corrispondenza, con il luogo su cui sorge in seguito il forum del pagus, il dato proverebbe che a quest'epoca si fosse avviata da parte delle autorità locali una

953 Questo aspetto è stato considerato e problematizzato in M. Sebäi, *La vie religieuse en Afrique Proconsulaire sous le Haut Empire: l'exemple de la cité de Thugga. Premières observations*, in Chr. Batsch, U. Egelhaaf-Gaiser, R. Stepper (eds.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum / Conflit et normalité. Religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart, 1999, pp. 81-94, (87s).

954 M. Le Glay, *Saturne africain, Histoire-Monuments*, II, cit., p. 289.

955 Si tratta di *IL Afr.*, 551: *Saturno Aug(usto) sac(rum)/ civitas Thuggenis templum vetustate consumptum / sua pecunia restituit id[e]mque dedicavit.*

956 L. Poinssot, *Les fouilles de Dougga en 1919*, cit., pp. 133-198.

957 *IL Afr.* 558=*ILTun*,1498= DFH n. 23 *Imp(eratori) Ti(berio) Caesari, Divi Aug(usti) f(ilio), Aug(usto), Pontif(ici) maximo, tribunic(ia) potest(ate) XXXCIII, co(n)s(uli) V, L(ucius) Manilius, L(ucii) f(ilius), Arn(ensis), Bucco, (duum)vir dedicavit, / L(ucius) Postumius, C(aii) f(ilius), Arn(ensis), Chius, patron(us) Pag(i), nomine suo et Firmi et Rufi filiorum, / forum et aream ante templum Caesaris strauit, aram Aug(usti), aedem Saturn(i), arcum, d(e) s(ua) p(ecunia) f(aciendum) c(uravit)*

rielaborazione del pantheon civico relativo alla comunità indigena. Tale rielaborazione si svolge attraverso la scelta di una divinità romana, Saturnus, e l'edificazione accanto all'*aedes*, finanziata da un membro del *pagus*, di altare consacrato al divo Augusto, accanto a un tempio, dedicato probabilmente a Tiberio, edificato precedentemente. A questa associazione di divinità e *divi* della dinastia giulio-claudia, si aggiungeranno nel medesimo contesto topografico, il culto Capitolino e nel II secolo d.C. i colossi dedicati agli Antonini Marco Aurelio e Lucio Vero, confermando l'intersezione peraltro abituale della sfera legata a Iuppiter e quella imperiale⁹⁵⁸.

Per quanto riguarda Saturnus, tuttavia, l'identificazione non è accettata unanimemente dal mondo scientifico. Rilevando una contraddizione nel fatto che l'entità indigena fosse intervenuta nel restauro sul forum di un luogo di culto precedentemente dedicato invece dai due membri del *pagus* Lucius Manilius Bucco e Lucius Postumius Chius, Sophie Saint-Amans ha proposto di vedere nel *templum* citato in *IL Afr.* 551 un riferimento non al luogo di culto sul forum, bensì al santuario periurbano di Saturno, edificato sull'antica area sacra di Ba'al Hammon⁹⁵⁹.

Le prove documentali relative alle due entità civiche non confortano tuttavia quest'ipotesi, o ne minano i presupposti, in quanto, a giudicare da due monumenti religiosi eretti dalla *civitas* nel I sec. a.C. la gestione dei monumenti del foro, che fossero religiosi o civici, non può essere stata esclusiva del *pagus*⁹⁶⁰.

La prospettiva più ampiamente condivisa dalla ricerca rimane dunque quella già avanzata da L. Poinssot⁹⁶¹ e M. Le Glay⁹⁶², che collega l'iscrizione al tempio dedicato dal *pagus*, finanziato dai suffeti della *civitas* sotto Claudio e poi restaurato dalla *civitas* indigena all'inizio del II secolo, in un momento di avvicinamento delle due realtà, che prelude alla loro fusione in un'unica entità giuridica.

L'identificazione della localizzazione esatta dell'*aedes Saturni* sul forum resta comunque una questione aperta. Una recente proposta localizza il tempio nell'edificio a sud della curia, che occupa l'angolo nord-ovest del portico ovest e il muro posteriore, inglobato in una muraglia bizantina, anche se allo stato attuale nessun indizio conferma che si tratti di un edificio religioso: due sondaggi hanno messo in evidenza un monumento preromano modificato dalla costruzione di un *podium*⁹⁶³.

958 Cfr. *Supra: Il forum: relazioni spaziali e cultuali*.

959 S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, cit., pp. 351-353.

960 Si tratta di un altare dedicato ad Augusto e Tiberio da parte del *patronus pagi* Caius Artorius Bassus e finanziato da un gruppo di peregrini, cfr. CIL 8 26517. per quanto riguarda il monumento innalzato in onore della dinastia massila, la datazione è probabilmente anteriore all'instaurarsi del *pagus* nel contesto di Thugga, e il dato, per quanto corretto non rappresenta un'argomentazione dirimente.

961 L. Poinssot, *Inscriptions de Thugga découvertes en 1910-1913, Nouvelles Archives des Missions*, 21, 1916, p. 44.

962 M. le Glay, *Saturne africain. Histoire, Monuments*, I, p. 208 et pp. 212-214, n° 2 et n° 3.

963 cf. G. Hiesel, V. M. Strocka, *Vorbericht über die Grabungen (1996-2000)*, cit., p. 73.

Il tempio di Saturno, installato dal *pagus* in un luogo che poteva e forse doveva accogliere anche le istanze religiose della comunità peregrina, e da questa accolto, come testimonia il restauro da parte della *civitas thuggensis*, si configurerebbe quale prova di un culto comune, e da questo punto di vista, stando alla documentazione il primo, ad un'epoca in cui le due entità sono ancora distinte.

Il dato certamente notevole, oltre all'interesse del passaggio particolare di questa divinità tra entità romana e entità peregrina, e al passaggio dall'una all'altra sfera, è non solo la posizione centrale, o meglio il focus spaziale specifico, che si situa nei pressi del forum, come l'antico tempio di Saturno a Roma, sede dell'*aerarium*, ai piedi del Capitolium.

Da rilevare, alla luce delle considerazioni sinora fatte sulla questione della persistenza e la sovrapposizione topografica tra sfera romana e africana, che in questa collocazione nessuna prova emerge di una relazione con l'antecedente Ba'al Hammon, relazione che si ripropone invece, nella stessa Thugga nell'area a nord-est, dove un tempio periurbano a tre celle fu eretto sull'area sacra dedicata al dio punico.

Nello stesso momento in cui l'*aedes* veniva dedicata l'area consacrata a Ba'al Hammon situata a nord-est del sito⁹⁶⁴ sarebbe stata ancora attiva. Secondo quanto prova l'epigrafia è solo alcuni decenni più tardi, tra il 150 e il 195 d.C., che la *civitas* e il *pagus* procedettero di comune accordo alla costruzione di santuario periurbano di Saturno, senza che il culto urbano sul forum venisse abbandonato.

L'area sacra a Baal Hammon e il tempio di Saturno

Il tempio periurbano di Saturno si erge all'estremità orientale dell'altura che domina la città di Thugga, la quale è delimitata da una scarpata e da una falesia a nord e a ovest, mentre a est l'accesso è consentito da una salita piuttosto ripida.

L'esistenza di un'area sacra preromana, su cui in epoca severiana fu costruito il tempio che ancora è parzialmente visibile, è attestata dal rinvenimento di una serie di stele, sia anepigrafi sia iscritte, in neopunico, greco e latino; alcune di queste stele erano connesse con deposizioni votive alla base, consistenti, secondo l'uso punico, in vasi contenenti ossa bruciate e ceneri, e in oggetti quali *unguentaria* e lucerne (figg. 16, 17).

L'area è stata scavata alla fine del IXX secolo da Louis Carton, che praticò dei sondaggi nella zona a nord est del tempio, scoprendo una *favissa* che conteneva materiale dello stesso tipo; anche nell'angolo a nord-ovest furono successivamente rinvenuti depositi votivi analoghi.

964 Non è possibile datare con esattezza i lavori di costruzione dell'edificio; la data del 195 è connessa alla dedica di L. Octavius Victor Roscianus; la menzione *ad perficiendum* dell'iscrizione del portico del tempio, che riguarda i lavori di completamento potrebbe riferirsi secondo Sebaï all'aggiunta del *pronaos* e della terrazza situata nell'asse di ingresso.

All'inizio del Novecento risale invece il restauro di parte dell'edificio di culto, che si presenta come un tempio di tipo "africano" a tre celle. Esso è stato ricondotto con certezza a una dedica di epoca severa, scolpita su un architrave i cui frammenti sono stati rivenuti nelle vicinanze, attraverso la quale gli eredi di un evergeta thuggense, Roscianus, promisero di erigere un tempio a Saturno⁹⁶⁵. Secondo le analisi di L. Carton lo spazio dell'area dedicata al culto di Ba'al Hammon era tripartito; due spazi si trovavano alle estremità nord-est e nord-ovest di un altipiano che dominava la vallata, mentre una terza si situava a sud della piana che terminava sull'area del tempio⁹⁶⁶. Carton ha inoltre ipotizzato l'esistenza di una struttura di blocchi che avrebbe avuto la funzione di muro perimetrale, isolando il santuario dalla strada che portava allo spazio urbano⁹⁶⁷; a nord-est e a nord-ovest invece lo spazio era delimitato in modo naturale dalla falesia e da un dirupo.

Gli studi sul materiale archeologico rinvenuto - 600 reperti ceramici e 182 stele votive di cui 22 iscritte (12 puniche/neopuniche, 7 latine, due greche e una libica) - dimostrano con certezza che l'area sia rimasta in uso a partire dalla metà nel II a.c. e per tutto il II secolo d.c., funzionando dunque contemporaneamente al tempio centrale urbano di Saturno, e in modo indipendente⁹⁶⁸.

Tale dato, che non manca di essere sottolineato dagli studiosi che si sono occupati del complesso, è suscettibile di avviare alcune importanti riflessioni che riguardano sia il problema della ridefinizione degli spazi di culto tra Baal Hammon e Saturno, sia quello dell'articolazione all'interno di uno stesso quadro civico di divinità apparentemente analoghe e raddoppiate in contesti topografici differenti, e alla relazione di questi con due entità in contatto come quelle del *pagus* e della *civitas*.

Fino alla fine del II d.c., dunque fino alla fine del periodo in cui l'area suburbana nordoccidentale fu frequentata per essere poi monumentalizzata, si possono distinguere a Thugga due focus spaziali e due sfere rituali differenti; la prima, sul forum, è legata al culto civico e pubblico, esito delle scelte dei membri del *pagus*; l'altra, in area periurbana, è invece connessa ad un ambito culturale preromano, la cui ritualità doveva avvicinarsi a quella ctonia e funeraria del tofet, qualificandosi con tratti culturali ben diversi da quelli operativi nei culti tradizionali romani.

Le modalità del passaggio possono essere ricostruite a giudicare dalla documentazione epigrafica. Gli abitanti di Thugga avrebbero adottato gradualmente il nome di Saturno all'interno del santuario, con l'*interpretatio romana* del dio preromano situabile nella seconda metà del I secolo d. C., epoca

965 CIL 8.26498 1-27: l'iscrizione riporta la dedica congiunta di *pagus* e *civitas*, per decreto dei decurioni, con il denaro, ammontante a 100000 sesterzi, lasciato da L. Octavius Victor Roscianus, per la salute dell'Imperatore Settimio Severo, di Decimo Clodio Albino Cesare e di Iulia Domna (definita *mater castrorum*)

966 L. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne à Dougga*, «Nouvelles archives des missions» VII, 1897, pp. 367-474 (397-399); R. Lantier, L. Poinssot, *Les stèles découvertes dans une favissa du temple de Saturne à Dougga (Tunisie)*, Bulletin Archéologique du Comité», 1942, pp. 224-240.

967 L. Carton, *Le sanctuaire de Baal à Thugga cit.*, pp. 383-420.

968 M. Khanoussi, *Thugga sous l'Empire: une ville double?*, cit., p. 598.

alla quale risalgono le sole due stele che presentano i formulari abituali dei *vota* e riportano il nome di Saturno, rinvenute nella *fauissa* situata all'angolo nord-est della corte⁹⁶⁹.

Secondo D'Andrea è plausibile che un certo lasso di tempo sia trascorso tra l'edificazione del santuario e la fine della frequentazione dell'area punica, in quanto mancano elementi sicuri a ipotizzare una continuazione della ritualità legata al tofet fino alla fine del II sec. Il rinvenimento di lucerne romane e di unguentari vitrei nella *fauissa* D.2 (fig. 17) non provano infatti la vitalità del tofet ma piuttosto l'obliterazione dei materiali ad esso pertinenti precedente l'edificazione del santuario di Saturno⁹⁷⁰.

L'area culturale si configura come luogo di devozioni collettive⁹⁷¹: l'iscrizione punica meglio conservata, che presenta un formulario usuale, riguarda infatti tutta la cittadinanza⁹⁷².

Per quanto riguarda le dediche in latino sono state invece rinvenute alcune iscrizioni di carattere privato - con nome del dedicante e formula votiva finale - tra cui l'iscrizione dedicata da parte di componenti della più antica famiglia peregrina conosciuta, che fu integrata nella cittadinanza romana dal conferimento del gentilizio *Iulius*, acquisito nella prima metà del I d.C.⁹⁷³.

Louis Carton ipotizzò che il tofet si sviluppasse su una piattaforma di dimensioni contenute nella parte meridionale del tempio, pur avendo individuato dei livelli pertinenti al tofet al di là del limite settentrionale del complesso. Ad oggi, tuttavia, non vi sono elementi sufficienti per determinare l'estensione dell'area e la sua configurazione. Il materiale contenuto nei depositi è dello stesso tipo, con vasi e *unguentaria* disposti ai piedi delle stele; nelle urne sono state rinvenute ossa combuste di mammiferi di piccola taglia e carbone.

La pratica dei depositi votivi concomitanti alle stele sembra cessare in seguito alla costruzione del tempio dedicato a Saturno in età severiana. Con la fase monumentale, che avrebbe avuto inizio dopo il 195⁹⁷⁴ diversamente rispetto al sito di Thignica o di Djebel Bou Kournein⁹⁷⁵ l'area sacra a cielo aperto di Thugga fu sostituita da un tempio che secondo le correnti indicazioni tipologiche chiameremo "romano-africana": esso presenta infatti tre *cellae*, non erette su podio, con la cella centrale più ampia delle altre; la corte presentava una galleria porticata, di ordine corinzio, con un soffitto a volta e tetto probabilmente terrazzato. Il pronao esastilo, le cui colonne sono tuttora

969 A. Merlin, *Inscriptions latines de Tunisie*, (ILT), 1502a;1502b.

970 Per le sottofasi dell'area cfr. B. D'Andrea, *I Tofet del Nord Africa*, cit., pp. 158-161.

971 Nelle dediche collettive per Ba'al Hammon da parte dei cittadini di Thugga del II a.c. compaiono i nomi dei magistrati eponimi, cfr. L. Carton, *Le sanctuaire de Baal à Thugga*, cit. p. 411, n° 17; J. B. Chabot, *Les inscriptions puniques de Dougga*, in «Compte rendu de l'académie des inscriptions et belles lettres» 1916, n° 122.

972 Il formulario è privo della dedica a Tinnit; vi compare il verbo ZBH, sacrificare; cfr. Chabot, *Les inscriptions puniques de Dougga*, cit. 1916, pp. 123-126, fig. 2; M. Ghaki, *Dougga* 1, pp. 35-36 tav. 2 fig. 3.

973 ILT, 1502c; CIL 8 26503.

974 L. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne*, cit. pp. 466-467; Cl. Poinssot, *Dougga*, pp. 63-66.

975 J. Toutain, *Le sanctuaire de Saturnus Balcaranensis au Djebel Bou Korneïn (Tunisie)*, in «Mélanges d'archéologie et d'histoire», 1892, pp. 4-124.

visibili, era preceduto da un *suggestus*. L'ingresso era sul lato meridionale del tempio, attraverso un vano rettangolare di piccole dimensioni.

La presenza di una scala a fianco delle celle, intagliata nella roccia dalla parte del pendio sud-sud ovest indica che queste fossero coperte da una terrazza praticabile, alla quale è però difficile assegnare una funzione.

I dispositivi di accesso alle celle assumono un valore importante dal punto di vista della semiotica spaziale, poiché comportano una differenza sostanziale tra la cella centrale dedicata a Saturno rispetto alle celle laterali.

Non solo infatti la soglia della cella centrale risulta rialzata per mezzo di tre gradini, ma l'accesso è consentito grazie a tre aperture, sul cui suolo si trovavano delle piccole depressioni longitudinali che hanno suggerito la presenza di battenti. Le celle laterali invece non mostrano una struttura analoga, benché siano dotate di una porta d'entrata a tre aperture⁹⁷⁶.

Presentando quindi una cella centrale la cui soglia poteva venire chiusa, affiancata da due celle laterali aperte, il tempio offriva un sistema di accesso differenziato, atto ad enunciare una gerarchia tra le divinità – che è opportuno leggere in chiave funzionale e non etnica⁹⁷⁷ - e che possiamo pensare con sicurezza rispondesse a preoccupazioni rituali, sulle quali in assenza di ulteriori elementi è difficile pronunciarsi.

I frammenti statuari rinvenuti hanno permesso di formulare delle ipotesi circa l'identità delle divinità onorate nel tempio. La *cella* centrale com'è logico attendersi ospitava l'unica divinità ricordata nella dedica, una statua di Saturno, i cui frammenti all'epoca degli scavi erano sparsi nei pressi di una cisterna⁹⁷⁸, mentre la *cella* meridionale era invece dedicata a una figura che, considerati gli attributi, sembra rappresentare un *genius* municipale, protettore divino del *municipium*, interpretato da Paul Veyne come il *Genius ordinis municipii* de Thugga⁹⁷⁹. La *cella* settentrionale conteneva la statua di un altro *togatus*⁹⁸⁰, interpretato da P. Veyne come *Genius populi*⁹⁸¹; datata da Poinssot e Veyne al 235-253 d.C.; la statua potrebbe essere anch'essa messa in relazione con la fondazione municipale e poi con la promozione coloniale⁹⁸².

976 L. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne* cit. pp. 389-390.

977 M. Sebaï, *Vie religieuse*, cit. p. 404.

978 Cl. Poinssot, *Statues du temple de Saturne (Thugga)*, «*Karthago*», VI, 1955, pp. 32-76, fig. 5-7.

979 Il *Genium* tiene un *volumen*, una *capsa* dalla quale escono quattro *volumina*; sulla testa è posata una corona murale, un panno della sua toga ricopre la nuca e la corona; cfr. L. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne* cit., p. 386, fig. 9; Cl. Poinssot, *Karthago*, 6, pp. 49-74.

980 L. Carton, *Le sanctuaire de Baal-Saturne* cit., p. 388, pl. III, fig. 5, 6, 7.

981 P. Veyne, *Ordo et populus, Génies et chef de file*, in «*MEFRA*», 73, 1961, p. 257-364.

982 I tempi e le modalità di installazione delle statue all'interno delle celle possono essere solo ipotizzati; M. Sebaï suggerisce che le statue siano state introdotte negli ambienti cultuali in modo progressivo e in occasione di feste particolari.

Se si concepisce dunque la triade del tempio come una triade poliade, atta ad esprimere l'identità civica di una comunità che adotta il modello civico e religioso romano, la fondazione di questo tempio, nel passaggio verso la municipalizzazione, agisce come mezzo ufficiale e comune alle due entità giuridiche per affermare la presa di possesso delle due parti sul territorio.

Quella scelta, comune a *pagus* e *civitas*, comportò una risistemazione della piattaforma, al fine di renderla sufficientemente ampia ad accogliere un tempio imponente; il sito però era e si rivelò piuttosto instabile dal punto di vista geologico, tanto che il santuario venne abbandonato intorno al IV sec, e materiali provenienti dal sito servirono da reimpiego nella chiesa di Vittoria, eretta nelle vicinanze⁹⁸³. In ogni caso il livello del suolo fu rialzato e alcune *favisse* accolsero i materiali dell'ultima fase del tofet.

Le motivazioni che spinsero i cittadini di Thugga a costruire una nuova struttura templare all'esterno della città, nel momento in cui si completavano i lavori del tempio sul forum⁹⁸⁴ cioè alla fine del II secolo, costituiscono degli interrogativi di grande interesse, soprattutto se si tiene conto che tale scelta risulta concomitante alla fase in cui le due parti giuridiche della città si stavano fondendo, accedendo allo status di *municipium*, successivamente concesso da Settimio Severo.

Che si tratti di uno spostamento del culto o piuttosto di una nuova istituzione⁹⁸⁵, la scelta dei rappresentanti delle due autorità della *civitas* e del *pagus* di promuovere per il nuovo culto lo spazio dedicato a Ba'al Hammon, legato al passato preromano di Thugga, può essere letto quale prova della volontà di integrare le due sfere.

In un luogo pubblico e comune alle due unità giuridiche la scelta di installare il culto di Saturno quale divinità pubblica, la cui memoria era ancora recente e forse ancora in attività, è un dato molto importante, soprattutto in quanto il sito era collocato su un terreno accidentato e soggetto a frane, che richiedeva lavori di consolidamento del terreno⁹⁸⁶.

La scelta topografica per la costruzione del santuario, una terrazza incassata nella falesia che interrompe il pendio, che per poter ospitare il complesso fu allargata su due fronti, scavando la parete rocciosa e con riporti di terra, venne mantenuta a costo delle frane e degli smottamenti a cui il sito andò incontro a causa della permeabilità all'acqua della roccia calcarea. Questo quadro non sembra suggerire d'altra parte una volontà di rottura con il passato punico.

983 M. Le Glay, *Saturne Africain. Mon.* p. 212.

984 M. Khanoussi, L. Maurin (eds.), *Dougga, fragments d'histoire. Choix d'inscriptions latines*, cit., n. 38.

985 cfr. M. Sebaï, *La vie religieuse en Afrique proconsulaire. Observations sur Thugga*, cit. pp. 87-88; in questo contributo l'autrice aveva proposto di interpretare l'esistenza successiva di un tempio di Saturno sul forum e poi sul piano a nord ovest come uno spostamento del luogo di culto dal forum verso la periferia.

986 Cl. Poinssot, *La recherche de l'effet monumental et l'utilisation des difficultés naturelles du terrain à Thugga aux II^e et III^e siècles après J. C.*, *Atti del VII congresso internazionale di archeologia classica, Vol. III*, Roma, 1961, p. 253-267

Possiamo misurare in che modo questa collocazione connette il santuario alla memoria religiosa preromana? Oppure la scelta era dovuta all'enorme visibilità di cui poteva godere il complesso, veicolando ed esprimendo così attraverso il posizionamento il controllo del territorio, sul modello dei templi dell'*ager romanus*? Una situazione analoga si riscontra, come abbiamo visto, in diversi centri dell'Africa proconsolare, dove il culto Saturno e la sua monumentalizzazione, sovrapponendosi o meno a Ba'al Hammon, marcavano il paesaggio, collocandosi in luoghi salienti dal punto di vista paesaggistico⁹⁸⁷. Inoltre è possibile che tale scelta sia dovuta a uno degli aspetti funzionali di Saturno, quello di divinità strettamente connessa alla 'protezione' del territorio o alla sua ripartizione, che possono essere stati simili a quelli di Baal Hammon?

Il corpus di ex-voto rinvenuti nei pressi dell'area cultuale ha portato, anche nel contesto di Thugga, la storiografia africanista moderna, a partire da Le Glay e Bénabou, a leggervi una prova della vivacità di una divinità radicata nel passato preromano punico della città, e in un certo senso "nazionale"; ha inoltre consentito di sostenere l'idea di un processo di africanizzazione degli dei romani, tramite l'adesione dei coloni ad una religiosità tradizionale che poteva fondarsi anche su pratiche cruenti⁹⁸⁸.

Per quanto sia stato proposto, la struttura "africana" del tempio suburbano non è elemento utile a confermare una continuità con la divinità ancestrale. Se incontestabilmente Saturno è il continuatore e secondo certi aspetti l'erede di Ba'al, e la continuità topografica sull'area rituale punica segnala senz'altro questo legame, il culto periurbano di Saturno sembra marcare una natura profondamente differente rispetto a quella legata alla ritualità del Tofet. Il tempio a tre celle suggerisce di vedervi una prospettiva innanzitutto civica, testimoniata innanzitutto dalla dedica congiunta di *pagus* e *civitas*.

D'altro canto in qualunque modo si possa interpretare la ritualità connessa all'area sacra precedente, ctonia, funeraria e fors'anche civica, il mutamento del quadro istituzionale di riferimento rappresenta un dato sostanziale, che impedisce di fatto di parlare di continuità del culto.

Inoltre, sulla base delle specificità topografiche, siamo portati ad interrogarci sulle differenze di natura rituale che dovevano sussistere tra il culto di Saturno venerato sul forum e quello localizzato fuori dalle mura. Conformemente alla logica politeista e ritualista le due divinità, rispondenti allo stesso nome divino, potevano senza contraddizione essere connesse a spazi giuridicamente diversi, e a due comunità distinte, ospitando culti che vanno interpretati secondo quadri distinti.

987 Cfr. *supra*, con riferimento a J. Scheid, *Les sanctuaires de confins dans la Rome antique. Réalité et permanence d'une représentation idéale de l'espace romain*, in *L'Urbs. Espace urbain et histoire (I^{er} siècle av. J.-C.–III^e siècle ap. J.-C.)*, Actes du colloque international de l'Ecole Française de Rome, Rome 8-12 mai 1985, Roma 1987, pp. 583-595.

988 M. Le Glay, *Saturne Africain Hist.*, cit. pp. 477-478; M. Bénabou, *Résistance*, pp. 331-375..

Il Saturno installato dai magistrati di Cartagine sul forum del *pagus* di Thugga infatti non fornisce elementi per pensare ad un legame con Ba'al, il cui culto sicuramente invece permane, nell'area a nord-est a lui dedicata, per tutto il I secolo d.c. Se il Saturno "del forum" è da considerarsi come una delle prime divinità del *pagus* di Thugga, una divinità civica, direttamente esito dell'azione di Cartagine, la sua sfera potrebbe identificarsi con quella della divinità romana che aveva il suo culto ai piedi del Capitolium, a sud est del forum romano⁹⁸⁹, la cui personalità ctonia e agraria è sottolineata da Varrone⁹⁹⁰ e che potrebbe essere stato il luogo dell'*aerarium*, il tesoro pubblico⁹⁹¹. Tale accezione, in relazione alla sfera del dio italico, è da ricondurre all'afflusso e proventi e delle ricchezze che dai territori dell'*ager* venivano convogliate verso il centro⁹⁹².

Nel contesto specifico di Thugga, in cui la sfera agricola doveva rivestire la massima importanza per lo sviluppo economico della città, l'ambito di azione di Saturno potrebbe inserirsi coerentemente in questa prospettiva.

Suggestiva, sebbene fondata su basi documentarie meno solide in riferimento al contesto africano, è l'ipotesi connessa alla dissoluzione dei legami sociali connessa alla festa dei *Saturnalia*, che si teneva il 17 dicembre, celebrando la fine dell'anno e in quell'occasione la dissoluzione o meglio l'inversione dei codici sociali⁹⁹³, e portarono il centro a trasformarsi in comunità indipendente con strutture istituzionali proprie.

All'avvicinamento di *pagus* e *civitas*, avvenuto a partire dal I d.c. sfociando nella fusione in un'entità civica nuova e indipendente da Cartagine, corrisponde in modo convincente un avvicinamento concettuale anche tra i due luoghi di culto, posti in due contesti spaziali diversi, quello sul forum e quello suburbano, dedicato da entrambe le parti giuridiche.

La ridefinizione degli spazi cultuali e degli dei, e la successiva creazione delle strutture architettoniche marcano senza dubbio una sovrapposizione tra le due sfere cultuali che è possibile interpretare come integrazione e assorbimento dei riti preromani secondo un modello romano. È importante sottolineare tuttavia che tale contatto non sancisce la totale cancellazione della sfera rituale del tofet bensì sfocia nella creazione di uno spazio rituale dai tratti nuovi, che pure si inserisce in un contesto dalla memoria culturale ancora viva, e caratterizzata in senso ctonio-funerario.

989 *CIL*. I², 1, p. 226; *Macr. Sat.* 1.8.1; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, cit. pp. 281-282.

990 *Agost. Cit.*, 7, 19; M. Le Glay, *Saturne africain Hist.*, cit. pp. 459-478.

991 M. Le Glay, *Saturne africain Hist.*, pp. 461-466 ; M. Corbier, *L'Aerarium Saturni et l'aerarium militare. Administration et prosopographie sénatoriale*, Rome, 1974, p. 18.

992 In questo senso è indicativa l'associazione, frequente anche in Africa di Saturno con la dea Ops, cfr. P. Pouthier, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à la mort d'Auguste*, Paris, 1981, p. 131.

993 *Macr. Sat.*, 1, 7: *Maxima pars Graium Saturno et maxime Athenae conficiunt sacra, quae Cronia esse iterantur ab illis eumque diem celebrant: per agros urbesque fere omnes exercent epulis laeti: famulosque procurant quisque suos, nostrique itidem: et mos traditus illinc iste, ut cum dominis famuli epulentur ibidem.*

Conclusioni

La ricerca intrapresa, snodandosi tra le parti teoriche e quelle di studio concreto di caso, ha permesso di percorrere alcune fondamentali accezioni della sfera spaziale, nella sua relazione con i tratti e i comportamenti religiosi.

Per quanto riguarda l'intreccio tra spazio e sfera rituale è emerso come, nonostante un parziale rinnovamento di strumenti e obbiettivi della ricerca, in letteratura la questione legata allo spazio sia influenzata dal riaffiorare in modo più o meno esplicito di concetti ereditati dalla fenomenologia religiosa; ciò si riscontra in particolar modo in una concezione naturalistica che, più che altrove, si evidenzia in letteratura nel contesto dell'Africa punica e poi Proconsolare, affrontato nella terza parte del lavoro, in cui alcune tradizionali ma imprecise interpretazioni di un ambito religioso punico concepito quasi precursore del monoteismo ne hanno modellato un'immagine certamente falsata.

Transitando per i concetti vicini ma non completamente sovrapponibili di 'territorio' o 'paesaggio' religioso, più frequentemente evocati negli studi di carattere archeologico, la disamina storiografica e metodologica legata alla sfera spaziale nei sistemi religiosi ha messo in luce una complessità di questioni e di piani che non è possibile semplificare e risolvere tramite la semplice adozione di una categoria, per quanto oculatamente scelta, come quella di 'spazio rituale'.

È nell'esigenza di una ponderazione tra aspetti diversi e che non possono essere ridotti a minimi termini che si giustifica l'acquisizione della nozione di 'spazio rituale' come concetto operativo.

Lo spazio va concepito dunque non solo come un dato fondamentale, ma quale categoria di analisi efficace, per quanto estesa, nel rendere conto dell'aspetto comunicativo del dispositivo rituale, inteso nel suo senso più ampio.

Si tratta di un aspetto comunicativo che risulta dal rapporto che la sfera religiosa intrattiene con lo spazio a vari livelli, e che si dipana in modalità molteplici e a diverse scale: nell'organizzazione dei luoghi di culto, pubblici o privati, nel contesto della religiosità domestica, nella gestualità connessa a *focus* culturali, come statue, effigi e stele, nelle rappresentazioni iconografiche, nella strutturazione concettuale spaziale e cosmologica dei pantheon, che radicano divinità – o concetti divini - in luoghi specifici o secondo delle direttrici spaziali ampie, come cielo, terra, mondo sotterraneo.

Calato nel suo livello più circoscritto, o nel livello più ampio - come paesaggio, territorio o rete di luoghi - il concetto di spazio dimostra di possedere delle funzioni complesse, strettamente connesse sia alla costruzione e organizzazione di specifici spazi rituali, sia alle istanze percettive da essi veicolate.

Nella prima parte del lavoro si è guardato alla natura relazionale dello spazio, il rapporto con l'esperienza corporea e con la coscienza percettiva indirizzata dal corpo che emerge in discipline diverse e collaborative con gli studi storico-religiosi; ciò ha permesso di valorizzare la relazione privilegiata che si instaura tra la materialità visibile di corpo, spazio e territorio, e la sfera religiosa. È evidente che la complessità di tale ambito non può essere ricondotta unicamente ad istanze corporee, e che la natura relazionale individuata, connessa a modalità di concettualizzazione necessariamente guidate dal corpo, non è da sola sufficiente a spiegare i fenomeni religiosi. Se l'esperienza corporea e sensoriale è universale, la sua codificazione dipende infatti direttamente o indirettamente dal contesto sociale e storico di riferimento. Queste riflessioni hanno permesso tuttavia di giustificare un dato di partenza metodologico, ovvero che le intersezioni tra spazialità, corporeità e sfera religiosa emergenti diffusamente in culture anche diverse, consentono nonostante la loro varietà di isolare tratti comparabili⁹⁹⁴, permettendo di riconoscere dei piani di analisi innovativi.

Il quadro concettuale così delineato - senz'altro fondamentale nello studio della spazialità e della sfera religiosa nel mondo contemporaneo, ovvero in contesti nei quali si possa fare esperienza diretta di azioni e dinamiche - dimostra un'indubbia utilità anche in rapporto al variegato mondo del mediterraneo antico, in cui tuttavia risulta più difficile individuare le strategie di azione ritualizzata attraverso le quali si qualificano distinzioni spaziali che diventano parte fondante della "sacralità" di un luogo.

È solo attraverso una prospettiva che inviti a considerare i diversi piani espressivi - lessicale, rituale, architettonico e iconografico - e i modi in cui determinati spazi sono identificati, circoscritti, messi in relazione tra loro - che la questione può essere colta in tutta la sua complessità.

Nella seconda parte della tesi si è mostrato infatti che l'articolazione di spazi rituali si compone e stratifica sul mondo divino, secondo modalità che sono insieme concettuali e territoriali, leggibili in modo diffuso per quanto discontinuo nel Mediterraneo Antico. Nell'ambito dei diversi politeismi antichi - lungi dal poter essere concepito quale realtà omogenea o monolitica, il Mediterraneo è stato teatro di una molteplicità di esperienze culturali e religiose, in contatto e contrasto tra loro - queste modalità vedono sovente la formazione di epiclesi significative, nonché il radicamento di divinità specifiche in determinati contesti, che rispondono all'esigenza di riconoscere il loro territorio protetto da divinità peculiari, come dimostrano le epiclesi spaziali e topografiche capillarmente diffuse in Grecia, ma anche la logica di un rituale centrale come l'*evocatio* romana.

994 Concetti spaziali quali 'sito' e 'fondazione', nel loro intersecarsi con la sfera religiosa, sono tra i 'comparables' individuati da M. Detienne, *Tracés de fondation*, cit; cfr. anche P. Clemente-C. Grottanelli, *Comparativa/mente*, Firenze 2008 (con riferimento ai contributi di Ph. Borgeaud e S. Crippa).

Si è visto come la categoria di 'spazio rituale' possa servire a comprendere la variegata terminologia antica che anche in ambito romano, sul quale maggiormente ci si è soffermati, sfugge a tentativi di classificazione complessivi e perfettamente coerenti.

In questa prospettiva è emerso un intreccio tra piani afferenti alla definizione concettuale e alla necessità descrittiva e classificatoria dei luoghi di culto, operativa già in antico, che ad esempio rende lo stesso termine *templum* luogo di sovrapposizione di significati differenti. La prospettiva augurale da cui il termine trae origine e linfa si impone quale chiave di lettura, a livello concettuale, del rapporto tra mondo umano e mondo divino, in senso relazionale e spaziale. Se il pragmatismo romano possiede un proprio modo d'enunciazione in grado di trasmettere un ordine delle cose⁹⁹⁵ che, grazie alla sfera della ritualità e della sacralità, viene sottratto alla provvisorietà e al dubbio⁹⁹⁶, il rapporto tra umano e divino, a livello concettuale come a livello spaziale, non ha nulla di spontaneo, ma viene normato da tappe e atti rituali differenti, quali *inauguratio*, *dedicatio* e *consecratio*, effettuata sempre da un magistrato *cum imperium*, che censiva il passaggio di proprietà alla divinità intestataria, ed eccezionalmente l'*exauguratio*.

Afferente al mondo divino, la dimensione celeste - o comunque spazialmente superiore, vincolata ad un 'alto' o 'sopra' rispetto al mondo umano e terreno - è certamente uno dei dati da prendere in considerazione, sebbene sia enfatizzato in particolar modo dalle fonti letterarie. Non si tratta però del solo elemento significativo. Si è potuto mostrare infatti che, in precisi contesti, la concettualizzazione 'celeste' del divino si interseca sia con una diversa collocazione di alcune divinità, attinente ad uno stesso piano terreno, come quello di Vesta, o ad uno inferiore, per le divinità ctonie, sia con la questione legata alle modalità di presenza della divinità nel luogo di culto ad essa assegnato. Si è visto come questo tratto sia importante nel quadro concettuale polivalente su cui si costruisce la relazione tra divinità e comunità e la sua concettualizzazione dal punto di vista spaziale, per affrontare il quale è estremamente utile, quando presente, il dato relativo al posizionamento dell'effigie o della statua cultuale in un contesto topografico e materiale specifico.

Abbiamo mostrato infatti come in antico, soprattutto in assenza di indici che permettano di osservare attività rituali, il concetto di spazio rituale può essere, talora necessariamente, circoscritto a quello di luogo di culto. La strutturazione dei luoghi di culto monumentalizzati, che costituisce la

995 J. Scheid, *Les espaces rituels et leur exégèse*, in P. Borgeaud (ed.) *Le temple lieu de conflit. Actes du Colloque de Cartigny 1991* Louvain 1995, pp. 61-72 (61).

996 Tale ordine, in cui il tratto gerarchico riveste una funzione essenziale, è strettamente connesso con il problema dell'inclusione o dell'esclusione di determinati individui, categorie e finanche divinità - nel corpo civico, che emerge con chiarezza già nei racconti sull'origine culturalmente ed etnicamente mista della città. Su questi aspetti si veda A. Giardina, *Inclusione/esclusione nel mondo etrusco e romano*, in *ThesCRA VIII*, Los Angeles 2012 pp. 292-303.

scelta privilegiata non solo nel Vicino Oriente antico ma anche in Grecia e a Roma, permette di individuare degli indici di comprensione delle attività culturali e rituali in senso più ampio.

La prima modalità è legata alla visibilità esterna dei complessi culturali, in quanto segni o marchi spaziali impressi da un potere religioso; la seconda è dedotta dalla concezione degli spazi e dalla loro disposizione, in quanto anche l'articolazione spaziale interna è governata da logiche simboliche o rituali e da rappresentazioni.

Le caratteristiche architettoniche di templi e santuari, nella varietà e gradualità delle loro delimitazioni tra diversi ambienti, articolano infatti una strutturazione dello spazio per gradienti, assecondando il punto d'osservazione che penetra dall'esterno all'interno, e definendo un avvicinamento al centro concettuale. Il sistema differenziale della definizione di questi spazi doveva essere espresso ed enfatizzato da azioni rituali volte verso un *focus* spaziale, identificabile nelle immagini culturali, allo stesso tempo rappresentazione e incorporamento fisico degli dei; se le effigi possono essere assenti in contesti di ritualità sacrificale, in contesto templare sono indispensabili.

In questo senso i luoghi di culto possono essere letti nella loro stratigrafia orizzontale, che mette in relazione interno ed esterno e diverse parti, e stratigrafia verticale che funziona per differenze di livello, atte a ordinare gerarchicamente le posizioni reciproche tra dei e uomini negli spazi di contatto assegnati.

Le problematiche e i casi di studio affrontati nella terza parte hanno messo in luce, in un contesto di contatto culturale come quello che viene a crearsi in Africa settentrionale dopo la caduta di Cartagine, le specifiche difficoltà di penetrare attraverso le stratificazioni create nel corso del tempo, per attingere ai significati, sia sul piano sincronico sia su quello diacronico, nei casi in cui la riorganizzazione dello spazio rituale si traduce in un rimodellamento delle strutture architettoniche.

Il contesto storico e religioso della Proconsolare tra II a.C. e II d.C., passato al vaglio delle problematiche evidenziate nella prima parte del lavoro, ha fatto innanzitutto emergere la questione della continuità e delle rifunzionalizzazioni tra aree rituali puniche e luoghi di culto romani, nonché il problema storiografico dello scontro tra modelli architettonici diversi, che è stato tradizionalmente letto in termini di conquista o di resistenza rispetto al modello romano. Il fatto che la figura di Saturno riemerge più volte, come un *fil rouge*, a guidare gli interrogativi tra i casi di studio, non risponde ad una scarsa considerazione della complessità delle strutture religiose politeiste sulle quali si costruiscono le relazioni nello spazio culturale; esso si giustifica invece alla luce delle sue numerose attestazioni, e del ruolo centrale che gli viene attribuito da una letteratura scientifica i cui presupposti vanno in larga parte ridimensionati, ma che permettono di riformulare e precisare, a livello teorico, alcuni interrogativi fondamentali.

Problematizzando dunque l'idea diffusa del contatto immediato con la divinità veicolato da contesti topografici di altura, che emerge nelle più tradizionali prospettive sullo 'spazio sacro' punico, si è guardato in modo particolare alla prospettiva spaziale legata alle aree del tofet, alle recenti interpretazioni dei culti ivi praticati, e alla questione della continuità o discontinuità del culto dal punto di vista topografico, confermando le recenti riconsiderazioni sul problema dello scontro o del contatto culturale, che vanno nella direzione della valorizzazione delle specificità nuove che si vengono a creare nei diversi centri civici.

In questa prospettiva l'analisi dello spazio e della ritualità del tofet, di cui sono stati presi in considerazione aspetti spaziali importanti legati ai contesti topografici e all'organizzazione interna, ha messo in luce una specificità africana che in epoca di 'romanizzazione' mostra esiti diversi, e che risulta problematico classificare sotto l'etichetta di continuità.

Con il caso di studio del santuario di Thinissut, che costituisce un'efficace esemplificazione delle problematiche individuate - in quanto area culturale punica, già monumentalizzata ma ampliata e rifunzionalizzata in epoca romana - ha permesso di riflettere sui valori culturali peculiari e sulla trasformazione simbolica, in senso spaziale delle strutture di concerto con i rinvenimenti epigrafici e archeologici.

È nella configurazione topografica del luogo e nella strutturazione architettonica degli spazi, analizzata insieme ai rinvenimenti epigrafici e archeologici, che è possibile leggere il santuario come prova di un contatto e di passaggio non conflittuale da orbita punica a orbita romana, che non comportò un'obliterazione delle divinità ancestrali, ma un loro assorbimento, pur nella rifunzionalizzazione dell'area cui dovette corrispondere con ogni probabilità un mutamento della ritualità secondo il modello romano.

L'approccio al contesto di Thugga ha permesso infine una riflessione sull'inserimento dei luoghi di culto nello spazio più ampio del territorio di un centro di fondazione numida divenuto successivamente *municipium* e colonia, transitando per un doppio statuto giuridico.

I principali contesti spaziali esaminati, scelti in un'ampia casistica finemente approfondita da ricerche recenti, sono stati quello del centro urbano, con il forum, il Capitolium e il tempio di Mercurio, e dello spazio periurbano, con i santuari di Caelestis e di Saturno. Tale scelta ha permesso di mettere in relazione il piano di analisi che associa, problematicamente, divinità specifiche in particolari contesti topografici o spaziali, con il piano di analisi spaziale focalizzato sulla relazione tra colonie e modello, ovvero Roma.

L'articolazione delle polarità tra centro e periferia di Saturnus e di Caelestis, la coppia divina che può essere legittimamente considerata emblematica delle problematiche dell'*interpretatio* romana in Africa, ha permesso in primo luogo la ricontestualizzazione in prospettiva civica del santuario di

Caelestis, in cui dea e contesto topico vengono ricondotte a un “centro” che acquista significato nei confronti di Roma e dell’Impero; le molteplici influenze che modellarono la figura di Caelestis in Africa, a partire da un’*interpretatio* complessa che coinvolse probabilmente non solo Tanit ma Astarte e Iuno, permettono di evidenziare nel tratto precipuo della *virgo Caelestis* una riaffermazione dell’analogia tra corpo, spazio, e società precedentemente evidenziata; attraverso la condizione di *virgo* attributo emblematico della romana Vesta, garanzia di inviolabilità e perennità, Caelestis può rappresentare a Thugga non solo la prova di un legame forte con Cartagine, ma anche la garanzia del posto assegnato alla città nel contesto dell’Impero.

In secondo luogo, per quanto riguarda Saturno, attraverso le attestazioni dei suoi due luoghi di culto thuggensi, si è potuto rifocalizzare il ruolo del dio nei confronti sia della divinità italica sia del suo predecessore punico Ba’al Hammon. Se il Saturno “del forum” è da considerarsi una divinità civica, direttamente esito dell’azione di Cartagine, la sua sfera potrebbe identificarsi con quella della divinità ctonia e agraria che a Roma aveva il suo culto ai piedi del Capitolium, a sud est del forum⁹⁹⁷, probabilmente luogo dell’*aerarium*, il tesoro pubblico⁹⁹⁸. Diversamente è sulla ritualità punica, ctonia e funeraria, che si innestano il culto e il tempio periferico, eretto in una posizione topograficamente rilevante che si riscontra in altri siti della Proconsolare, che va interpretato comunque in prospettiva civica. Nell’ambito dello stesso centro dunque le attestazioni della stessa figura divina tra centro e periferia segnalano un’articolazione culturale, che pur lasciando trasparire delle differenze, è inesatto interpretare come decisamente polarizzata.

La configurazione delle parziali continuità e, volendo richiamare la metafora del *branchement*, delle “connessioni” culturali e religiose dei contesti affrontati, ha evidenziato il ruolo del dispositivo spaziale, nei suoi livelli, intersito e intrasito, come dato non risolutivo ma altamente pregnante, nell’analisi dei rapporti tra i centri, il loro passato punico e il potere centrale.

In conclusione, la convergenza dei piani fisico e concettuale su spazialità e vita religiosa delineatasi nei casi di studio, conferma la validità di una prospettiva multidisciplinare e multifocale nell’approccio allo studio dello spazio rituale nel mondo antico, prospettiva che necessariamente va modellata e adattata al contesto di ricerca privilegiato, mantenendo intatto il suo spessore epistemologico.

997 *CIL*. I², 1, p. 226; *Macr. Sat.* 1.8.1; G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, cit. pp. 281-282.

998 M. Le Glay, *Saturne africain Hist.*, pp. 461-466 ; M. Corbier, *L’Aerarium Saturni et l’aerarium militare. Administration et prosopographie sénatoriale*, Rome, 1974, p. 18.

Abbreviazioni

Raccolte di iscrizioni

AE = *Année épigraphique*

CGL = *Corpus Glossariorum Latinarum*

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*, Berlin 1862-

CIS, I = *Corpus inscriptionum semiticarum*

DFH = M. Khanoussi, L. Maurin (eds.), *Dougga. Fragments d'Histoire. Choix d'inscriptions latine éditées, traduites et commentées, (1er-IVème siècles)*, Bordeaux 2000.

IG = *Inscriptiones Graecae*

IL Afr., = R. Cagnat, A. Merlin, L. Chatelain, *Inscriptions latines d'Afrique*, Paris, 1923.

IL Alg., I = R. Cagnat, *Inscriptions latines de l'Algérie. I, Inscriptions de la Proconsulaire*, Paris, 1922.

IL Alg., II = R. Cagnat, H.-G. Pflaum, *Inscriptions latines de l'Algérie. II, Inscriptions de la confédération cirtéenne, de Cuicul et de la tribu des Suburbures*, Paris, 1957.

ILPB = Z.B. Ben Abdallah, *Inscription Latines du Musée du Bardo*, Roma 1986.

ILT = A. Merlin, *Inscriptions latines de Tunisie*, Rome, 1944.

IRT = J. M. Reynolds, J. B. Ward-Perkins, *Inscriptions of Roman Tripolitania*, Roma-Londra, 1952.

KAI = H. Donner, W. Röllig, *Kanaanäische aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1962-1964.

RIL = *Recueil des inscriptions libyques*, Paris, 1940.

Lessici

LTUR= E.M. Steinby (ed.), *Lexicum Topographicum Urbis Romae*, Roma 1993-1999.

Bibliografia

Abid L. B., *Les stèles d'Althiburos et leur iconographie. Présentation préliminaire* in «Rivista di Studi Fenici»52, 2014; pp.109-122.

Adas M., *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order*, Chapel Hill 1979.

Agnew J.A, *Territoriality*, in Johnston R., *Dictionary of human Geography*, Oxford 1994.

Alcock S. E., Osborne R. (eds.), *Placing the Gods. Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, Oxford 1996.

Alcock S.E., *Graecia capta. The landscapes of roman Greece*, Cambridge 1993.

Alföldi A., *Diana Nemorensis*, in «American Journal of Archaeology» 64, 1961, pp. 137-144.

Algra K., *Concepts of Space in Greek Thought*, Leiden 1995.

Ampolo C., *I terreni sacri nel mondo greco*, in Lo Cascio E., Rathabone D. W., (eds.), *Production and Public Powers in Classical Antiquity*, Cambridge 2000.

Amselle J.-L., *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris 2001.

Amselle J.-L., *Conessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino 2001.

Ando C., *Praesentia Numinis 3. Idol in context (of use)*, in «Asdiwal» 10, 2015, pp. 61-76.

Ando C., *The matter of the gods: Religion and the Roman Empire*, Berkeley 2008.

Anttonen V., *Rethinking the Sacred: The notions of "human body" and "territory" in conceptualizing religion*, in Idinopulos T. A., Yonan E. A., (eds.), *The sacred and its scholars: Comparative religious methodologies for the study of primary religious data*. Leiden 1996, pp.36-64.

Aounallah S., *Le Cap Bon, Jardin de Carthage, Recherches d'épigraphie et d'histoire romano-africaines (146 a.C.-235 p.C.)*, Bordeaux 2001.

Appadurai A., *Production of locality*, in Fardon R., (ed.) *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*, London-New York 1995, pp. 205-225.

Arena P. , *The pompa circensis and the domus Augusta (1st -2nd c. A.D.)*, in Hekster O., Schmidt Hofner S., Witschel Ch., (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman*

Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire (Heidelberg, July 5-7 2007) Leiden 2009, pp. 77-95.

Arnaud A. e J.-P. , *De la toponymie à l'histoire des religions: réflexions sur Mercure Africain* in Y. Le Bohec (ed.), *L'Afrique et la Gaule, Mélanges offertes à M. Le Glay*, « Latomus» 226, Bruxelles 1994, pp. 142-153.

Arredi M.P., *Analitica dell'immaginazione per l'architettura*, Venezia 2006.

Assmann J. , *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino 1997.

Aura Jorro F., (ed.) *Diccionario micénico*, vol II, Madrid 1993.

Baekte W., *Das Heilige im Germanischen*, Tubingen 1942.

Balty J. Ch., *Curia ordinis, Recherches d'architecture et d'urbanisme sur les curies provinciales dans le monde romain*, Bruxelles 1990.

Bandelli G., *Note sulla categoria della romanizzazione con riferimento alla Venetia e all'Histria*, in «Antichità alto adriatiche» 68, pp. 29-69.

Baratte F., Duval N., *Les ruines d'Ammaedara Haidra*, Tunis 1974.

Barchiesi A., *Ovidio: Metamorfosi, Volume I (Libri I-II)*, Milano 2005.

Barnett H. G., *Acculturation: An Exploratory Formulation*, in «American Anthropologist» 56, 1954, pp. 973-1002.

Bartoloni P., *Appunti sul tofet*, in Nizzo V., La Rocca E., (eds.), *Antropologia e archeologia a confronto: rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti dell'Incontro Internazionale di Studi (Roma 20-21 maggio 2011)* Roma 2012, pp. 215-221.

Barton I., *Capitoline temples in Italy and Provinces (especially Africa)* in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.12.1*, Berlin New York, pp. 259-342.

Basanoff V., *Evocatio*, Paris 1947.

Baslez M.F., Ribichini S., Auffarth Ch., *Appréhender les religions en contact*, in Bonnet C., Pirenne-Delforge V., Praet D. (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome (16-18 Novembre 2006)*, Brussel- Rome-Turnhout 2009, pp. 43-62.

Bassani M., *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto domestico in area vesuviana*, Roma 2008.

Bastide R., *Mémoire collective et sociologie du bricolage*, in «L'Année Sociologique» 21, 1970, pp. 98-108.

Bastuji-Dervillez J., *Structures des relations spatiales dans quelques langues naturelles. Introduction à une théorie sémantique*, Genève 1982.

Bateson G., Hanson F.A.(eds.), *Studies in Symbolism and cultural Communication*, Kansas City 1982.

Bayet J., *Historie politique et psychologique de la religion romaine*, Paris 1957.

Beard M., North J., Price S. R. F., *Religions of Rome. Volume 1: A History*, Cambridge 1998.

Beard M., North J., Price S., *Religions of Rome*, Cambridge 1998.

Beard M., *Re-reading Vestal Virginity*, in Hawley R., Lewick B.(eds), *Women in Antiquity: New Assesments*, London-New York 1995, pp. 166-167.

Beard M., *The Sexual Status of Vestal Virgins*, in «The Journal of Roman Studies» 70, 1980, pp. 12-27.

Beard M., *The Roman Triumph*, Harvard 2009.

Beffa M. L., Hamayon R., *Spatial cases in Altaic languages*, in «Suomalais-Ugrilaisen Seuran Toiituksia» 158, 1977, pp. 49-58.

Belayche N., *De la polysémie des épiclèses: “Υψιστος dans le monde gréco-romain*, in Belayche N., Brulé P., Freyburger G., Lehmann Y., Pernot L., Prost F. (eds.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*, Turnhout 2005, pp. 427-442.

Belkhaia S., Di Vita-Evrard G., *Magistratures autochtones dans les cités pérégrines de l'Afrique proconsulaire*, in *Afrique du Nord antique et médiévale. Actes du VIe colloque international su l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord, (Pau, octobre 1993)* Paris 1995, pp. 255-274.

Bell C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford-New York 1992.

Bellelli V., *Vei: nome, competenze e particolarità cultuali di una divinità etrusca*, in Nizzo V., La Rocca L., *Antropologia e Archeologia a confronto. Rappresentazioni e pratiche del sacro. Atti del 2 congresso Internazionale di studi, (Roma 20-21 maggio 2011)* Roma 2012, pp. 455-478.

Bénabou M., *La résistance africaine à la romanisation*, Paris 1976.

Bénabou M., *Le syncrétisme religieux en Afrique romaine*, in Serra L. (ed.), *Gli interscambi culturali e socio economici fra l'Africa settentrionale e L'Europa Mediterranea. Atti del Congresso Internazionale (Amalfi 1983)*, Napoli 1986, pp. 321-332.

Benichou H., *Le rite d'entrée sous le joug. Des stèles de Carthage à l'ancien testament*, in «Revue d'histoire des religions» 210, n.2, 1993, pp. 131-143.

Bénichou-Safar H., *A propos des ossements humains du tophet de Carthage*, in «Rivista di Studi Fenici» 9, 1981, pp. 5-9.

Bénichou-Safar H., *A propos du tophet de Carthage: réflexion sur le sens du terme MLK. Actes du 3^{ème} congrès des études phéniciennes et puniques (11-16 mars 1991)*, Tunis, 1995, vol., I, pp. 143-148.

Bénichou-Safar H., *Le tombes puniques de Carthage. Topographie, structures, inscriptions et rites funéraires*, Paris 1982.

Bénichou-Safar H., *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*, Rome 2004.

Bénichou-Safar H., *Les fouilles du Tophet de Salambô à Carthage (1^{ère} partie)* «Antiquités africaines» 31, 1995, p. 81-199.

Bénichou-Safar H., *Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse*, in «Revue d'histoire des religions» 205, 1998, pp. 58-67.

Bénichou-Safar H., *Un au-delà pour les enfants incinérés?* in *Ktema 30, Entre Mondes orientaux et classiques: la place de la crémation. Colloque International e Nanterre (26-28 février 2004)* 2005, pp. 123-136.

Benveniste E., *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol 2 : Pouvoire, droit, religion, Paris 1969.

Beschi L., et al. Pausania, *Guida della Grecia*, Milano 2010.

Bercquist B., *The Archaic Greek Temenos. A Study of Structure and Function*, Lund 1967.

Bercquist B., *The archaic temenos in Western Greece: a survey and two inquiries*, in A. Schachter (ed.) *Le sanctuaire grec*, Vandoeuvres-Genève 1992, pp. 109-158.

Berger Ph., Cagnat R., *Le sanctuaire de Saturne à Ain Tounga*, in «Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques», 1889, pp. 207-265.

Bernardini P., *La morte consacrata. Spazi rituali e ideologia nella necropoli e nel tofet di Sulky fenicia e punica*, in Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S.(eds.), *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004)*, Roma 2008, pp. 639-658.

Bernardini P., *Leggere il Tofet: sacrifici e sepolture, una riflessione sulle fasi iniziali del tofet*, in *Fra Cartagine e Roma. Seminario di Studi italo-tunisino (=«Epigrafia e Antichità» 18)*, Bologna 2002, pp. 15-27.

Berthelet Y., *Gouverner avec les dieux. Autorité auspices, et pouvoir sous la République romaine et sous Auguste*, Paris 2015, pp. 194-195.

Berthier A., Charlier R., *Le sanctuaire punique d'El-Hofra à Costantine*, Paris 1952-55.

Berthoz A., *Espace perçu, espace vécu, espace conçu*, in Berthoz A., Recht R. (eds.), *Les espaces de l'homme. Symposium annuel du Collège de France (octobre 2003)*, Paris 2005, pp. 128-155.

- Berthoz A., Recht R. (eds.), *Les espaces de l'homme. Symposium annuel du Collège de France (octobre 2003)*, Paris 2005.
- Berti N., *Scipione l'Emiliano, Caio Gracco e l'“evocatio” di Giunone da Cartagine*, in «Aevum» 64, 1990, pp. 69-75.
- Bertrand A., *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale*, Roma 2015.
- Bertrand J.-M. (ed.), *La violence dans les mondes grec et romain. Actes du colloque international (Paris 2-4 mai 2004)*, Paris 2005 pp. 92-119.
- Bertrand F., Sznycer K., *Les stèles puniques de Constantine*, Paris 1987.
- Beschaouch A., *Qu'est-ce qu'un "idurio"? Spiritualité punique et culture latine en Afrique romaine*, in «Mélanges de l'école française de Rome-Antiquité » 102, n. 2, 1990, pp. 639-646.
- Beschaouch A., *Thugga, une cité de droit latin sous Marc Aurèle: ciuitas Aurelia Thugga*, in Khanoussi M., Maurin, L. (eds.), *Dougga (Thugga). Etudes épigraphiques*, Bordeaux 1997, pp. 62-66.
- Bettini M., *Wighty words, Suspect speech: fari in Roman Culture*, in «Arethusa» 41, 2008, pp. 313-375.
- Bianchi Bandinelli R., *Introduzione all'archeologia classica come storia dell'arte antica*, Roma-Bari, 1976.
- Bintliff J., *The Implications of a Phenomenology of Landscape* in Olshausen E., Sauer V.(eds.), *Die Landschaft und die Religion: 9. Internationales Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 2005*, «Geographica Historica» 26, Stuttgart 2009, pp. 27-32.
- Bisi A.M., *A proposito di alcune stele del tipo della Ghorfa al British Museum*, «Antiquités Africaines» 12, 1978, pp. 21-34.
- Bispham E., *Colonia deducere: how Roman was Roman Colonization during the Middle Republic*, in Bradley G. Wilson J. P. (eds.), *Greek and Roman Colonization. Origins, Ideologies and Interactions*, Swansea 2006, pp.74-160.
- Blaizot F., Alix G., Ferber E., *Le traitement funéraire des enfants décédés avant un an dans l'Antiquité: Études de cas*, in «Bulletins et Mémoires de la Société d'Archéologie de Paris » 15, n.1-2, 2003, pp. 49-77.
- Bloch R., *Interpretatio*, in Id. *Recherches sur les religions de L'Italie antique*, Genève 1973, pp. 9-19.
- Bloch R., *Processus d'assimilations divines dans l'Italie des premiers siècles*, in *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)*, Leiden 1975, p. 112-122.

Boda M.J., Novotky J., *From the foundations to the crenellations. Essays on Temple Building in the Ancient Near East and Hebrew Bible*, Münster 2010.

Bonnet C., “L’histoire séculière et profane des religions”(F. Cumont): observations sur l’articulation entrerite et croyance dans l’historiographie des religions de la fin du XIXe et de la première moitié du XXe siècle, in Belayche N., Bonnet C., Scheid J. (eds.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain, huit exposés suivis de discussions*. (Vandoeuvres-Genève, 21-25 août 2006), Genève 2007, pp. 1-37.

Bonnet C., *Dove vivono gli dei? Note sulla terminologia fenicio-punica dei luoghi di culto e sui modi di rappresentazione del mondo divino*, in Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S. (eds.), *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004)*, Roma 2008, pp. 673-687.

Bonnet C., *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma 1996, pp. 97-108.

Bonnet C., *On Gods and Earth: The tophet and the Construction of a New Identity in Punic Carthage*, in Gruen E.S. (ed.), *Cultural Identity in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles 2011, pp. 373-387.

Bonnet C., *Réflexions historiques sur le culte d’Astarté à Carthage* in Le Bohec Y. (ed.), *L’Afrique et la Gaule, Mélanges offertes à M. Le Glay*, « Latomus » 226, Bruxelles 1994

Bordreuil P., *Tanit du Liban. Nouveaux documents religieux phéniciens III*, in *Phoenicia and the East Mediterranean in the first Millennium B.C., Proceedings of the conference held in Leuven (from the 14th to the 16th of november, 1985)* Leuven, 1987, pp. 79-85.

Borgeaud Ph., *Reflexions sur la comparaison en histoire des religions antiques*, in «Métis» 2003, pp. 9–33.

Bourque N., *An Anthropologist’s view on Ritual*, in Bispham E., Smith C. (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy, Evidence and Experience*, Edinburgh 2000.

Boyce G. K., *Corpus of the Lararia of Pompeii*, Rome 1937.

Breyer G., *Elemente Etruskischen Sprachgutes im Lateinischen*, in Id., *Etruskische Sprachgut im Lateinischen unter Ausschluss des Spezifisch Onomastischen Bereiches*, Leuven 1993.

Brouquier-Reddé V., *Temples et cultes de Tripolitaine*, Paris 1992.

Brown P., *The Cult of the Saints; its Rise and Function in later Christianity*, Chicago 1981.

Brown P., *The Cult of the Saints; its Rise and Function in later Christianity*, Chicago 1981.

Brown S.S., *Late Carthaginian Child Sacrifice and Sacrificial Monuments in Their Mediterranean Context*, Sheffield 1991.

Brulé P., *Comment percevoir le sanctuaire grec? Une analyse sensorielle du paysage sacré*, Paris 2012.

Brulé P., *Le langage des épiclèses dans le polythéisme hellénique (l'exemple de quelques divinités féminines)*. *Quelques pistes de recherches* «Kernos» 11, 1998, pp. 13-34.

Buckland S., *Rituali, corpi e memoria culturale*, in «Concilium» 31, 1995, pp. 87-97.

Bullo S., *Le Indicazioni di Vitruvio sulla localizzazione dei templi urbani (de Arch. I, 7, 1): il caso africano*, in Mastino A., Ruggeri P.(eds.) *L'Africa romana 10, n.1. Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nel Nord Africa e in Sardegna. Atti del X convegno di Studio (Oristano 11-13 dicembre 1992)* Sassari 1994., pp. 515-558.

Bullo S., Rossignoli C., *Il santuario rurale presso Bir Bou Rekba (Thinissut): uno studio iconografico e alcune considerazioni di carattere architettonico-planimetrico*, in Khanoussi M., Ruggeri P., Vismara C. (eds.), *L'Africa romana 12. L'organizzazione dello spazio rurale nelle province del Nord Africa e nella Sardegna. Atti del XII convegno di Studio (Olbia 12-15 dicembre 1996)*, Sassari 1998, pp. 249-273.

Bullo S., *Virgo caelestis* in *LIMC VIII*, Zurich -München 1997, pp. 269-272.

Burkert W., *Ritual between Ethnology and Post-Modern Aspects: Philological-Historical Notes*, in Stavrianopoulou E.(ed.), *Ritual and Communication in the Graeco-Roman World*, Liège 2006, pp. 23-35.

Burl A., *The Stonehenge People*, London 1987.

Butz P. A., *Prohibitory inscriptions xenoi and the influence of the early Greek polis* in Hägg R. (ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis: proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Swedish Institute (Athens, 16-18 October 1992)*, Stockholm 1996, pp.75-95.

Butz P. A., *The double publication of a sacred prohibition on Delos ID 68, A e B*, in «Bulletin de Correspondance Hellénique» 118, 1994, pp.69-98.

Cadotte A., *La romanisation des dieux*, Leiden 2007.

Cagnat R., Gauckler P., *Les monuments historiques de la Tunisie, I: Les monuments antiques. Les temples païens*. Paris 1898.

Calame C., *Le récit en Grèce ancienne: énonciations et représentations de poètes*, Paris 1986.

Calame C., Lincoln B., *Comparer en histoire des religions antiques: controverses et propositions*, Liège 2012.

Camps G., *Aux origines de la Berbérie, Massinissa ou le début de l'histoire*, Alger 1961.

Cancik H., Jacob C., *Cultures du paysage en Grèce ancienne*, in Mondada L., Panese F., Soderstrom O.(eds.), *Paysage et crise de la lisibilité: de la beauté à l'ordre du monde. Actes du Colloque, Université de Lausanne (30 Septembre-2 Octobre 1991)*, Lausanne 1992, pp. 11-45.

Cancik H., *Rome as a sacred landscape and the end of Republican religion in Rome*, in «Visible Religion » 4, 1985, pp. 250-265.

- Capuis L., *Religiosità veneta e religiosità etrusca. Appunti per una ricerca*, in «Archeologia Classica» 43, 1991, pp. 1199-1211.
- Caputo G., *Il tempio oeense al Genio della Colonia*, in «Africa Italiana» 7 , n.1-2, 1940, pp. 35-45.
- Caquot A., Sznycer M., *Textes ougaritiques, t. 1, Mythes et légendes*, Paris 1974.
- Carandini A., *Archeologia e cultura materiale: lavori senza gloria nell'antichità classica*, Bari 1975.
- Cardona G. R., *I linguaggi del sapere*, Roma-Bari 1990.
- Cardona G.R., *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Roma-Bari 1985.
- Cardona G.R., *L'analisi dei modelli cognitivi in etnolinguistica*, in Id., *I linguaggi del sapere*, Roma-Bari 1990, pp. 88-101.
- Casalles H., Costecalde Ch.B., Grelot P. , s.v. *Sacré (et sainteté)* in *Dictionnaire Biblique*, X, Paris 1985, col. 1342-1483.
- Casevitz M., *Temples et sanctuaires: ce qu'apprend l'étude lexicologique*, in Roux G. (ed.) *Temples et sanctuaires. Séminaires de recherche 1981-1983*, Lyon 1984 pp. 81-95.
- Castagnoli F., *Il tempio romano: questioni di terminologia e di tipologia*, «Papers of the British School at Rome» 52, 1984, pp. 3-19.
- Catalano P., *Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano. Mundus, templum, urbs, ager*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II. 16.1*, Berlin -NewYork 1978, pp. 440-453.
- Champeaux J., *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, vol I: *Fortuna dans la religion archaïque*, Rome 1982.
- Chanotis A., *Die Entwicklung der griechischen Asylie: Ritualdynamik and die Grenzen des Rechtsvergleichs*, in Burckhardt L., Seybold K., Von Ungern-Sternberg J. (eds.) *Gesetzgebung in antiken Gesellschaften. Israel Griechenland, Rom* , Berlin 2007, pp. 233-246.
- Chanotis A., *Introduction* in Id.(ed.) *Ritual Dynamics in Ancient Mediterranean: agency, emotion, gender, representation*, Stuttgart 2011.
- Chastagnol A., *Gigthis municipe latin d'Hadrien*, in «Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques» 24, 1997, pp. 89-94.
- Chastagnol A., *La ciuitas de Thugga d'Auguste à Marc Aurèle* in Khanoussi M., Maurin L., (eds.), *Dougga (Thugga). Etudes épigraphiques*, Bordeaux 1997, pp. 51-66.

Christol M., *Remarques sur une inscription de Thugga: le pagus dans la colonie de Carthage au I^{er} siècle ap. J.-C.*, in *Epigrafia. Actes du colloque en mémoire de Attilio Degrassi (Rome, 1988)* Rome, 1991, pp. 607-628.

Ciasca A., *Archeologia del tofet* in Wagner C. G. (ed.), *Molk, als Opferbegriff im punischen und hebraischen und das Ende des Gottes Moloch*, Madrid 2002, pp. 121-140.

Ciasca A., *Moza: sguardo d'insieme sul tofet*, in «Vicino Oriente» 8, 1992, pp. 113-155.

Ciasca A., *Tofet*, in Ciasca A., Cutroni A., Famà M.L., Spanò A., Iammellaro G., Tusa V. (eds.), *Moza (Itinerari IV)*, Roma 1989, p. 44-47.

Cintas P., *Le sanctuaire punique de Sousse*, in «Revue africaine» 91, 1947, pp. 1-80.

Clemente P., Grottanell C.i, *Comparativa/mente*, Firenze 2008.

Coarelli F., *I luci del Lazio: la documentazione archeologica*, in de Cazanove O., Scheid J. (eds.), *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole pratique des hautes études (Naples 23-25 novembre 1989)* Napoli 1993, pp. 45-52.

Coarelli F., *I Santuari del Lazio in età repubblicana*, Roma 1987.

Coarelli F., *Il Foro romano. Periodo arcaico*, Roma 1983.

Comella A., Mele S. (eds.), *Depositi votivi e culti dell'Italia antica dall'età arcaica a quella tardo-repubblicana. Atti del convegno di studi (Perugia 1-4 giugno 2000)*, Bari 2005, pp. 497-516.

Connelly J., *Ritual Movement through Greek Sacred Space*, in Chaniotis A.(ed.), *Ritual Dynamics in Ancient Mediterranean: agency, emotion, gender, representation*, Stuttgart 2011.

Cordischi L., *La Dea Caelestis ed il suo culto attraverso le iscrizioni*, in «Archeologia Classica» 42, 1990, pp. 161-200.

Cosgrove D., *Social formation and symbolic landscape*, London 1984.

Costecalde C.B., s.v. *La racine qdš et ses dérivés en milieu ouest-sémitique et dans les cunéiformes*, in *Dictionnaire Biblique*, X, Paris 1985, col. 1346-1393.

Courtois Ch., *Timgad, antique Thamugadi*, Alger 1951.

Crawford M., *Aut sacrom aut poublicom*, in Birks P. (ed.), *New Perspectives in the Roman Law of Property*, Oxford 1989, pp. 93-98.

Crippa S., *Prospettiva storico-religiosa e contatti tra culture*, in Fontana F., Murgia E. (eds.) *Sacrum facere. Atti del II Seminario di Archeologia del Sacro. Contaminazioni: forme di contatto, traduzione e mediazione nei sacra del modo greco e romano (Trieste 19, 20 aprile 2013)*, Trieste 2014, pp. 19-32.

Crippa S., *Spazi e gesti. Riflessioni e nuovi interrogativi in ambito storico-religioso*, Lo spazio del 'sacro': ambienti e gesti del rito, Trieste, 2016, vol. 7, pp. 19-32.

Csordas T., *Embodiment as a paradigm for anthropology*, «Ethos» 18, 1990 pp. 21-56.

D'Alessio A., *Fascino greco e attualità romana: la conquista di una nuova architettura*, in La Rocca E., Parisi Presicce C. (eds.), *I giorni di Roma. L'età della conquista*. Catalogo della mostra (Roma, Musei Capitolini, 13 marzo-26 settembre 2010), Milano 2010, pp. 49-64.

D'Alessio A., *Spazio, funzioni e paesaggio nei santuari a terrazze italici di età tardo-repubblicana. Note per un approccio sistemico al linguaggio di una grande architettura*, in La Rocca E., D'Alessio A.(eds.), *Tradizione e Innovazione. L'elaborazione del Linguaggio ellenistico nell'architettura romana e italica di età tardo-repubblicana*, Roma 2011, pp. 51-86.

D'Andrea B, Giardino S. , *Il tofet dove e perché. L'identità fenicia, il circolo di Cartagine e la fase tardo-punica*, in «Bollettino di archeologia on line» 4, n.1, 2013, pp. 1-29.

D'Andrea B., *I Tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a. C.- II sec. d. C.): studi archeologici*, Pisa-Roma 2014.

D'Angelo P., *Filosofia del paesaggio*, Macerata 2010.

D'Agostino B., Schnapp A., Gnoli G., Vernant J.-P. (eds.), *La mort dans les sociétés anciennes*, Paris 1982.

Dareggi G., *Le sanctuaire de Caelestis à Thugga: un témoignage de l'idéologie impériale de l'époque des Sévères*, in *Carthage et son territoire dans l'antiquité. 113^{ème} congrès national des sociétés savantes, IV^{ème} colloque sur l'histoire et l'archéologie de l'Afrique du Nord*, T. I, Strasbourg 1988, pp. 199-213.

Day J. (ed.), *Making Senses of the Past: towards a sensory archaeology*, Carbondale 2013.

de Cazanove O., Scheid J., *Progetto di un inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica*, in Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S. (eds.), *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004)*, Roma 2008, pp. 699-705.

de Cazanove O., *Les lieux de culte Italiques. Approches romaines, désignations indigènes*, in Vauchez A.(ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome 2000, pp. 31-41.

De Certeau M., *L'invention du quotidien. Tome 1: Arts de faire*, Paris 1990.

De Coppet D., *Understanding Rituals*, London-New York 1992..

De Marchi A., *Il culto privato di Roma antica, vol.1: La religione nella vita domestica. Iscrizioni e offerte votive*, Milano 1896.

De Min M., *Il mondo religioso dei Veneti antichi*, in De Min M., Gamba M., Gambacurta G., Ruta Serafini A. (eds.), *La città invisibile. Padova preromana. Trent'anni di scavi e ricerche*, Ozzano Emilia 2005, pp. 112-121.

De Min M., *Indizi di organizzazione spaziale e di strutture nei santuari dei Veneti antichi*, in Cresci Marrone G., Tirelli M. (eds.), *ALTNOI, Il santuario altinate. Strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia*. Atti del Convegno (Venezia, 4-6 dicembre 2006) Roma 2009, pp. 189-201.

de Polignac F., *La Naissance de la cité grecque: cultes, espace, société VIIIe-VIIe siècles*, Paris 1984.

De Ruyt C., *Macellum: marché alimentaire des romains*, Louvain 1983.

De Sanctis G., *Spazio*, in Bettini M., Short W.M. (eds.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, pp. 143-165.

de Souza M., *La question de la tripartition des catégories du droit divin dans l'Antiquité romaine*, Saint-Etienne, 2004.

de Souza M., Peters-Custot A., Romanacce F.-X., *Le sacré dans tous ses états. Catégories du vocabulaire religieux et sociétés, de l'Antiquité à nos jours*, Saint-Etienne, 2012.

Derks T., *Gods, Temples and Ritual Practices. The transformation of religious ideas and values in Roman Gaul*, Amsterdam 1998.

Dick M. B., *"Pīt pī und Mīs pī"* in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, vol X, Berlin 2005, pp. 580-582.

Diez de Velasco F., *Mutation et perduration de l'espace sacré: l'exemple du culte des eaux thermales dans la Péninsule Ibérique jusqu'à la romanisation* in Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S. (eds.), *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico*. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004), Roma 2008, pp. 457-469.

Dohna F., *Gestaltung öffentlichen Raumes und imperiale Ideologie am Beispiel des Kapitols von Thugga*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung» 104, pp. 465-476.

Dondin-Payre M., Raepset-Charlier M.-Th., *Les sanctuaires, témoins de romanité*, in Dondin-Payre M., Raepset-Charlier M.-Th. (eds.), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoire civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles 2006, pp. V-IX.

Douglas M., *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, London 1973.

Douglas M., *Purity and Danger. An analysis of the concepts of pollution and taboo*, London-New York 1966.

Dridi H., Sebaï M., *De Tanesmat à Thinissut. Nouvelles observations sur l'aménagement d'un lieu culte africain*, in *Études d'Antiquités Africaines*, 2008, pp. 101-117.

- Dubourdieu A., *Les origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Rome 1989.
- Dubourdieu A., s.v. *Le culte domestique dans le monde romain*, in *ThesCRA Los Angeles* 2012, pp. 32-43.
- Dubourdieu A., Scheid J., *Lieux de culte, lieux sacrés: les usages de la langue. L'Italie romaine*, in Vauchez A. (ed.), *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, Rome, 2000, pp. 59–80.
- Dumézil G., *Les cultes de la Regia, les trois fonctions, et la triade Juppiter Mars Quirinus* in «Latomus» 13, 1954, pp. 129-139.
- Dumézil G., *Les deux Pales*, in «Revue d'Études Latines» 40, 1962, pp. 109-175.
- Dumézil G., *Quaestiunculae indo-italicae 13. Le sacrarium Opis dans la regia*, in «Revue d'Études Latines» 39, 1961.
- Dumézil G., *Religion Romaine Archaïque, avec un appendice sur la religion des Etrusques*, Paris 1987.
- Dunand M., *Le temple d'Echmoun à Sidon. Essai de chronologie*, in «Bulletin du Musée de Beyrouth» 26, 1973, pp. 7-24.
- Dunant M., Saliby N., *Le temple d'Amrith dans la Pérée d'Aradus* in *Bibliothèque archéologique et Historique*, CXXI, Paris 1985.
- Dupont F., *La vita quotidiana nella Roma Repubblicana*, Roma-Bari 1990, p. 83.
- Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S., *Introduzione* in Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S. (eds.) *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004)*, Roma 2008, pp. 13-18.
- Durkheim E., *Les formes elementaires de la vie religieuse*, Paris 1912.
- Dussaud R., *Pénétrations des arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1952.
- Edlund I.E.M., *The Gods and the Place. Locations and functions of sanctuaries in the countryside of Etruria and Magna Graecia (700-400 B. C.)*, Stockholm 1987.
- Eingarten J., *Fora, Capitolia und Heiligtümer im westlichen Nordafrika*, in Schalles H.-J. et al. (eds.), *Die römische Stadt in 2. Jahrhundert n. Chr. Der funktionswandel des öffentlichen Raumes. Kolloquium in Xanten (2-4 mai 1990)*, Bonn 1992, pp. 213-242.
- Ekroth G., *The Importance of sacrifice: new approaches to Old method*, in «Kernos» 20, 2007, pp. 387-399.
- Eliade M., *Commento alla leggenda di Mastro Manole*, Bucarest 1943.

Eliade M., *L'espace sacré: temple, palais, centre du monde*, in Id. *Traité d'histoire des religions*, Paris 1953.

Eliade M., *La vegetazione. Simboli e riti di rinnovamento*, in Id. *Trattato di storia delle religioni*, Torino 1999, pp. 239-30.

Eliade M., *The sacred and the profane: The Nature of Religion*, New York 1953.

Espagne M., *Les transferts culturels franco-allemands*, Paris 1999.

Estienne S., *Éléments pour une définition rituelle des "espace consacrés" à Rome*, in Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S. (eds.), *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004)*, Roma 2008, pp. 687-698.

Estienne S., Lissarrague F., *Le corps des dieux dans le monde grec et romain: bilan historiographique* in «Dialogue d'histoire ancienne» Suppl. 14, 2015, pp. 19-29.

Estienne S., *Parer les dieux à Rome: ornatio, ornamenta et ornatus deorum*, in Huet V., Gherchanoc F., *De la théatralité du corps aux corps des dieux dans l'Antiquité*, Brest 2014.

Estienne S., *Statues de dieux "isolées" et lieux de culte:l'exemple de Rome*, in «Cahiers du Centre Gustave Gloz» 8, 1997, pp. 81-96.

Étienne R., *Autels and sacrifices*, in Schachter A.(ed.), *Le sanctuaire grec*, Vandoeuvres-Genève 1992, pp. 291-319.

Fabbri P. , Marrone G.(eds.), *Semiotica in nuce*, vol 1, Roma 2000.

Fabietti U., *Materia sacra; corpi, oggetti, feticci, immagini nella pratica religiosa*, Milano 2015.

Fantar M'h., *Récents découvertes dans le domaine de l'archéologie et de l'épigraphie punique*, «Bulletin archéologique du comité» 7, 1971, pp. 241-264.

Fantar M'h., *Survivances de la civilisation punique en Afrique du Nord*, in Mastino (ed) A., *L'Africa romana 7. Persistenze indigene e sopravvivenze puniche nel Nord Africa e in Sardegna in età romana. Atti del VII Convegno di Studi (Sassari 15-17 dicembre 1989)*, Sassari 1990, pp. 53-72.

Fayer C., *La familia romana. Aspetti giuridici ed antiquari* Roma 1994.

Fentress E., *Romanization and the city, Creation, Transformation and Failures*, in «Journal of Roman Archaeology» Suppl. ser. 38, Portsmouth 2000.

Ferchiou N., *Le Temple de Mercure à Gigthis: recherches sur le décor architectonique*, in Mastino A., Ruggeri P. (eds.), *L'Africa romana, 10, Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nel Nord Africa e in Sardegna, Atti del X convegno di Studio (Oristano 11-13 dicembre 1992)* Sassari 1994 pp. 174-196.

Ferguson L. G., *Uncommon ground: archaeology and early African America, 1650-1800*, Washington- London 1992.

Ferjaoui A., *De Ba'al Hammon à Saturne. Présentation d'un sanctuaire à Henchir El Hami (Tunisie centrale)*, in *Fra Carthagine e Roma, Seminario di studi italo-tunisino, (Bologna, 23 febbraio 2001)* Faenza 2002, pp. 59-77.

Ferjaoui A., *Le sanctuaire de Henchir el-Hami: de Ba'al Hammon au Saturne africain, 1er. s. av. J.-C. - IVe s. ap. J.-C.*, Tunis 2007.

Ferri G., *Giunone Celeste*, in «Storia, Antropologia e Scienze del Linguaggio» 24, n. 1-2, 2009, pp. 181-202.

Fontana F., *Forme di culto lungo la via Annia: divinità del territorio e divinità in viaggio*, in ALTNOI, *Il santuario altinate. Strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia. Atti del Convegno (Venezia, 4-6 dicembre 2006)* Roma 2009, pp. 415-430.

Fontana F., *I culti di Aquileia repubblicana. Aspetti della politica religiosa in Gallia Cisalpina tra il III e il II sec. a.C.*, Studi e Ricerche e sulla Gallia Cisalpina, 9, Roma 1997, pp. 136-153.

Fontana F., *I culti isiaci nell'Italia settentrionale*, Trieste 2010.

Foss P., *Watchful Lares: Roman Household Organization and the Rituals of Cooking and Eating*, in Laurence R., Wallace-Hadrill A.(eds.), *Domestic Space in Roman World: Pompeii and Beyond*, Portsmouth 1997, pp. 197-218.

Fox (ed.) M. V., *Temple in Society*, Winona Lake 1988.

Francisi M.T., *Gli elementi architettonici delle stele puniche*, in *Atti del II congresso Internazionale di studi fenici e punicici (Roma 9-14 novembre 1987)* Roma 1991, pp. 863-874.

Fugier H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963.

Galinsky K., *Augustan Culture: An Interpretative Introduction*, Princeton 1998.

Galsterer H., *Aspetti della romanizzazione in Cisalpina*, in «Antichità Alto Adriatiche» 37, 1991, pp. 165-183.

Gamba M., Gambacurta G., Ruta Serafini A., *Spazio designato e ritualità: segni di confine nel Veneto preromano*, in Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S. (eds.), *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004)*, Roma 2008, pp. 49-68.

Garbati G., *Tradizione, memoria e rinnovamento. Tinnit nel tofet di Cartagine*, in Loretz O., Ribichini S., Watson W.G.E., Zamora J. Á.(ed.), *Ritual, Religion, and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*, Alter Orient und Altes Testament, (Band 404), Münster 2013, pp. 529-542.

Garbini G., *Venti anni di epigrafia punica nel Magreb (1965-1985)* «Rivista di Studi Fenici» 14, Suppl. Roma 1986.

Garcia y Bellido A., *El culto a la dea Caelestis en la Peninsula Ibérica*, Madrid, 1957.

Garrison D. H. (ed.), *A Cultural History of the Human Body in Antiquity*, Londres-New Delhi-New York-Sydney, 2014.

Gascou J., *Pagus et castellum dans la confédération cirtéenne*, in «Antiquités africaines» 19, 1983, pp. 175-207.

Gascou J., *La politique municipale de Rome en Afrique du Nord, I, De la mort d'Auguste au début du III^{ème} siècle*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt II.10.2*, Berlin-New York 1982, pp. 136-229.

Gascou J., *La politique municipale de l'empire romain en Afrique proconsulaire de Trajan à Septime Sévère*, Rome 1972.

Gasparini V., *Tracing Religious Change in Roman Africa*, in Raja R., Rüpke J. (eds.), *A Companion to the Archaeology of Religion in Ancient World*, Malden-Oxford, 2015, pp. 478-488.

Gernet L., Boulanger A., *Le génie grec dans la religion*, Paris 1969.

Ghaki M., *Epigraphique libyque et punique à Dougga* in Khanoussi M., Maurin L. (eds.), *Dougga (Thugga). Etudes épigraphiques*, Bordeaux 1997, pp. 27-43.

Ghey E., *Beyond the temple: blurring the boundaries of "sacred space"* in Bruhn J., Croxford B., Grigoropoulos D. (eds.), *TRAC 2004. Proceedings of the Fourteenth Annual Theoretical Roman Archaeology. (Conference of Durham 26-27 march 2004)*, Oxford 2005, pp. 109-118.

Giacobello F., *Larari pompeiani. Iconografia e culto dei Lari in ambito domestico*, Milano 2008.

Giannisi Ph., *Récits des voies: chant et cheminement en Grèce archaïque*, Grenoble 2006.

Giardina A., s.v. *Inclusione/esclusione nel mondo etrusco e romano*, in *ThesCRA VIII*, Los Angeles 2012 pp. 292-303.

Giardina A., *L'identità incompiuta dell'Italia romana*, in *L'Italie d'Auguste à Dioclétien. Actes du colloque de Rome (25-28 mars)*, Roma 1994, pp. 1-89.

Giovannini A., *Consulare Imperium*, Basel 1982.

Girard R., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978.

Gitin S., *Seventh Century B.C.E. Cultic Elements at Ekron*, in Biran A., Aviran J. (eds.), *Biblical Archaeology Today, 1990. Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology (Jerusalem 1993)*, pp. 248-258.

Golosetti R., *Archéologie d'un paysage religieux, Sanctuaires et cultes du sud-est de la Gaule*, Venosa 2016.

- Golvin C., Khanoussi M., Dougga. *Études d'architecture religieuse. Les sanctuaires des Victoires de Caracalla, de Pluton, et de Caelestis* Bordeaux 2005.
- Good B., *Narrare la malattia, Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente*, Torino 1999.
- Gonzalez Wagner C., Ruiz Cabrero L., *El sacrificio molk*, Madrid 2007.
- Graf F., *Pompai in Greece: Some considerations about Space and Ritual in the Greek polis*, in Hägg R.(ed.), *The Role of Religion in the Early Greek Polis: proceedings of the Third International Seminar on Ancient Greek Cult organized by the Swedish Institute (Athens, 16-18 October 1992)*, Stockholm 1996, pp. 55-65.
- Gras M., Rouillard P., Teixidor J. (eds.), *L'univers phénicien*, Paris 1989.
- Greco E., *Definizione dello spazio urbano: architettura e spazio pubblico*, in Settis S. (ed.) *I Greci. Storia cultura arte società*, vol. II t. 2: *Una storia greca. Definizione (VI-IV secolo a. C)*, Torino 1997, pp. 619–652.
- Gros P., *L'architettura romana. Dagli inizi del III secolo a. C. alla fine dell'alto impero*, Milano 2001.
- Gros P., *L'architecture romaine du début du IIIe siècle à la fin du Haut-Empire*, vol I: *Les Monuments publics*, Paris 1996.
- Grottanelli C., *Astarte-Matuta e Tinnit-Fortuna*, in «Vicino Oriente» 5, 1982, pp. 103-116.
- Grottanelli C., *Da Myrrha alla mirra: Adonis e il profumo dei re siriani*, in *Adonis. Relazioni del Colloquio di Roma (22-23 Maggio 1981)*, Roma 1983, pp. 35-60.
- Grottanelli C., *Il sacrificio*, Roma 1998. C. Grottanelli, *Il sacrificio*, Roma-Bari 1985.
- Grottanelli C., *Kingship and Perfumes: Antiochus IV and Alexander the Great*, in Avanzini A. (ed.), *Profumi d'Arabia. Atti del Convegno*, Roma, 1997, pp. 503-514.
- Gsell St., *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord* , vol I: *Les conditions du développement historique, les temps primitifs, la colonisation phénicienne et l'empire de Carthage*, Paris 1913; vol.VI: *Les Royaumes indigènes. Vie matérielle, intellectuelle et morale*, Paris 1927.
- Gsell St., Joly A., *Mdaourouch*, Paris 1922.
- Gsell St., *Le champ de stèles de Saint Leu (Portus Magnus)*, in «Bulletin archéologique du comité», 1899, pp. 459-464.
- Gsell St., *Les monuments antiques de l'Algerie. Tome I*. Paris 1901.
- Guarducci M., *Enea e Vesta*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Römische Abteilung)» 78, 1971, pp. 73-118.

Guarducci M., *Scritti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo*, Leiden 1983.

Guettel Cole S., *Landscape, Gender and Ritual Space: the Ancient Greek Experience*, Berkeley-Los Angeles-London 2004.

Hägg R., Alroth B., *Greek Sacrificial Ritual. Olympian and Chthonian. Proceeding of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult (25-27 April 1997)* Stockholm, 2005.

Halsberghe G. H., *Le culte de Dea Caelestis in Aufstieg und Niedergang der Romischen Welt*, II.17. 4, pp. 2203-2223.

Hamilakis Y., *Archaeology and the Senses: Human Experience, Memory, and Affect*. Cambridge 2013.

Hammad M., *La sémiotisation de l'espace. Esquisse d'une manière de faire*, in «Actes Sémiotiques» 116, 2013, pp. 1-64.

Hammad M., *La sémiotisation de l'espace. Esquisse d'une manière de faire*, in Id. *Sémiotiser l'Espace, décrypter architecture et archéologie*, Paris 2015, pp. 1-75.

Hammad M., *Le sanctuaire de Bel à Tadmor-Palmire*, in Id. *Lire l'espace, comprendre l'architecture. Essays sémiotiques*, Paris 2006.

Hammad M., *Le sanctuaire de Bel à Tadmor-Palmyre. Documents de travail*, Centro Internazionale di semiotica e linguistica, Urbino 1998.

Hatzopoulos M., *Le Macedonien. Nouvelles Données et Théories Nouvelles* in *Ancient Macedonia 6. Atti del "Sixth International Symposium on Ancient Macedonia"*, (Thessaloniki 15-19 October 1996) Thessaloniki 1999, pp. 225-39.

Haverfield F., *The Romanization of Roman Britain*, Oxford 1905.

Hécaen H., Ajurriaguerra J., *Méconnaissance et hallucinations corporelles: intégration et désintégration de la somatognosie*, Paris 1952.

Heidel A., *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, Chicago-London 1951.

Herbst D., *What happens when we make a distinction: an elementary introduction to co-genetic logic*, in «Cybernetics and Human Knowing» 2, pp. 29-38.

Hersey G., *Il significato nascosto dell'architettura classica*, Milano 2001.

Herskovits M. J., *Man and his Works*, New York 1948.

Herzog R., *Aus dem Asklepieion von Kos*, in «Archiv für Religionswissenschaft» 10, 1907, pp. 400-415.

Hiesel G., Strocka V. M., *Vorbericht über die Grabungen (1996-2000) in Khanoussi* M., Strocka V. M.(eds.), *Thugga I, Grundlagen und Berichte*, Mainz 2002, pp. 69-85.

Hilaire L., *Rapport sur des fouilles exécutées dans un sanctuaire punique, à l'Henchir-R'çass (Djebel Guern-El-Halfaïa)*, in «Bulletin archéologique di Comité des travaux Historiques» 1898, pp. 177-185.

Hinley R., *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*, London-New York, 2005.

Hirsch E., *Introduction. Between place and space*, in E. Hirsch-M. O'Hanlon (eds) *The anthropology of landscape. Perspectives on place and space*, Oxford 1995, pp. 1-30.

Hock G., *Griechische Weihegebrauche*, Wurzburg 1905.

Hodder I., *Women and Men at Çatalhöyük* in «Scientific American Magazine» 290, n.1, 2004, pp. 67- 73.

Hoff M.C., Rotroff S.I.(eds.), *The romanization of Athens*, Oxford 1997.

Hollinshead M.B., *Adyton, Opisthodomos and the Inner Room of a Greek Temple*, in «Hesperia» 68, 1999, pp. 191-262.

Hommel P., *Studien zu den römischen Figurengiebeln der Kaiserzeit*, Berlin 1954.

Horden P., Purcell N., *The corrupting sea. A study of Mediterranean History*, Oxford 2000.

Hornung E., *Gli dei dell'antico Egitto*, Roma 1992.

Hours-Miédan M., *Les représentations figurées sur les stèles de Carthage*, in «Cahiers de Byrsa» 1, 1950, pp. 15-159.

Hubert J., *Sacred beliefs and beliefs of sacredness*, in Carmichael D.L., Hubert J., Reeves B., Schanche A.(eds.), *Sacred sites, sacred places*, London-New York 1994, pp. 9-19.

Huet V., *Watching Rituals* in Raja R., Rüpke J. (eds.), *A companion to the Archaeology of Religion*, Malden-Oxford 2015.

Humphrey C., Laidlaw J., *The Archetypal actions of Ritual: A Theory of Ritual Illustrated by the Jain Rite of Worship*, Oxford 1994, pp. 31-37.

Hurlet F., *Pouvoir des images, images du pouvoir imperiale. La province d'Afrique aux premières siècles de notre ère*, in «Mélanges de l'école française de Rome-Antiquité »112, 2000, pp. 297-364.

Hvidberg-Hansen F. O., *La déesse TNT. Etude sur la religion canaaneo-punique*, I-II, Copenhagen 1979.

Ingold T., *The Temporality of the Landscape*, in «World Archaeology» 25, n. 2, 1993, pp. 152-174.

Insoll T., *Archaeology, Ritual, Religion*, London 2004.

Irigaray L., *Divine Women*, in Joy M., O'Grady K., Poxon J.L.(eds.), *French Feminists on Religion, A Reader*, London–New York 2002, pp. 40-48.

Jakob C., *Disegnare la Terra*, in S. Settis (ed.) *I Greci. Storia cultura arte società*, vol. I : *Noi e i Greci*, Torino, 1996, pp. 901-953.

Jammer M., *Storia del concetto di spazio*, Milano 1967.

Janni P., *La mappa e il periplo. Cartografia antica e spazio odologico*, Roma 1981.

Jantzen G., *Becoming Divine. Towards a Feminist Philosophy of Religion*, Manchester 1998.

Jenkyns R., *God, Space and cCty in the Roman Imagination*, Oxford 2013.

Johnson M., *The Body in the Mind: the Bodily Basis of Meaning, Imagination and Reason*, Chicago 1987.

Jongeling K., *Handbook of neo-punic Inscriptions*, Tübingen 2008.

Kallala N., *Découverte du Sanctuaire de Baal Hammon-Saturne d'Althiburos*, in «Rivista di Studi Fenici» 52, 2014, pp. 73-88.

Kallala N., Ribichini S., *et alii, Fouilles tuniso-italiennes du tophet-sanctuaire d'Althiburos: Premiers résultats (campagnes 2007-2008)* in «Rivista di Studi Fenici» 52 ,2014, pp. 89-108.

Kallala N., Sanmartí J. *et alii, La ville numide d'Althiburos et le monde de Carthage*, «Rivista di Studi Fenici» 52, 2014, pp. 127-148

Kant I., *Concerning the ultimate foundations of Differentiation of Regions in Space (1768)* in Kerfer G.B., Walford D.E., *Kant. Selected pre-critical writings and correspondence with Beck*, Manchester-New York 1968, pp. 36-43.

Kern O., *Baumkultus* in *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart 1897, coll. 159-160.

Kerr R.M., *Latino-punic Epigraphy*, Tübingen 2010.

Khanoussi M., Maurin L., *Dougga Fragments d'Histoire:choix d'inscriptions latines éditées, traduites et commentées (I^{er} -IV^e siècles)* Bordeaux–Tunis 2000.

Khanoussi M., *Thugga sous l'Empire: une ville double?* in Mastino A., Ruggeri P. (eds.), *L'africa romana 10, n.1. Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nel Nord Africa e in Sardegna. Atti del X convegno di Studio (Oristano 11-13 dicembre 1992)* Sassari 1994 pp. 597-602.

Khanoussi M., Mastino A. (eds.), *Uchi Maius, 1, Scavi e ricerche epigrafiche in Tunisia*, Sassari 1997.

Khanoussi M., Strocka V. M. (eds.), *Thugga I, Grundlagen unt Berichte*, Mainz 2002.

- Kilani M., *L'invenzione dell'altro: saggi sul discorso antropologico*, Bari 1994.
- Kleinman A., *Patients and healers in the context of culture*, Berkeley 1980.
- Knott K., *The location of Religion, a spatial analysis*, London 2005.
- Kremer D., *Ius latinum. Le concept de droit latin sous la République et l'Empire, Romanité et modernité du droit*, Paris 2006.
- Kvium Ch., *Inauguration and Foundation. An Essay on Roman Ritual Classification and Continuity*, in Richardson J. H., Santangelo F. (eds.), *Priests and state in the Roman world*, Stuttgart 2011, pp. 65-71.
- Kyriakidis E., *Finding Ritual: Calibrating the Evidence*, in Id (ed.), *The Archaeology of Ritual. Third Cotsen Advanced Seminar*, Los Angeles 2007, pp. 9-22.
- Kyriakidis E., *Ritual in the Aegean; The Minoan Peak Sanctuaries*, London 2005.
- Poinsot L., *Dougga*, Tunis 1957.
- Ladjimi Sebaï L., Galley M. (eds.), *L'homme méditerranéen et la mer. Actes du IIIe congrès international d'études des cultures de la méditerranée occidentale, (Jerba, avril 1981)*, Tunis, 1985.
- Laforge M.O., *La religion privée à Pompei*, Naples 2009.
- Lakoff G., *Women, Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal About the Mind*, Chicago 1987.
- Lalonde G.V., Langdon M.K., Walbak M. B, *The Athenian Agora. Vol XIX, Inscriptions: Horoi, Poletai Records, Leases of Public Lands*, Princeton 1991.
- Lancel S., *Carthage. A History*, Oxford-Malden 1992.
- Lancellotti M.G., *Dea Caelestis, Studi e Materiali per la storia di una divinità dell'Africa romana*, Pisa-Roma 2010, pp. 18-19.
- Lassère J.-M., *Africa, quasi Roma*, Paris 2015.
- Latte K., *Römische Religionsgeschichte*, Munich 1960.
- Latte K., s.v. *Temenos*, in *Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 5A.1, Stuttgart 1934, pp. 435-437.
- Lazzaro L., *Fons Aponi: Abano e Montegrotto nell'antichità*, Abano Terme 1981.
- Le Glay M., *Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébessa, «Lybica»* IV 1956, pp. 33-53.

Le Glay M., *Les premiers temps de Carthage romaine: pour une révision des dates* in «Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques» 19B, 1985, pp. 235-248.

Le Glay M., *Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne*, in Dunand F., Levêque P. (eds.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité. Actes du colloque de Besançon (22, 23 octobre 1973)*, Leiden 1975, pp. 123-151.

Le Glay M., *Saturne africain. Monuments I: Afrique proconsulaire* Paris 1961; *Monuments II: Numidie et Maurétanie*, Paris 1966; *Histoire*, Paris 1966.

le Roy C., *Un reglement religieux au Létoon de Xantos*, in «Revue Archéologique» 1986, pp. 279-300.

Leach E., *Culture and communication. The logic by which symbols are connected. An introduction to the use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*, Cambridge 1976.

Lefebvre H., *The production of space*, Oxford 1991.

Leglay M., s.v. *Ba'al Hammon* in *LIMC III*, Zurich -München 1986, pp. 74.

Lemaire T., *Archaeology between the invention and the destruction of the landscape*, in «Archaeological Dialogues» 4, 1997, pp. 5-38.

Lepelley Cl., *Les cités de l'Afrique romaine au Bas-Empire, II, Notices d'histoire municipale*, Paris 1981.

Levi Della Vida G., Amadasi Guzzo M.G., *Iscrizioni puniche della tripolitania (1927-1967)* Roma 1987.

Lévi-Strauss C., *Mythologiques I. Le cru et le cuit*, Paris 1964, *Mythologiques II. Du miel aux cendres*, Paris 1967, *Mythologiques III. L'origine des manières de table* Paris 1968, *Mythologiques IV. L'homme nu*, Paris 1971.

Lewin K., *Der Richtungsbegriff in der Psychologie. Der spezielle und allegemeine Hodologische Raum*, in «Psychologische Forschung» 19, 1934, pp. 249-299.

Lewis G., *Day of Shining red: an essay on understanding ritual*, Cambridge 1980.

Lézine A., *Résistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage*, in «Cahiers de Tunisien» 26-27, 1959, pp. 247-261.

Lidov A., *Hierotopy. The creation of sacred spaces as a form of creativity and subject of cultural history*, in Id. (ed), *Hierotopy. Creation of sacred spaces in Byzantium and Medieval Russia*, Moscow 2006, pp. 32-58.

Liez B., *Le modèle de la civic religion et ses critiques*, in «Mythos» 6, 2012, pp. 67-80.

Linant de Bellefonds P., s.v. *Cult Images* in *ThesCRA II*, Los Angeles 2004, pp. 41-507.

- Linderski J., *The augural law*, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.16.3, Berlin-New York 1986, pp. 2146-2312.
- Linton R., *Acculturation in seven American Indian Tribes*, New York 1940.
- Linton R., Redfield R., Herskovits M. J., *Memorandum on the study of acculturation*, «*American anthropologist*», 38, 1936, pp. 149-152.
- Lipiński E., *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Leuven 1995.
- Lipka M., *Roman Gods, A conceptual approach*, Leiden 2009.
- Lucas M.T., Schablitsky J.M., *Archaeology of the war 1812*, Walnut Creek 2014.
- Maffei L., *Le basi neurali della memoria e il metodo dei loci*, in *Il senso della memoria. Colloquio internazionale (Roma 23-25 ottobre 2002)*, Roma 2003, pp. 19-28.
- Magdelain A., *Le pomerium archaïque et le mundus*, in Id., *Jus, Imperium, Auctoritas, études de droit romain*, Roma, 1990. pp. 155-191.
- Malkin I., *Religion and Colonisation in Ancient Greece (Studies in Greek and Roman Religion)*, Leiden 1987.
- Malkin I., *Temenos*, in *Oxford Classical Dictionary*, Oxford 1996, p. 1481.
- Malnati L., *Monumenti e stele in pietra preromane in Veneto in AKEO. I tempi della scrittura. Veneti antichi, Alfabeti e documenti*, catalogo della mostra, (Montebelluna-Cornuda 2002) pp. 65-72, pp. 128-130.
- Marconi C., *Temple Decoration and Cultural Identity in the Archaic Greek World*, Cambridge 2007.
- Margueron J.-Cl., *L'organisation architecturale du temple oriental: les modalités de la rencontre du profane et du sacré*, in P. Borgeaud (ed.) *Le temple lieu de conflit. Actes du Colloque de Cartigny 1991* Louvain 1995, pp. 35-60.
- Marinetti A., *Aspetti della romanizzazione linguistica nella Cisalpina orientale*, in Urso G.(ed.) *“Patria diversis gentibus una?” Unità politica e identità etniche nell'Italia antica. Atti del convegno internazionale (Cividale del Friuli, 20-22 settembre 2007)*, Pisa 2008, pp. 147-169.
- Marinetti A., Cresci Marrone G., *Ideologia della delimitazione spaziale in area veneta nei documenti epigrafici*, in Cantino Wataghin G. (ed.), *Finem dare. Il confine tra sacro profano e immaginario. A margine della stele bilingue del Museo Leone di Vercelli. Atti del Convegno Internazionale (Vercelli, 22-24 maggio 2008)* Vercelli 2011, pp. 287-311.
- Marinetti A., *Culti e divinità dei Veneti antichi: novità dalle iscrizioni*, in *I veneti Antichi: novità e aggiornamenti. Atti del convegno di Studio (Isola della Scala 15 ottobre 2005)* Sommacampagna 2008 pp.155-182.

Marinetti A., *Da Altno a Giove, la titolarità del santuario. La fase preromana*, in ALTNOI, *Il santuario altinate. Strutture del sacro a confronto e i luoghi di culto lungo la via Annia. Atti del Convegno (Venezia, 4-6 dicembre 2006)* Roma 2009, pp. 81-127.

Marinetti A., *Novità e rivisitazioni nella teonimia dei Veneti antichi: il dio Altino e l'epiteto sainati-*, in "... ut ...rosae... ponerentur". *Scritti di archeologia in ricordo di Giovanna Luisa Ravagnan*, Roma 2006, pp. 95-103.

Marrone G., *L'efficacia simbolica dello spazio: azioni e passioni*, in Bertetti P., Manetti G. (eds.), *Forme della testualità. Atti del XXVIII Congresso annuale dell'Associazione italiana di studi semiotici (Castiglioncello, 6- 8 ottobre 2000)*, Torino 2001.

Mary A., *Le bricolage africain des héros chrétiens* in «Religiologiques» 8, 1993, p. 1-27.

Masturzo N. *Tempio occidentale - "Tempio di Liber Pater"*, in Di Vita A., Livadiotti M. (eds.), *I tre templi del lato nord-ovest del Foro Vecchio a Leptis Magna*, Roma 2005, pp. 35-164.

McCarty M., *Representation and the 'Meaning' of ritual change. The case of Hadrumetum*, in Chaniotis A.(ed.) *Ritual Dynamics in Ancient Mediterranean: agency, emotion, gender, representation*, Stuttgart 2011, pp. 203-234.

Mellart J., *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. London 1967.

Mellor Ph., Schilling Ch., *Re-forming the Body. Religion, Community and Modernity*, London 1997.

Merlin A., *Le sanctuaire de Baal et Tanit près de Siagu*, Paris 1910.

Merlin A., *Le temple d'Apollon à Bulla Regia*, Paris 1908.

Merrifield A., *Place and Space. A lefebvrian reconciliation* in « Transactions of the Institut of British Geographers» 18, n. 4, 1993, pp. 516-531.

Mikhailin V., *Spatially Determined Behaviors and religious Representations: the Srubna Culture Model (Southern Russia)* in Scheid J., de Polignac F.(eds.), *Qu'est ce-qu'un "paysage religieux"?*, «Revue de l'Histoire des Religions» 227, 2010/4 , pp. 497-517.

Modéran Y., *Des Maures aux berbères: identité et ethnicité indigènes en Afrique*, in Gazeau V., Bauduin P., Modéran Y. (eds.), *Identité et ethnicité. Concepts, débats historiographiques, exemples (IIIe-XIIe siècles). Actes de la table ronde international de Caen (15-16 octobre 2001)*, Caen, 2008, pp. 91-134.

Moore J., *Cultural Identity in Roman Africa,: the "La Ghorfa" Stelae*. A Thesis Submitted to the School of Graduate Studies in Partial Fulfillment of the Requirements for the degree Doctor of Philosophy, McMaster University, April 2000.

Morani M., *Lat. Sacer e il rapporto uomo-dio nel lessico religioso latino*, in «Aevum» 15, 1986, pp. 30-46.

Morgan C., *Early Greek States beyond the polis*, London-New York 2003.

- Morison B., *On Location. Aristotle's concept of place*, Oxford 2002.
- Moscato S., *Cartaginesi*, Milano 1982.
- Moscato S., *Problematica della civiltà fenicia*, Rome, 1974.
- Motte A., Pirenne-Delforge V., *Du "bon usage" de la notion de syncrétisme*, in «Kernos» 7, 1994, pp. 11-27.
- Mowat R., in *Bulletin de la Société nationale des antiquaires de France*, Paris, 1896, p. 251.
- Müller H. P., *Philologische und religionsgeschichtliche Beobachtungen zur Göttin Tinnit*, in «Rivista di Studi Fenici», 31, 2003, pp.123-138.
- Murgia E., *Culti e romanizzazione. Resistenze, continuità, trasformazioni*, Trieste 2013, pp. 13-20.
- Mylonopoulos J., *The Dynamics of Ritual Space in the Hellenistic and Roman East*, in «Kernos» 21, 2008, pp. 49–79.
- Naerebout F., *Territorialität und Griechische Religion*, in Olshausen E., Sauer V. (eds.), *Die Landschaft und die Religion: 9. Internationales Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 2005* (=Geographica Historica, 26), Stuttgart 2009.
- Nilsson M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, vol.I, Munich 1967³.
- Nilsson M.P., *Greek Piety*, New York 1969.
- Nock A. D., *Intrare sub Iugum*, in «The Classical Quarterly» 20, n.2, 1926, pp. 107-109.
- Norberg Schultz Ch., *Il significato dell'architettura occidentale*, Milano 1974.
- Oggiano I., *Lo spazio fenicio rappresentato*, in Dupré Raventos X., Ribichini S. , Verger S. (eds.), *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004)*, Roma 2008, pp. 283-300.
- Olshausen E., Sauer V. (eds.), *Die Landschaft und die Religion: 9. Internationales Kolloquium zur Historischen Geographie des Altertums 2005*(=«Geographica Historica» 26), Stuttgart 2009.
- Parisi Paricce C., *Le rappresentazioni di popoli e province nell'arte Romana Imperiale*, in Sapelli M., (ed.) *Provinciae Fideles, Il fregio del tempio di Adriano in Campo Marzio*, Roma 1999, pp. 83-105.
- Parker H.N., *Why were the Vestal Virgins? Or the chastity of women and the safety of the roman State*, in «American Journal of Philology» 125, n. 4, 2004, pp. 563-601.
- Parrot A., *Ziggurat et tour de Babel*, Paris 1949.
- Parrot A., *Le temple de Jérusalem*, Paris, 1954.

- Paschalis M., Frangoulidis St. (eds.) *Space in the Ancient Novel*, Groningen 2002.
- Pellegrini G. B., Prosdocimi A., *La lingua venetica*, Padova, 1967, pp.382-387.
- Penglase Ch., *Greeks Myths and Mesopotamia*, London-New York 1994, pp. 73-77.
- Pennacchietti F.A., *Indicazioni preliminari sul sistema preposizionale dell'eblaita*, in Cagni L. (ed.) *La lingua di Ebla. Atti del convegno internazionale (Napoli 21-23 aprile 1980)* Napoli 1981, pp. 291-5.
- Pensabene P., *Il culto di Cibele e la topografia del sacro a Roma*, in Palma Venetucci B.(ed.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*, Roma 2008, pp. 21-39.
- Perfigli M., *Indigitamenta, Divinità funzionali e Funzionalità divina nella Religione Romana*, Pisa 2004.
- Perra C., *L'Architettura templare fenicia e punica in Sardegna. Il problema delle origini orientali*, Oristano 1998, pp. 157-161.
- Peyras J., Troussset P., *Le lac Tritonis et les noms anciens du Chott El Jerid*, in «Antiquités africaines» 24, 1988, pp. 149-204.
- Pflaum H. G., *La romanisation de l'ancien territoire de la Carthage punique à la lumière des découvertes épigraphiques récentes* «Antiquités africaines» 4, 1970, pp. 75-11.
- Picard C. (ed.), *Catalogue du Musée Alaoui. Nouvelles séries, vol I: collections puniques, vol. II: tableaux*, Paris 1954.
- Picard C., *Le sacrifice Molk chez les Puniques: certitudes et hypoyhèses*, in «Semitica» 39, 1990, pp. 77-88.
- Picard C., *Sacra punica. Etude sur les masques et rasoirs de Carthage*, in «Karthago» 13, 1966, pp. 102-103.
- Picard G. Ch., *Architecture romaine en Afrique du Nord* in «Revue Archéologique» 1964, pp. 177-183.
- Pirenne-Delforge V., *L'Aphrodite grecque*, Athènes-Liège, 1994 (Kemos, suppl. 4).
- Pironti G., Perfigli M., *Politeismo*, in Bettini M., Short W.M.(eds.), *Con i Romani. Un'antropologia della cultura antica*, Bologna 2014, p. 70.
- Platt V., *Facing the gods: Epiphany and Representation in Graeco-Roman Art, Literature and religion*, Cambridge 2011.
- Poinsot Cl., *Les ruines de Dougga*, Tunis 1958.
- Poinsot Cl., *Eléments architecturaux punicisants de Thugga*, in «Revue Archéologique» 1967, n.1, pp. 113-126.

- Poinsot Cl., Licinius Rufus, *patronus pagi et ciuitatis Thuggensis*, in «Bulletin archéologique du comité des travaux historiques et scientifiques» 5, 1969, pp. 215-258.
- Poinsot Cl., *Sondage dans le sous-sol du Capitole de Thugga*, «Cahiers de Tunisie» 15, 1967, pp. 170-181.
- Poinsot L., *L'autel de la Gens Augusta à Carthage*, «Notes et Documents» 10, Tunis, 1929, pp. 36-38.
- Poinsot L., *Les fouilles de Dougga en 1919 et le quartier du forum*, in «Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires» 22, 1919, pp. 133-198.
- Poinsot L., *Les inscriptions de Thugga*, *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*, 13-3, 1906.
- Potter D.S., *Prophecy and History in the Crisis of the Roman Empire*, Oxford 1990, pp. 95-140.
- Pouthier P., *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine jusqu'à Auguste*, in «Bulletin de l'École Française d'Athènes et Rome» 242, Paris, 1981, pp. 123-135.
- Price S., *Rituals and power, The roman Imperial cult in Asia Minor*, Cambridge 1986.
- Pritchard J. B., *Sarepta. A Preliminary Report on the Iron Age*, Philadelphia 1975.
- Prost F., *L'odeur des dieux en Grèce ancienne: Encens, parfums et statues de culte*, in Badiou L., Frère D., Mehl V. (ed.), *Parfums et odeurs dans l'Antiquité*, Rennes 2008, pp. 97-103.
- Raja, R., Rüpke J. (eds.), *A companion to the Archaeology of Religion in the Ancient world*, Malden-Oxford, 2015.
- Rakob F., *Das Quellenheiligtum in Zaghouan und die romische Wasserleitung nach Karthago*, in «Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Römische Abteilung» 81, 1974, pp. 41-89.
- Rappaport R., *Ecology, Meaning and Religion*, Richmond 1979.
- Rappaport R.A., *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge 1999.
- Raveri M., *Itinerari nel sacro. L'esperienza religiosa giapponese*, Venezia 2006.
- Rebillard E., *Les areae carthaginoises (Tertull. Ad Scapulam 3, 1): cimetières communautaires ou enclos funéraires de chrétiens?* in «Mélanges de l'école française de Rome-Antiquité» 108, 1996, pp. 175-189.
- Redfield R., *The Primitive World and its Transformations*, Ithaca 1953.
- Remotti F., *Luoghi e Corpi. Antropologia dello spazio del tempo e del potere*, Torino 1993.

Ribichini S., *Il sacello nel tofet*, in «Quaderni del Vicino oriente» 3, n. 2, 2002, pp. 425-439.

Ribichini S., *La questione del tophet punico*, in S. Verger, *Rite et espace en pays celte et méditerranéen: étude comparée à partir du sanctuaire d'Acy Romance (Ardennes, France)*, Paris-Rome 2000, pp. 293-305.

Richard J., *Etude médico-légale des urnes sacrificielles puniques et de leur contenu*, Thèse de doctorat, Lille, 1961.

Ricoeur P., *Temps et récit II. La configuration du temps dans le récit de fiction* Paris 1984.

Rigsby K.J., *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World*, Berkeley-Los Angeles-London 1996, pp. 1-33.

Rocchi M., *Monti al servizio di un pantheon: i Capitolia*, in Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S. (eds.) *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004)*, Roma 2008, pp. 665-671.

Rohrer T., *Image Schemata in the Brain*, in Hampe B. (ed.) *From Perception to Meaning: Image Schemas in Cognitive Linguistics*, Berlin 2006.

Rose C. B., *Architecture and Ritual in Ilioupolis, Athens and Rome*, in Westcoat B.D., Ousterhout R.G.(eds.), *Architecture of the Sacred, Space, Ritual, And Experience From Classical Greece To Byzantium*, Cambridge 2013.

Rose C.B., *Dynastic Commemoration and Imperial Portraiture in the Julio-Claudian Period*, Cambridge 1997.

Rosignoli C., *Templi periurbani di Africa Proconsolare e Numidia: alcuni esempi* in Mastino A., Ruggeri P. (eds.) *L'Africa romana, 10, n. 2. Civitas: l'organizzazione dello spazio urbano nel Nord Africa e in Sardegna, Atti del X convegno di Studio (Oristano 11-13 dicembre 1992)* Sassari 1994, pp. 559-95.

Roth A. M., *The Peseshkef and the 'Opening of the Mouth' ceremony: a ritual of birth and rebirth*, in «Journal of Egyptian Archaeology» 78, 1992, pp. 113-147.

Roth A.M., *Fingers, stars and the 'Opening of the Mouth' : the nature and function of the ntrwy-blades*, in «Journal of Egyptian Archaeology» 79, 1993, pp. 57-79.

Roux G., *L'autel dans le temple*, in Étienne R., Le Dinahet M.-Th. (eds.), *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du colloque tenu à la Maison de l'Orient (Lyon, 4-7 Juin 1988)*, Paris 1991, pp. 297-302.

Rowan, C., *Under Divine Auspices, Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period*. Cambridge - New York, 2012.

Rowley A., *La geografia riflessa nella lingua: avverbi di direzione e di luogo nel dialetto tedesco della Valle del Fersina*, in Pellegrini G.B., Gretter M., (eds.), *La Valle del Fersina e le*

isole linguistiche di origine tedesca nel Trentino. Atti del convegno interdisciplinare (Sant'Orsola, 1-3 settembre 1978), San Michele all'Adige 1979, pp. 53-68.

Rykwert J., *The idea of a town: the anthropology of urban form in Rome*, London 1976.

Sabbatucci D., *La religione di Roma antica: dal calendario festivo all'ordine cosmico*, Roma 1979.

Sack R., *Human territoriality: its theory and history*, Cambridge 1986.

Saint-Amans S., *Pour une histoire de l'exploration de Thugga: le voyage de Gabriel Denis Dupont (1744)*, in Khanoussi M., Ruggeri P., Vismara C., *L'Africa Romana*, 13, *Geografi, viaggiatori, militari nel Maghreb: alle origini dell'archeologia nel Nord Africa. XIII Convegno internazionale di studio (Djerba 10-13 dicembre 1998)*. Sassari 2000, pp. 557-571.

Saint-Amans S., *Topographie religieuse de Thugga (Dougga). Ville romaine d'Afrique proconsulaire (Tunisie)*, Bordeaux 2004, pp. 66-67.

Santi C., *Alle radici del sacro: lessico e formule di Roma antica*, Roma 2004.

Saperi M. (ed.), *Provinciae fideles. Il fregio del tempio di Adriano in Campo Marzio*, Roma 1999.

Sapir E., *Language and Environment*, in « American Anthropologist » 14, n.2, 1912, pp. 226-242.

Saumagne Ch., *Civitas goritana* in « Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques », 1928-1929, pp. 49-53.

Schama S., *Landscape and memory*, London 1995.

Scheid J., *Aspects religieux de la romanisation*, in Dondin-Payre M., Raepset-Charlier M.Th (ed.), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, Paris 1999, pp. 381-423.

Scheid J., *Aux sources d'un colloque*, in de Cazanove O., Scheid J. (eds.), *Sanctuaires et sources dans l'Antiquité: les sources documentaires et leurs limites dans la description des lieux de culte. Actes de la table ronde organisée par le Collège de France, l'UMR 8585 Centre Gustave -Glotz, l'Ecole française de Rome, et le Centre Jean Bérard (Napoli, 30 novembre 2001)*, Napoli 2003.

Scheid J., *Claudia, la Vestale*, in Fraschetti (ed.)A., *Roma al femminile*, Roma 1994 pp. 3-19.

Scheid J., *Comment identifier un lieu de culte?* in « Cahiers du centre Gustave Glotz » 8, 1997, pp. 51-59.

Scheid J., *Commentarii Fratrum Arvalium qui supersunt. Les copies épigraphiques des protocoles annuels de la confrérie arvale (21 av. 302 ap. J.C.)*, Rome 1998.

Scheid J., *Contraria Facere. Renversement et déplacements dans les rites funéraires*, in «Annali dell'Istituto orientale di Napoli. Dipartimento di studi del mondo classico e del Mediterraneo antico. Sezione di archeologia e di storia antica» 6, 1984, pp. 117-139.

Scheid J., de Polignac F., (eds.) *Qu'est ce-qu'un "paysage religieux"?*, «Revue de l'Histoire des Religions» 227 2010/4, pp. 427-719.

Scheid J., *Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain. Façons romaines de penser l'action*, in «Archiv für Religionsgeschichte» 1, n. 2, 1999, pp. 184-203.

Scheid J., Holscher T., *Le droit dans le monde romain*, in *ThesCRA VIII*, Los Angeles 2012 pp. 160-163.

Scheid J., *Interventi introduttivi alla Tavola Rotonda "Definizioni dello spazio spazio consacrato nel Mediterraneo antico"* in Dupré Raventos X., Ribichini S., Verger S. (eds.), *Saturnia Tellus. Lo spazio consacrato nel mondo italico, fenicio punico, iberico e celtico. Atti del convegno nazionale (Roma 10-12 novembre 2004)*, Roma 2008, pp. 713-720.

Scheid J., *Le collège des Frères Arvales. Étude prosopographique du recrutement (69–304)*, Roma 1990.

Scheid J., *Le culte des eaux et des sources dans le monde romain*, in «Annuaire du Collège de France» 108, 2008, pp. 622-637.

Scheid J., *Les dieux du Capitole: un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains*, in Lafon X., Sauron G. (eds), *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation*, Aix-en-Provence, 2005, pp. 93–100.

Scheid J., *Les espaces cultuels et leur interprétation*, in «Klio» 77, 1995, pp 424-432.

Scheid J., *Les espaces rituels et leur exégèse*, in Borgeaud P. (ed.), *Le temple lieu de conflit. Actes du Colloque de Cartigny 1991* Louvain 1995, pp. 61-72.

Scheid J., *Lucus, nemus. Qu'est-ce qu'un bois sacré?* in de Cazanove O., Scheid J. (eds.), *Les bois sacrés. Actes du Colloque International organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole pratique des hautes études (Naples 23-25 novembre 1989)* Napoli 1993, pp. 13-20.

Scheid J., *Pouvoir et religion à Rome*, Paris 1985.

Scheid J., *Prima dei santuari cristiani: il mondo pagano. Progetto di un inventario dei luoghi di culto dell'Italia antica*, in Cracco G. (ed.) *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali. Atti del convegno "I santuari cristiani dell'Italia settentrionale e centrale" (Trento 2-5 giugno 1999)*, Bologna 2000, pp. 63-72.

Scheid J., *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005.

Scheid J., *Religion et espace dans l'Antiquité: réalité et représentation* in Berthoz A., Recht R. (eds.) *Les espaces de l'homme. Symposium annuel du Collège de France (octobre 2003)*, Paris 2005, pp. 265-271.

Scheid J., *Religion et piété à Rome*, Paris 1985.

Scheid J., *Romulus et ses frères: Le collège des frères Arvales, modèle du culte public dans la Rome des empereurs*, Roma 1990.

Scheid J., *Sanctuaires et territoire dans la Colonia Augusta Treverorum*, in: Brunaux J. L.(ed.), *Les sanctuaires celtiques et le monde méditerranéen*, Dossiers de Protohistoire, n° 3, Paris 1991, pp. 42-570 / in Brunaux J. L., (ed.), *Les sanctuaires celtiques et leurs rapports avec le monde méditerranéen. Actes du colloque de St.Riquier (8-11 novembre 1990)*. Paris 1991, pp. 42-57.

Scheid J., *Théologie romaine et représentation de l'action au début de l'Empire*, in Walde Ch., Diel U. (eds), *Antike Mythen: Medien, Transformationen, und Konstruktionen*, Berlin New York 2009, pp. 122-131.

Schilling R., *La religion romaine de Venus: depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris 1954.

Schlesier R., *Olympian versus Chthonian religion*, in «Scripta Classica Israelica» 11, 1991-1992, pp. 38-51.

Schnapp A., *Are images animated? The Psychology of statues in Ancient Greece*, in Renfrew C., Zubrow E.B.W. (eds.), *The ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, Cambridge 1994, pp. 40-44.

Scullion S., *Olympian and Chthonian*, in «Classical Antiquity» 13, 1994, pp. 75-119.

Scully V., *The Earth, the Temple and the Gods: Greek Sacred Architecture*, New Haven -London 1962.

Sebaï M., *La construction d'un mythe contemporain: les temples "sémitiques" d'Afrique romaine*, «Anabases» 11, 2010, pp. 165-179.

Sebaï M., *La romanisation en Afrique, retour sur un débat. La résistance africaine : une approche libératrice?*, in «Afrique et histoire» 3, n. 1, 2005, pp. 39-56.

Sebaï M., *La vie religieuse dans les cités de Zeugitane (I^{er}-IV^{ème} siècle de notre ère)*, Tesi di Dottorato, Paris Université de la Sorbonne 2007.

Sebaï M., *La vie religieuse en Afrique Procursulaire sous le Haut Empire: l'exemple de la cité de Thugga. Premières observations*, in Batsch Chr., Egelhaaf-Gaiser U., Stepper R. (eds.), *Zwischen Krise und Alltag. Antike Religionen im Mittelmeerraum / Conflit et normalité. Religions anciennes dans l'espace méditerranéen*, Stuttgart, 1999, pp. 81-94.

Sebaï M., *Orner les dieux en Afrique romaine. Dédicants ou Divinités? Gestes de pietas sur quelques stèles d'Afrique romaine* in Huet V., Gherchanoc F. (eds.), *De la théatralité du corps aux corps des dieux dans l'Antiquité*, Brest 2014, pp. 165-176.

Sebaï M., *Sacerdos intravit sub iugum. Étude sur le rituel dans le culte de Saturne en Afrique Romaine*, «Cahiers Glotz» 21, 2010, pp. 269-284.

Sebaï M., *Stéréotypes contemporains, stéréotypes antiques: les images saturniennes dans la constitution des identités religieuses africaines sur quelques stèles d'Afrique romaine*, in Ménard H., Plana-Mallart R. (eds.), *Contacts de cultures, constructions identitaires et stéréotypes dans l'espace méditerranéen antique*, pp. 129-141.

Short W.M., *Thinking Places, Placing Thoughts: Spatial metaphors of Mental activity in Roman Culture*, in «I Quaderni del ramo d'oro on-line» 1, 2008, pp. 106-129.

Simmel G., *Saggi sul paesaggio*, Roma 2006.

Simonetti A., *Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenico-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche*, in «Rivista di Studi Fenici» 9, 1983, pp. 91-111.

Sisani S., *Qua aratrum ductum est. La colonizzazione romana come chiave interpretativa della Roma delle origini*, in Stek T., Pelgrom J. (eds.), *Roman Republican Colonization. New Perspective from Archaeology and Ancient History*, Roma 2014, pp. 357-404.

Smith J.Z., *To take place*, Chicago-London 1987.

Smith R., *Simulacra gentium: The Ethne from the Sebasteion at Aphrodisias*, in «Journal of Roman Studies» 78, 1988, pp. 50-77.

Smith R., *The Imperial Reliefs from the Sebasteion at Aphrodisias*, in «Journal of Roman Studies» 77, 1987, pp. 88-138.

Sofocle, *Edipo a Colono*, introduzione e commento di G. Guidorizzi, testo critico a cura di G. Avezzi, Milano 2008, pp. 205-208.

Sourvinou Inwood Ch., *Early sanctuaries, eight century and ritual space in Marinatos N., Hägg R.(eds.), Greek sanctuaries: new approaches*, London-New York 1993, pp. 1-17.

Sourvinou-Inwood Ch., *What is Polis Religion?*, in Murray O., Price S.(eds.), *The Greek City from Homer to Alexander*, Oxford-New York 1990, pp. 295-322.

Sporn K., *Espace naturel et paysage religieux: les grottes dans le monde grec*, in Scheid J., de Polignac F. (eds.), *Qu'est ce-qu'un "paysage religieux"?*, «Revue de l'Histoire des Religions» 227, 2010/4, pp. 553-571.

Staal F., *Rules without Meaning: Ritual, Mantras, and the Human Sciences*, New York 1989.

Stager L.E., *Carthage: a view from the tophet*, in Niemeyer H.G. (ed.), *Phonizer im Western*, Mainz 1982 pp. 155-166.

Stamper J., *The Architecture of Roman Temple*, Cambridge 2005.

Steck T., *Cult places and cultural change in Republican Italy. A contextual approach to religious aspects of rural society after the Roman conquest*, Amsterdam 2009.

Szyncer M., *L'expansion phénico-punique dans la Méditerranée. Problèmes et méthodes* in Galley M., (ed.) *Actes du deuxième Congrès international d'étude des cultures de la Méditerranée occidentale, I. rapports*, Alger 1976, pp. 35-48.

Thomas Y., *A Rome, pères citoyens et cité de pères*, in Burguière A., Klapisch Zuber C., Segalen M., Zonabend F.(eds.), *Histoire de la famille*, vol.1, Paris, 1986, pp. 65-126.

Thomas Y., *Corpus aut ossa aut cineres. La chose religieuse et le commerce*, «Micrologus» 7, 1999, pp. 73-112.

Thomas Y., *La valeur des choses. Le droit romain hors la religion*, in «Annales. Histoire, Sciences sociales» 6, 2002, pp. 1431- 1462.

Thomas Y., *Sacra principiorum populi romani*, in Detienne M.(ed.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris1990, pp. 143-170.

Torelli M., *Il modello urbano e l'immagine della città* in Settis S. (ed.) *Civiltà dei Romani. La città, il territorio, l'Impero*, Torino 1990, pp. 43-64.

Torelli M., *Il santuario di Hera a Gravisca*, in «La Parola del Passato» 136, 1971, pp. 44-67.

Torelli M., P. Gros, *Storia dell'urbanistica. Il mondo romano*, Roma 1988.

Tosi G., *La città antica e la religio nel De architectura di Vitruvio*, Roma 1984, pp. 425-439.

Toutain J., *Le sanctuaire de Saturnus Balcaraniensis au Djebel Bou -Kournein*, in «Mélanges de l'école française de Rome-Antiquité »12, 1892, pp. 3-124.

Toutain J., *Les Cultes païens dans l'empire romain. Première partie: Les provinces latines, t.I: Les cultes officiels: les cultes romains et greco romains*, Paris 1907; t.III: *Les cultes indigènes nationaux et locaux*, Paris, 1917.

Traina G., *Romanizzazione, métissages, ibridità. Alcune riflessioni*, in «Mélanges de l'école française de Rome-Antiquité » 118, n.1, pp. 151-158.

Trousset P., *Mercure et le limes: à propos d'une inscription de Kriz*, in *Studien zu den Militar grenzen Roms III. Vortrage des Internationalen Limes Kongresses (Aalen 1983)*, Stuttgart 1986, pp. 661-669.

Turner V., *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Ithaca-London 1975, pp. 273-274.

Turner V., *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia 1972.

Turri E., *Gli uomini delle tende: i pastori nomadi tra ecologia e storia, tra deserto e bidonville*, Milano 1983.

Tversky B., *La cognition spatiale: incarnée et désincarnée*, in Berthoz A., Recht R.(eds.), *Les espaces de l'homme. Symposium annuel du Collège de France (octobre 2003)*, Paris 2005, pp. 161-184.

- U. Sinn, *Alsos* in *ThesCRA IV* Los Angeles 2005, pp.12-14.
- Valvo A., *Lapides profaneis intus sacrum, Osservazioni intorno a CIL I² 1486*, in «Aevum» 61, 1987, pp. 113-122.
- Van Andringa W., Van Haepere F., *Le Romain et l'étranger: formes d'intégration des cultes étrangers dans les cités de l'Empire romain*, in Bonnet C., Pirenne-Delforge V., Praet D. (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome (16-18 Novembre 2006)*, Brussel-Rome-Turnhout 2009, pp. 23-42.
- Vanhaverbeke, H et al(eds), *Thinking about Space. The Potential of Surface Survey and Contextual Archaeology in the Definition of Space in Roman Times*, Chicago 2008.
- Van Gennep A., *The Rites of Passage*, London 1977 (1909¹).
- Van Windekens A.J., *Dictionnaire étymologique complémentaire de la langue grecque*, Louvain 1986.
- Vassel E., *Le pantheon d'Hannibal*, in «Revue Tunisienne» 19, 1912, pp. 465-467.
- Vassel E., *Les deux inscriptions puniques de Tanesmat*, in «Revue Tunisienne» 17, 1910, pp. 3-19.
- Vernant J.-P. , *Sur l'expression religieuse de l'espace et du mouvement chez les Grecs:*, in Id., *Mythe et pensée chez les Grecs. Étude de psychologie historique*, Paris 1974, pp. 155-201.
- Vernant J.-P., *Aspects psychologiques du travail en Grèce ancienne*, in « La Pensée» 66, 1956 pp. 80-84.
- Vernant J.-P., *La mort dans les yeux*, Paris 1985.
- Vernant J.-P., *Mito e pensiero presso i Greci. Studi di psicologia storica*, Torino 2001³.
- Vernel H. S., *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology*, Leiden 2011.
- Versnel H., *Religious mentality in ancient prayer*, in Id. (ed.), *Faith, Hope, and Worship. Aspects of religious mentality in the ancient world*, Leiden 1981, pp. 1-64.
- Veyne P., *Titulus praelatus. Offrande, selenisation et publicité dans les ex-voto gréco-romans*, in «Revue archéologique» 2, 1983, pp. 281-300.
- Villi A. s.v. *Capitolium* in *ThesCra IV*, Los Angeles 2005, pp. 203-208.
- Viscogliosi A., *Il tempio di Apollo "in circo" e la formazione del linguaggio architettonico augusteo*, Roma 1996.
- Vivanet F., *Scavi nella necropoli dell'Antica Nora nel comune di Pula*, in «Notizie Scavi d'Antichità 1891» pp. 299-302.

Webster J., *At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain*, in «*Britannia* » 30, pp. 1-20.

Webster J., *At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain*, in «*Britannia*» 30, 2001, pp. 1-20.

West M.L., *The East face of Helicon*, Oxford 1997, pp. 107-116.C.

Westcoat B.D., Ousterhout R.G.(eds.), *Architecture of the Sacred, Space, Ritual, And Experience From Classical Greece To Byzantium*, Cambridge 2013.

Wilson K.L., *Oh, statue, speak. Divine and royal images in Ancient Mesopotamia* in «*American Journal of Archaeology*» 101, 2, 1997, pp. 382-383.

Wissowa G., *Religion und Kultus der Römer*, München 1912.

Woolf G., *Becoming Roman: the Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge 1998.

Xella P. *Synchrétisme comme catégorie conceptuelle: une notion utile?*, in Bonnet C., Pirenne-Delforge V., Praet D. (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain: cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome (16-18 Novembre 2006)*, Brussel, Rome 2009, pp. 135-150.

Xella P., *Baal Hammon, Recherches sur l'identité et l'histoire d'un dieu phénico-punique*, Roma 1991.

Xella P., *Il tophet: un'interpretazione generale*, in Angiolillo S., Giuman M., Pilo C. (eds.), *Meixis. Dinamiche di stratificazione culturale nella periferia greca e romana. Atti del Convegno internazionale di Studi "Il sacro e il profano" (Cagliari, Cittadella dei Musei, 5-7 maggio 2011)*, Roma 2012, pp. 1-17.

Xella P., *Per un modello interpretativo del tofet*, in Bartoloni G., Mattiae P. , Nigro L.(eds.) *Tiro, Cartagine, Lixos. Nuove acquisizioni, Atti del Convegno Nazionale in onore di Maria Giulia Amadasi (Roma 24-25 novembre)*, Roma 2010, pp. 259-279.

Xella P., *Problemi attuali nello studio delle religioni-I. Recenti dibattiti sulla metodologia*, in «*Studi e Materiali di Storia delle religioni*» 69, 2003, pp. 219-266.

Xella P., *QDŠ: Semantica del 'sacro' a Ugarit*, in «*Materiali lessicali ed epigrafici*» I, Roma 1982, pp. 9-17.

Xella P., *Sacrifici di bambini nel mondo fenicio e punico. Le testimonianze in lingua greca e latina 1*, in «*Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*» 26, 2009, pp. 59-100.

Xella P., Tahar M., *Les inscriptions puniques et néopuniques d'Althiburos. Présentation préliminaire*, in «*Rivista di Studi Fenici* »52, 2014; pp. 123-126.

Zifferero A., *The geography of Ritual Landscape in Complex Societies*, in Attema P. (ed.) *New Developments in Italian Landscape Archaeology: Theory and Mythology of Field Survey, Land*

Evaluation and Landscape perception. Pottery Production and Distribution, Oxford 2000, pp. 256-265.

Immagini

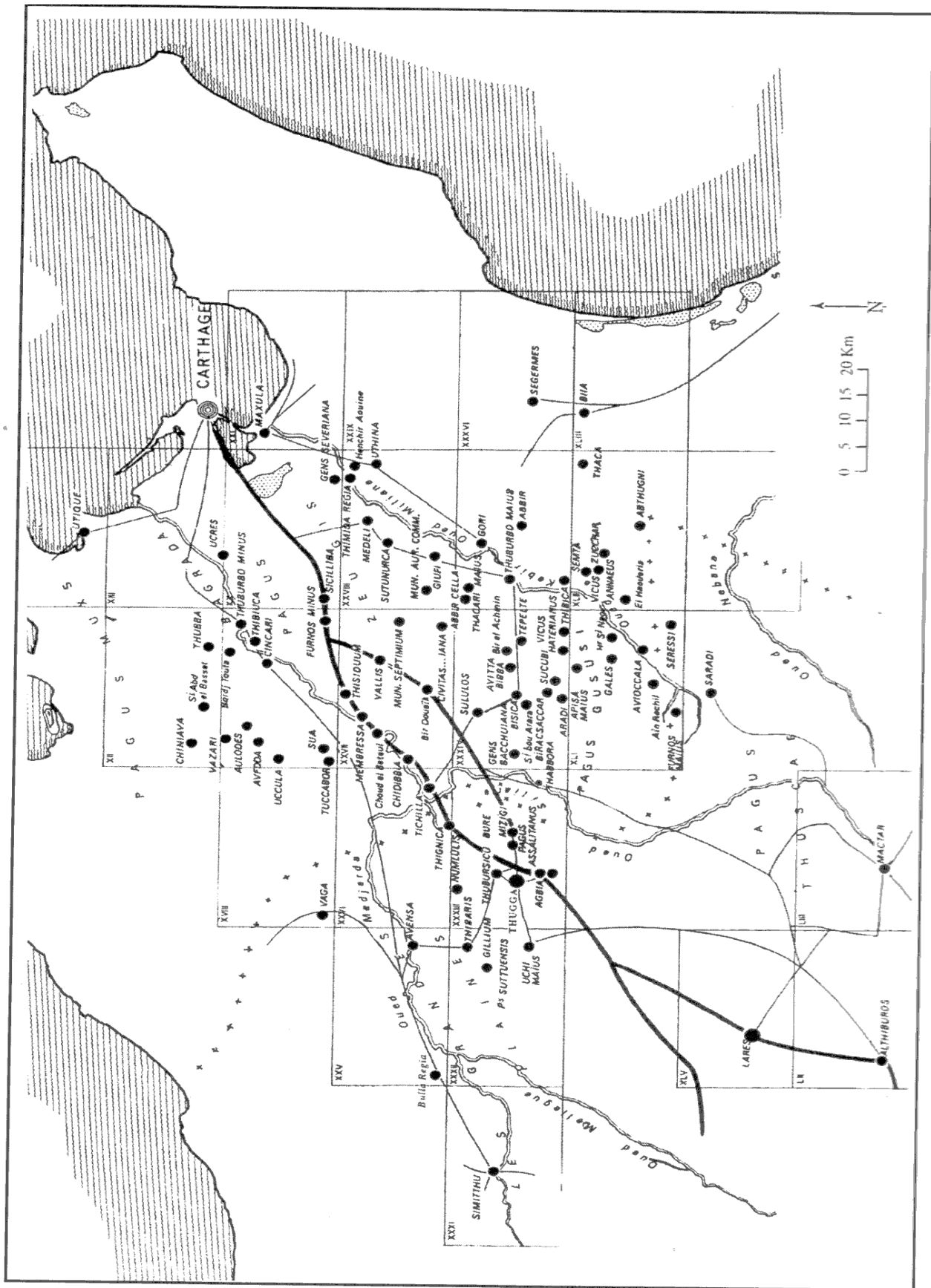


Fig. 1: Carta dell'Africa Proconsolare (in H.-G. Pflaum, *La romanisation de l'ancien territoire de la Carthage punique*, 1970, p. 117).

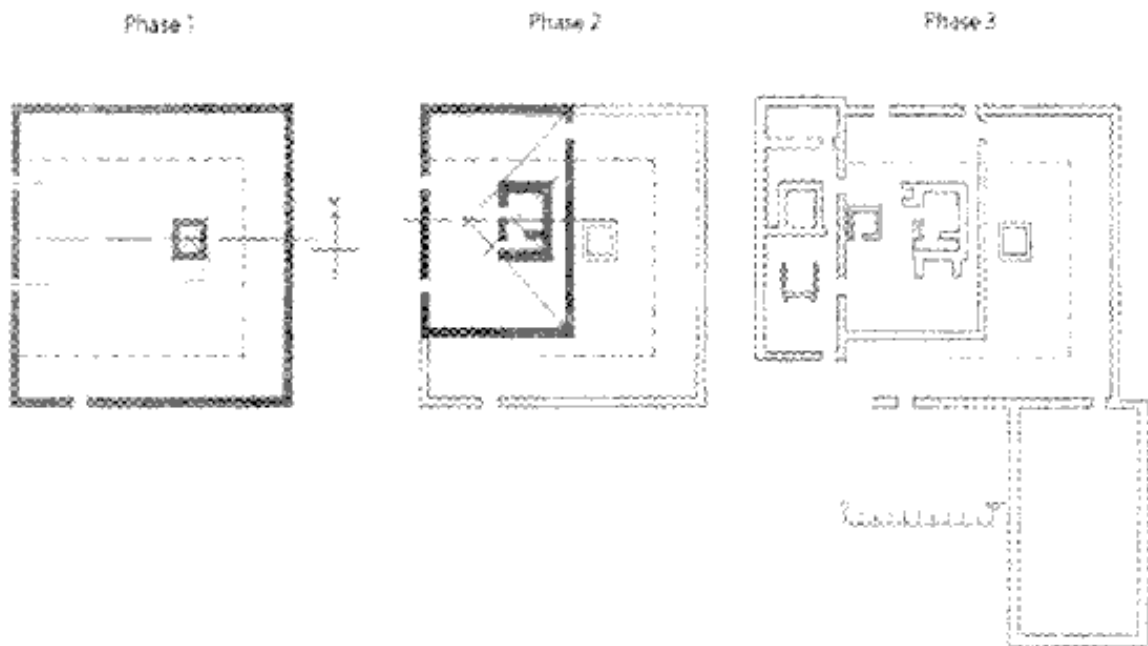


Fig. 2: *Thinissut. Le fasi di costruzione del santuario (in A. Lézine, Resistance à l'hellénisme de l'architecture religieuse de Carthage, 1959, fig. 3, p. 257)*

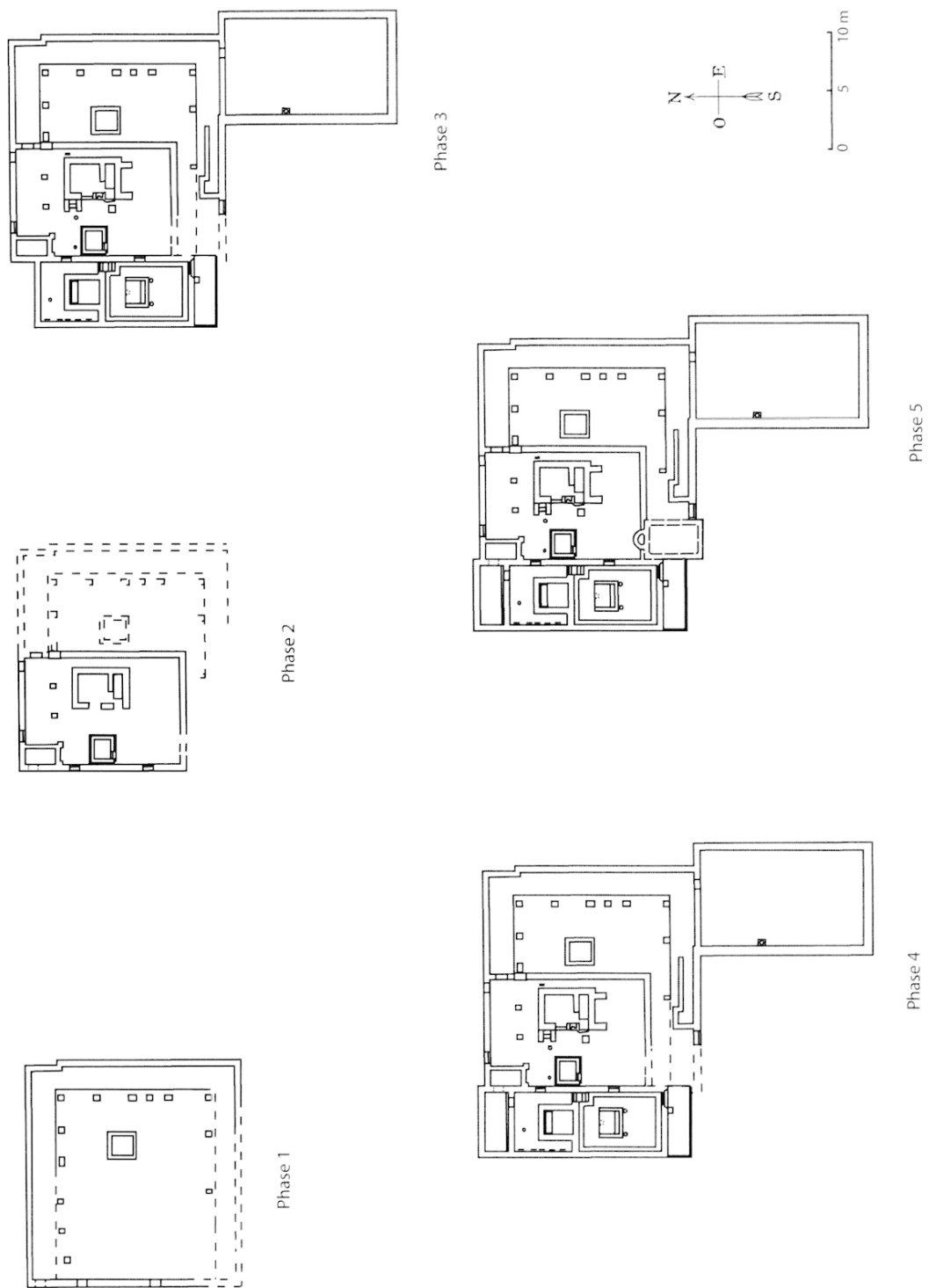


Fig. 3: *Thinissut. Le fasi di Costruzione del santuario (in H. Dridi, M. Sebäi, De Tanesmat à Thinissut, 2008, p. 109)*

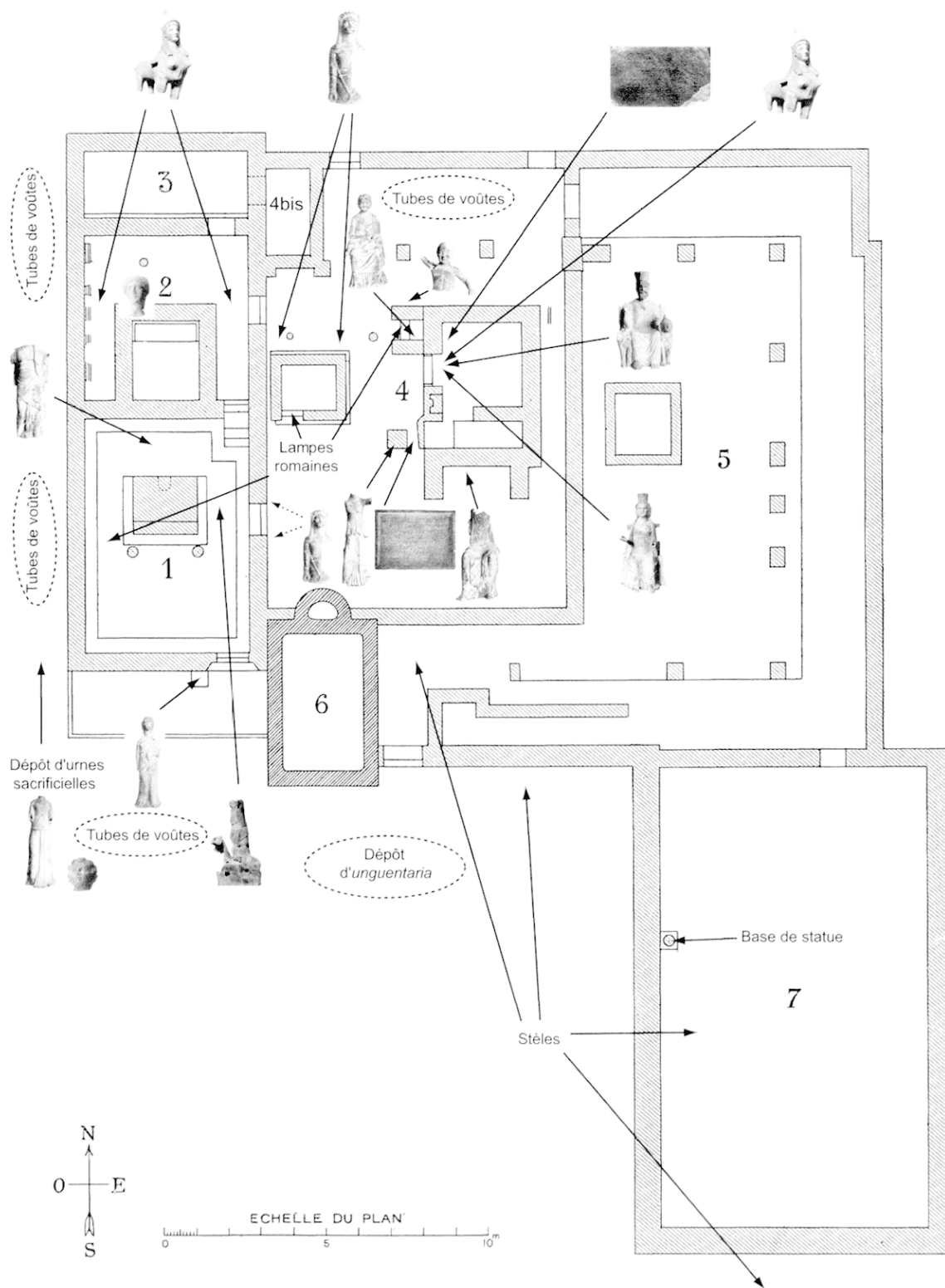


Fig. 4: Thinissut. Il santuario e i rinvenimenti epigrafici e statuari (in H. Dridi, M. Sebaï, *De Tanesmat à Thinissut*, 2008, p. 105)

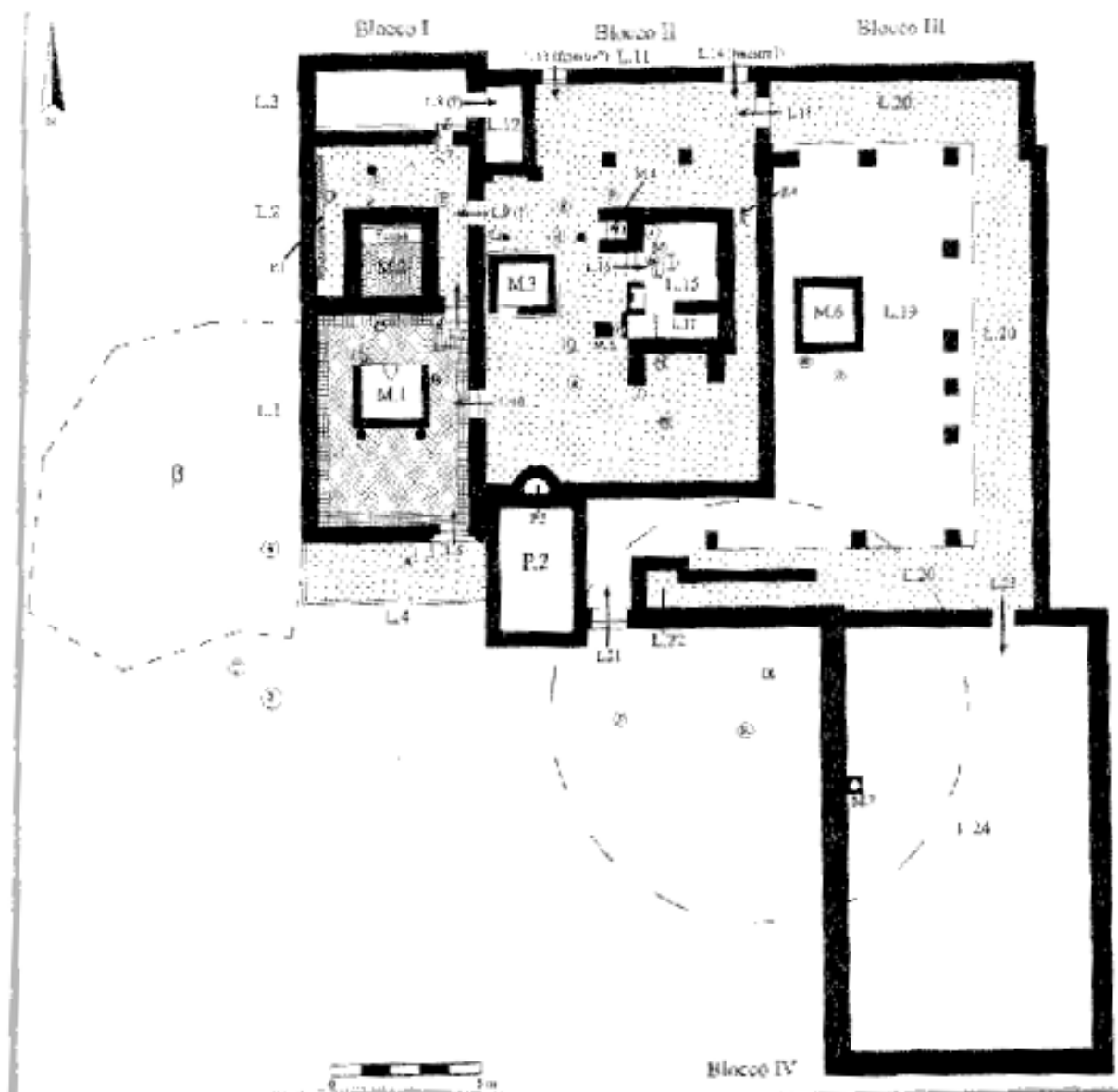


Fig. 5:Thinissut. La pianta del santuario (in B. d'Andrea, I Tofet del Nord-Africa 2014, p. 123)



Fig. 6: *Thinissut. Le fasi di costruzione del Santuario (in B. D'Andrea, I Tofet del Nord-Africa, p. 126)*

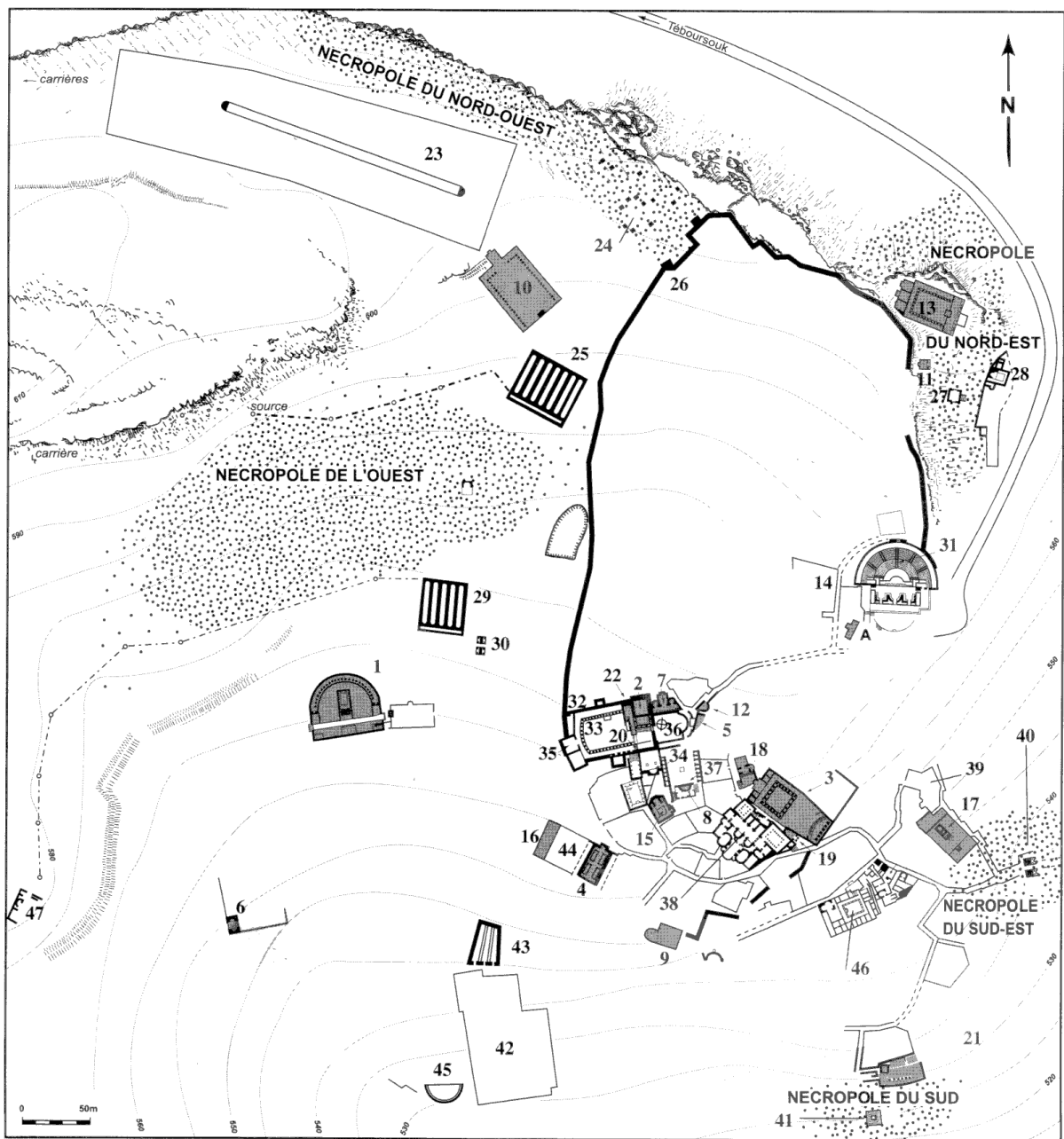


Fig. 7: Thugga. Pianta del sito (in M. Khanoussi, L. Maurin, *Mourir à Dougga*, 2002, p. 45 fig. 9)
 1. Tempio periurbano di Caelestis 2. Capitolium; 7: Tempio di Mercurio; 10: Tempio periurbano di Minerva II; 13. Tempio periurbano di Saturno; 33 Forum

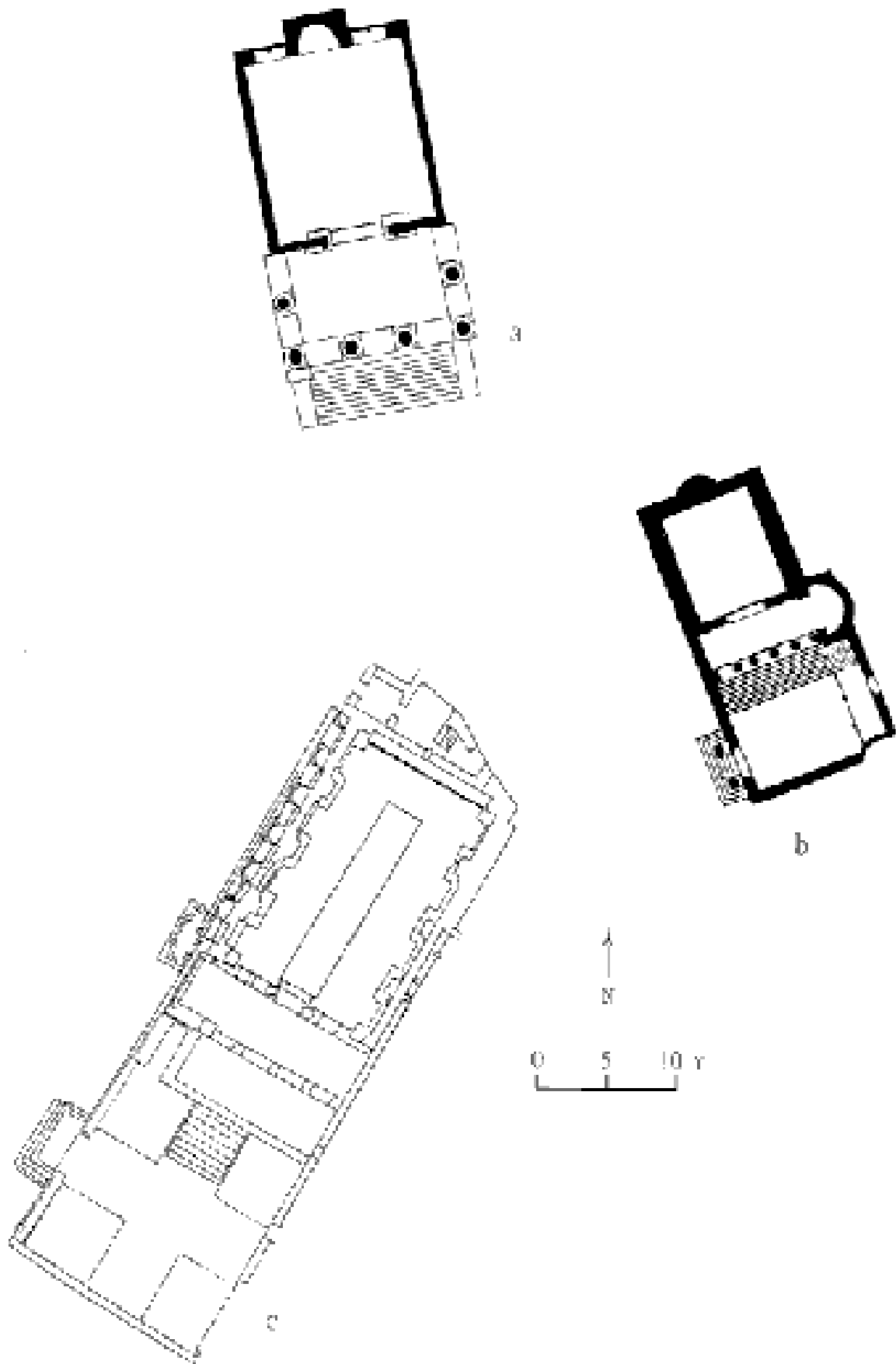


Fig. 8: Piante dei templi 'italici' di Thugga (da S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, p. 215) a. Capitolium – b. Il tempio anonimo II – c. Il tempio delle Vittorie di Caracalla

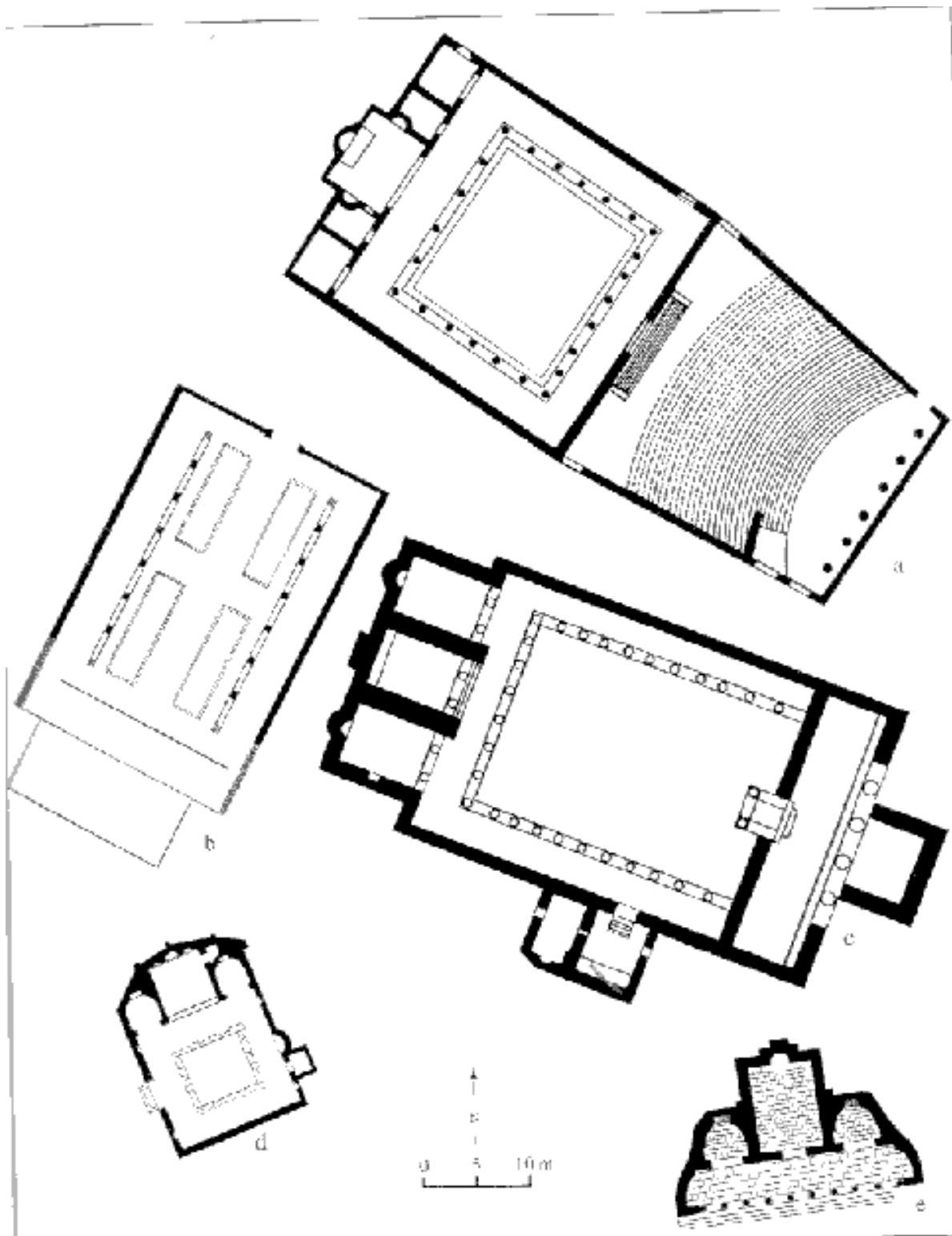


Fig. 9: Pianta dei templi 'africani' di Thugga (in S. Saint-Amans, *Topographie religieuse de Thugga*, p. 217) a. *Templa Concordiae, Frugiferi, Liberi patri, Neptuni*. -b . *Tempio di Esculapio (Dar Lachab)* – c. *Tempio di Saturno*. - d. *Tempio di Tellus* – e. *Tempio di Mercurio*

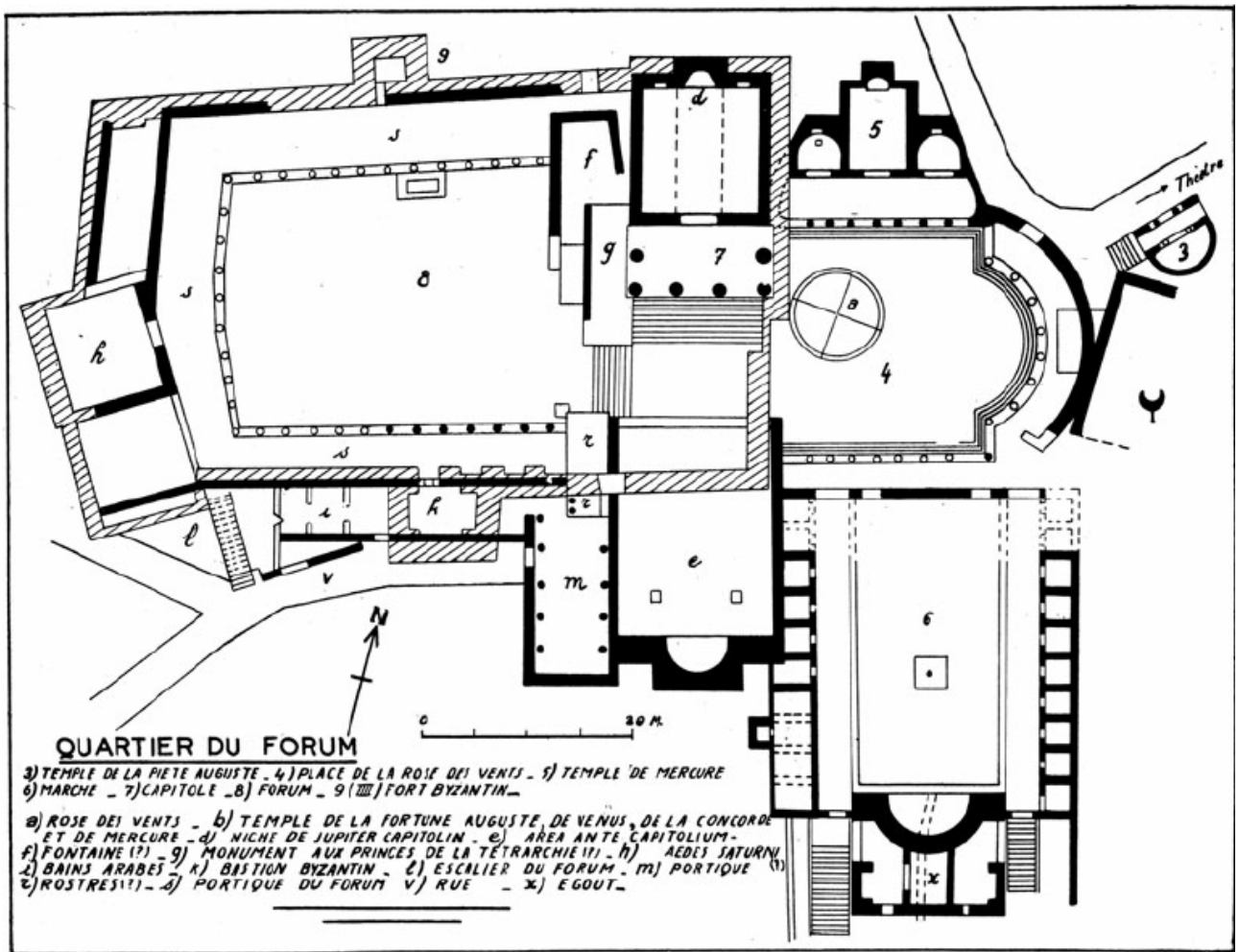


Fig. 10: Thugga. Il forum (da L. Poinsot, Les ruines de Thugga, 1958, fig. 2)

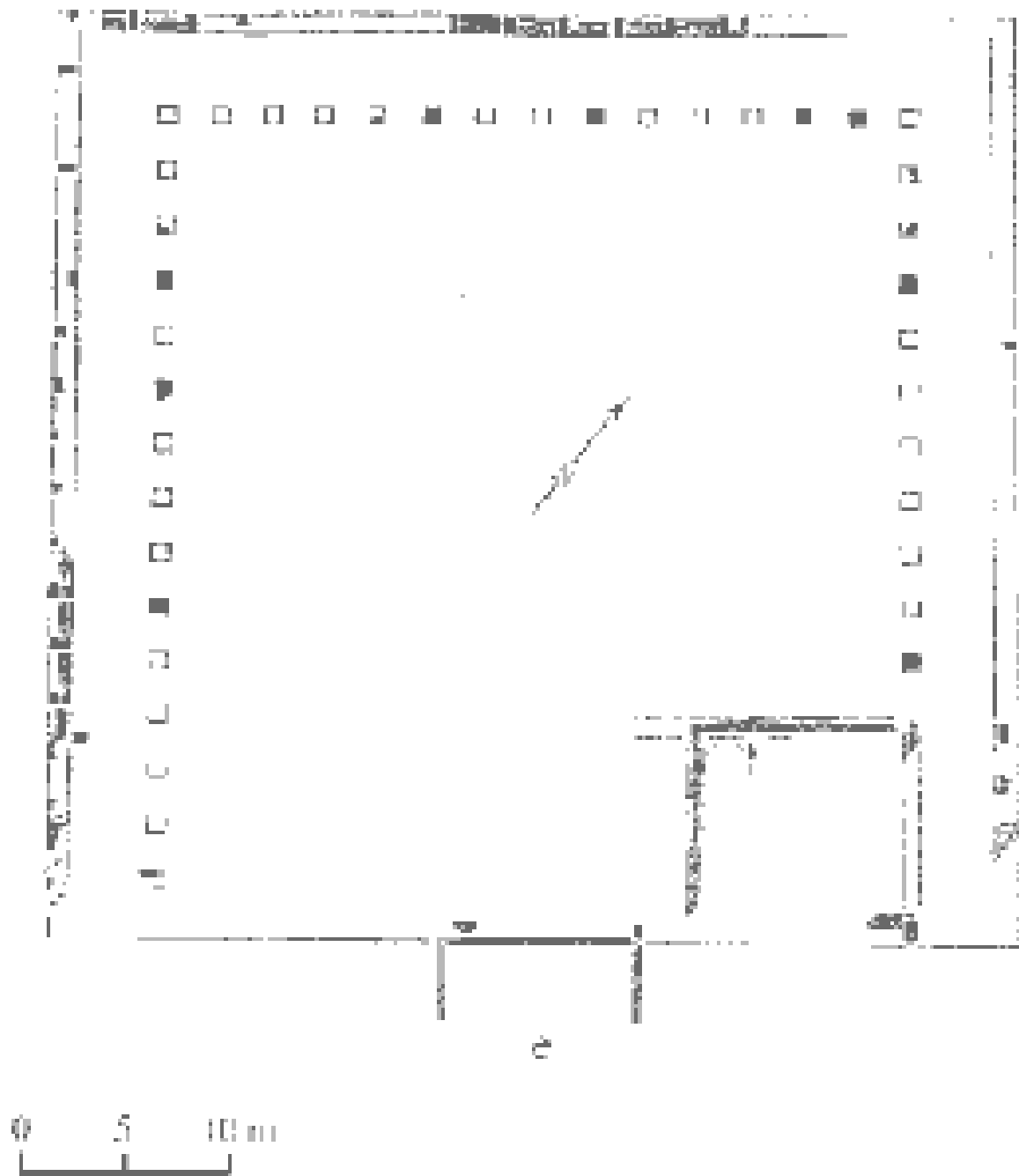


Fig. 11: Gigthis. Tempio di Mercurio (in L.-A. Constans, *Étude d'histoire et d'archéologie sur un emporium de la Petite Syrte*, Paris 1916 fig I)

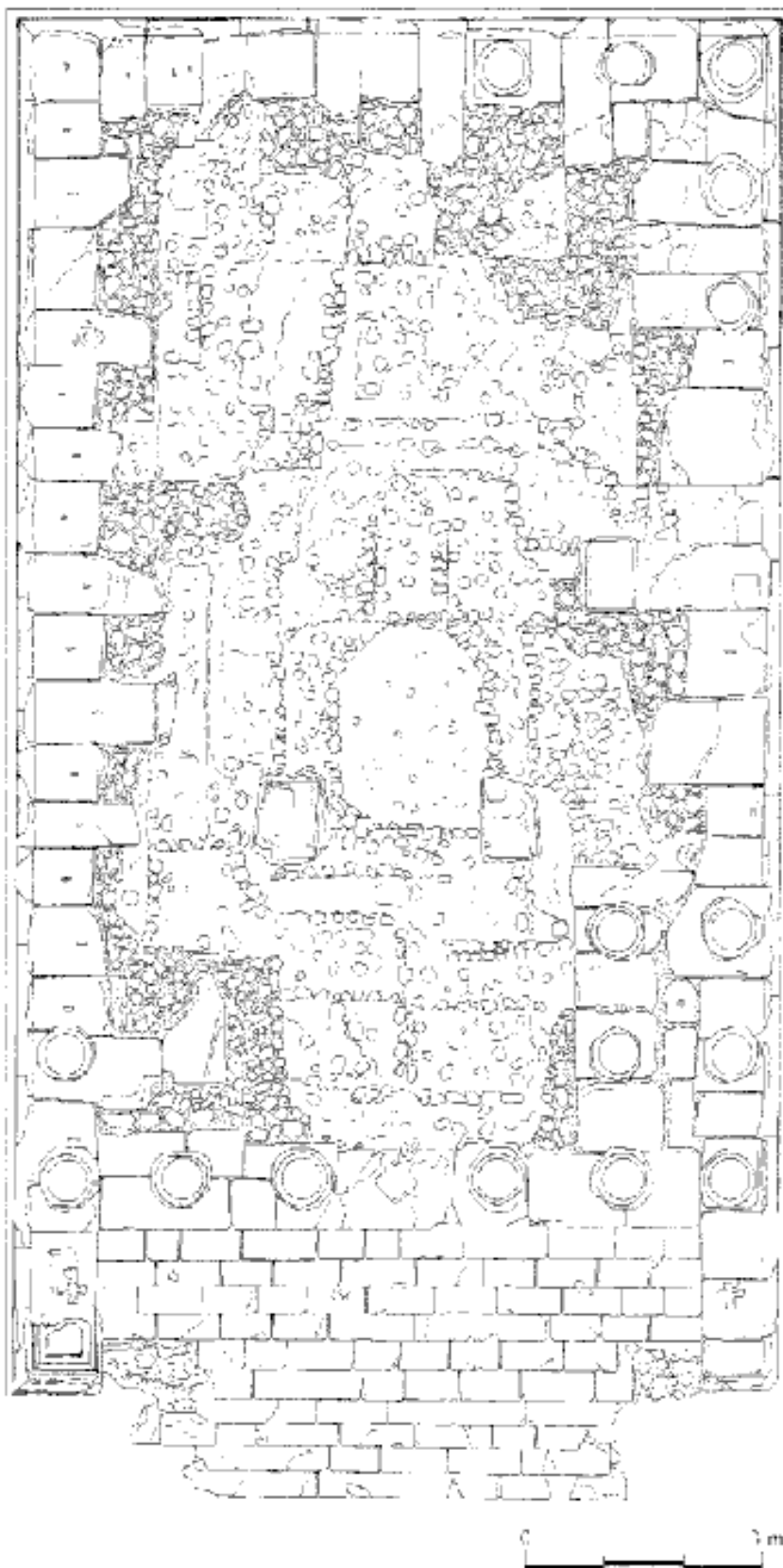


Fig. 12: Thugga. Tempio di Caelestis. Pianta dettagliata della cella (in L. Maurin, M. Khanoussi, Dougga, Études d'architecture religieuse, fig. 68 p. 128)

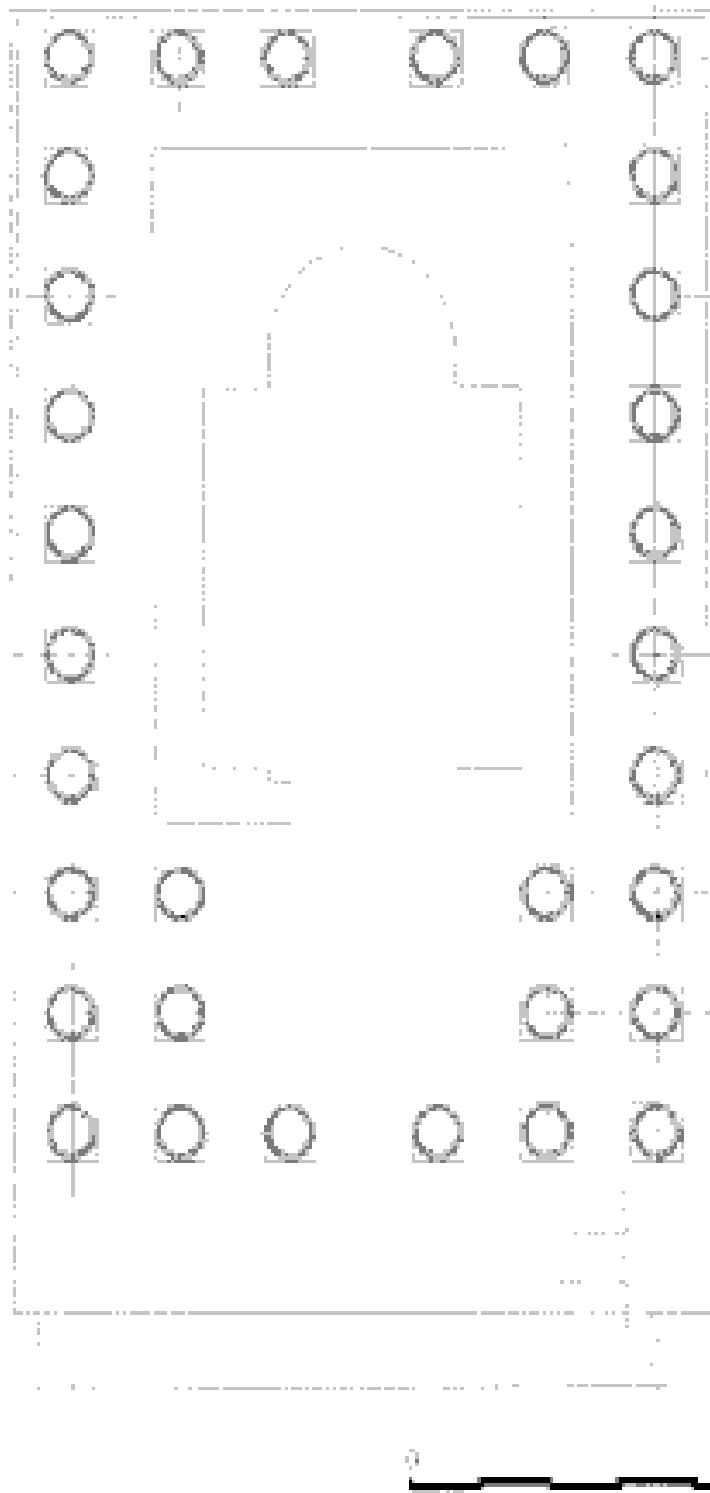


Fig 13: Thugga. Tempio di Caelestis. Restituzione della pianta. (in L. Maurin, M. Khanoussi, Dougga, *Études d'architecture religieuse*, fig. 44 p. 115).

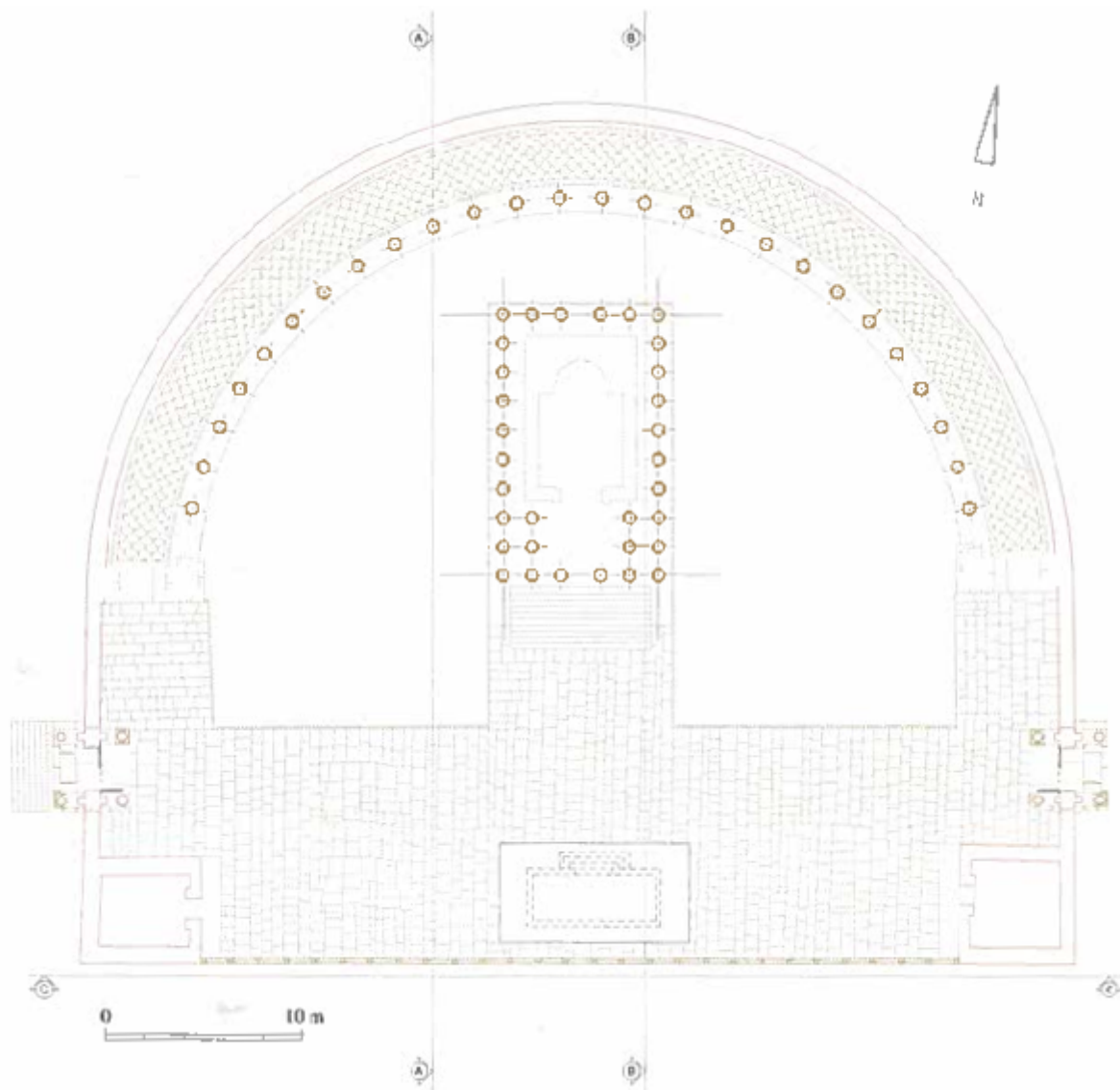


Fig. 14: Thugga. Tempio di Caelestis. Pianta generale del santuario (in L. Maurin, M. Khanoussi, Dougga, *Études d'architecture religieuse*, p. 181, fig. 171)

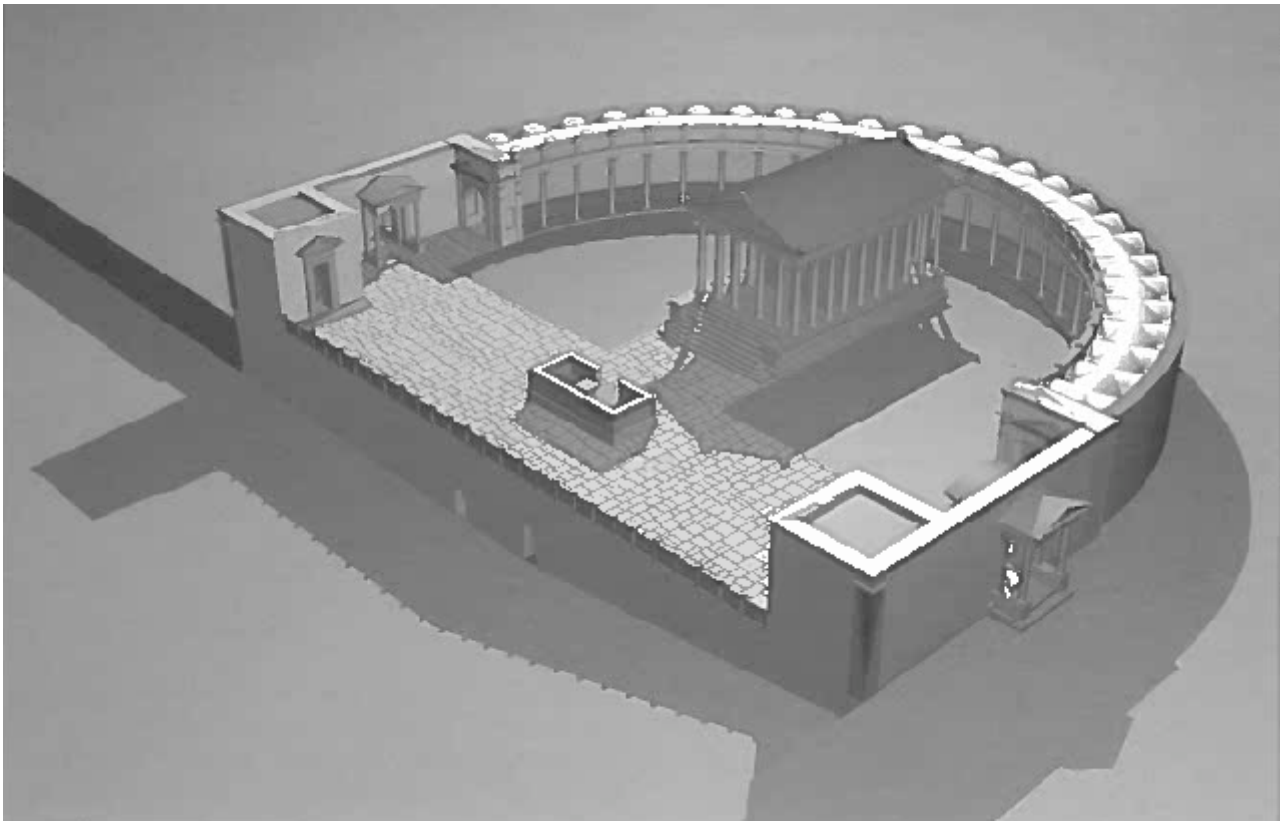


Fig. 15: Thugga. Ricostruzione in prospettiva del santuario di Caelestis (in L. Maurin, M. Khanoussi, Dougga, *Études d'architecture religieuse*, p. 182, fig. 172).

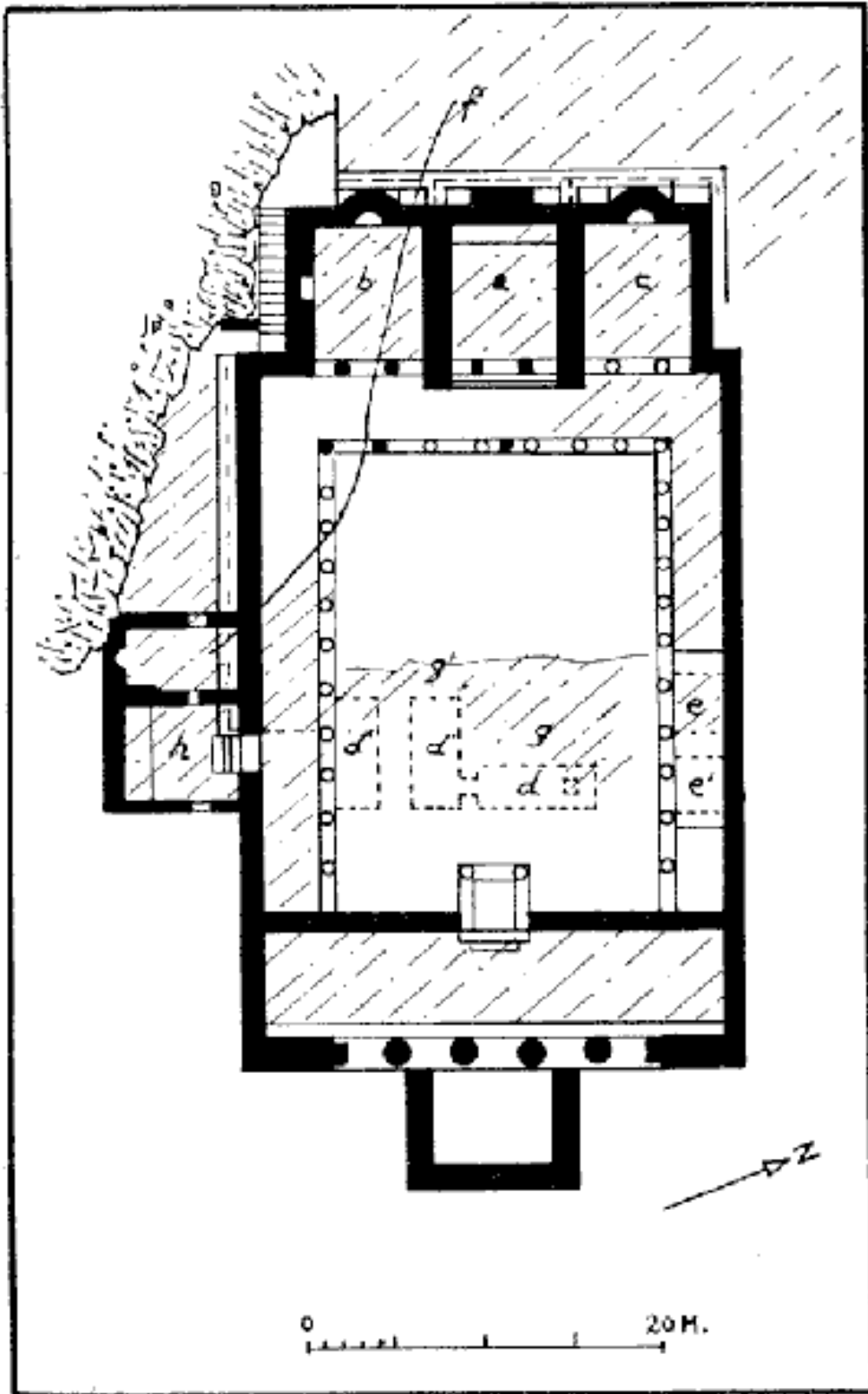


Fig. 16: Thugga. Tempio di Saturno (da M. Le Glay, *Saturne Africain. Monuments. Fig. 4*)

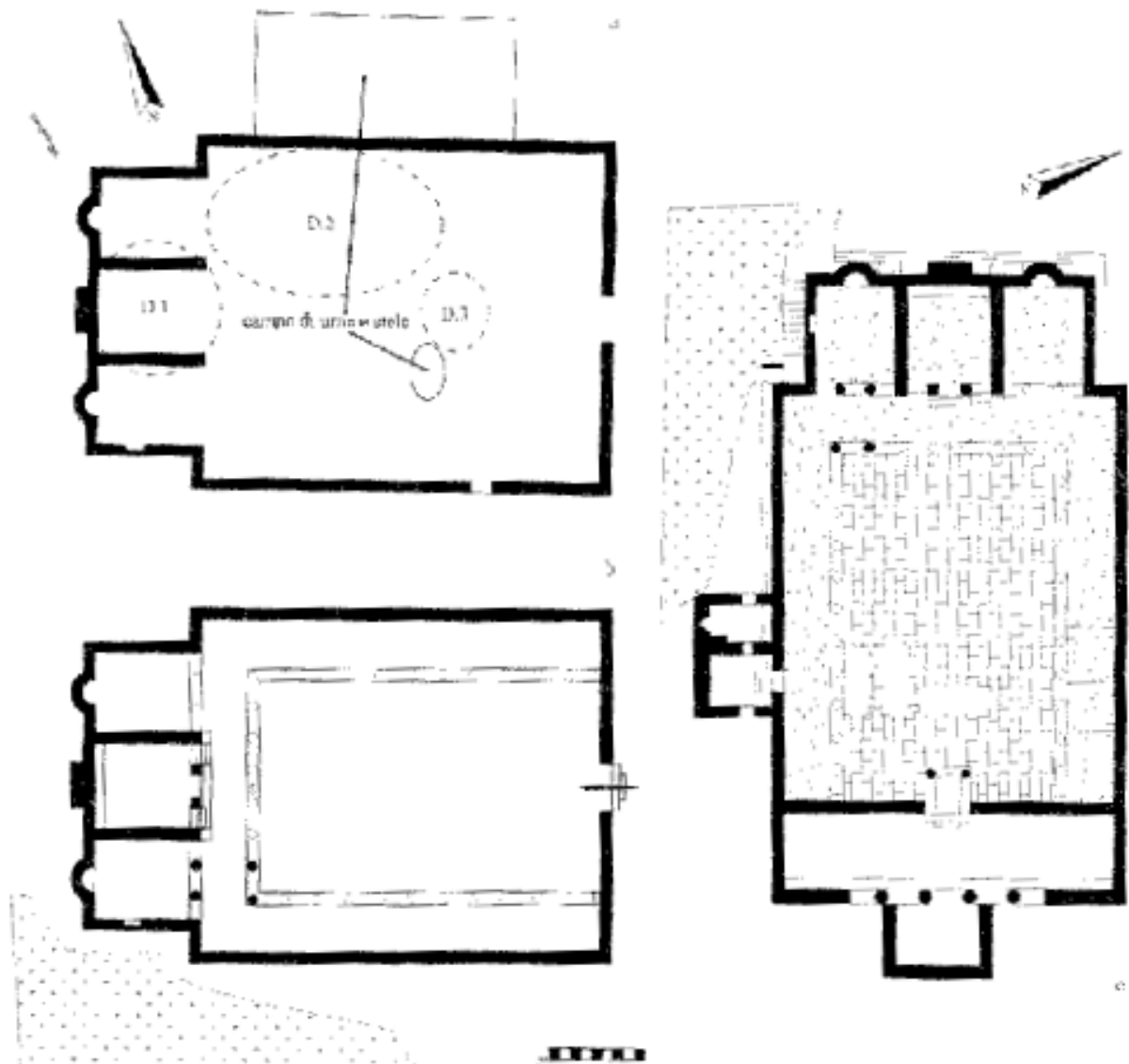


Fig. 17: Thugga. Tempio di Saturno (in B. D'Andrea, I tofet del Nord-Africa, p. 160, fig. 7.6)

Abstract

La ricerca si configura come un'indagine sulle pratiche religiose e spaziali nel Mediterraneo antico, a partire da analisi interdisciplinare sulla categoria di spazio rituale quale processo integrato di tratti corporei, ideologici e simbolici. Nella prima parte si discutono in modo teorico le categorie antiche e moderne atte a definire lo spazio rituale come categoria comprensiva di paesaggio religioso, luoghi di culto, architettura religiosa, nella molteplicità di prospettive aperte dalle discipline, della storia delle religioni, dell'antropologia religiosa e dell'archeologia. La seconda parte si concentra sulle categorie di spazio e di rituale e sulle relazioni tra i principi fondanti della logica e della pratica religiosa politeista e le loro ricadute sulle pratiche spaziali; vengono indagati sia l'aspetto più concreto della monumentalizzazione dei luoghi di culto, sia quello più concettuale della modalità di presenza degli dei negli spazi rituali, in particolar modo a Roma. Nella terza parte si indaga il contesto storico-religioso dell'Africa romana, prendendo in esame alcuni casi di studio significativi nell'ottica del contatto tra culture. Ricorrendo alle fonti epigrafiche e archeologiche si focalizza in particolare la trasformazione degli spazi culturali nel periodo della 'romanizzazione', e l'espansione di modelli romani nel contatto con modelli indigeni, dal santuario di Thinissut ai luoghi di culto della città di Thugga.

La recherche se présente comme une enquête sur les pratiques religieuses et spatiales dans l'ancienne Méditerranée, à travers une analyse interdisciplinaire sur la catégorie d'espace rituel comme procès intégré des traits corporels, idéologiques et symboliques. Dans la première partie on discute les catégories anciennes et modernes apte à définir l'espace rituel en tant que concept compréhensif de paysage religieux, lieux de culte et architecture sacrée, en utilisant perspectives différentes comme celles de l'histoire de religions, de l'anthropologie religieuse et de l'archéologie. La deuxième partie se concentre sur les catégories d'espace et de rituel dans ses relations avec les principes de la logique polythéiste et des pratiques spatiales; au centre de la réflexion sont l'aspect de la monumentalisation des lieux de culte et de la présence des dieux dans l'espace rituel que leur consacrent les hommes, en particulière à Rome. La troisième partie est centrée sur le contexte de l'Afrique romaine et prend en examen des cas d'études dans le cadre du contact entre cultures, romaine et indigène. En utilisant des sources épigraphiques et archéologiques on réfléchit sur la transformation des espace rituels et culturels après la 'romanisation', comme le sanctuaire de Thinissut et les lieux de culte de Thugga.