

Sabina CRIPPA

Spazi e gesti.

Riflessioni e nuovi interrogativi in ambito storico-religioso

ABSTRACT

Space and gestures, two fundamental issues in the history of ancient religions, represent crucial topics for the study of ritual contexts. However, given the difficulty of understanding these categories and the undeniable role (and continuous interweaving) of ritual practices, new interdisciplinary studies are required. This paper proposes some considerations built on researches by De Certeau, Douglas and Cardona in order to define a new research approach shared by historians of religions and archaeologists alike. This approach is aimed at bypassing impervious definitions and formulating new hypothesis in order to address the complexity of the relationship between space and gesture in Ancient Mediterranean cultures.

KEYWORDS

Gesture and Space in the History of Religions, Category of Space and Divinities in Antiquity, Sacrifice, Song and Contacts between cultures in the organization of sacred space, Semiotic approaches in order to understand ancient sacred spaces, Classical Greece, Rome and Phoenician traditions, Ancient Jewish culture

Spazio e gesto: due tratti rilevanti interrelati e fondamentali per la storia delle religioni e probabilmente uno degli ambiti più rilevanti per un dialogo interdisciplinare tra scienze archeologiche e storia delle religioni.

Entrambi i temi, e in particolare la loro connessione, il loro continuo intrecciarsi in ambito rituale, costituiscono, come è noto, argomenti cruciali per lo studio dei rituali nell'antichità. Eppure raramente vengono affrontati in modo congiunto, come se si trattasse di elementi indipendenti l'uno dall'altro. Senza dimenticare che a differenza ad esempio dei testi antropologici¹, raramente enciclopedie, atlanti o dizionari di storia delle religioni presentano la voce 'spazio', tantomeno la voce 'gesto'. E nei rari casi in cui la voce spazio e/o gesto è presente, ricorrono alcuni tratti simili quali l'opposizione binaria, considerata come universale, sacro *versus* profano, la categoria di spazio coincidente con una descrizione generica di santuario, altare, area rituale². Quanto ai gesti, sono citati non in quanto tali, ma come comportamenti indifferenziati.

È indubbio che le categorie di cui ci serviamo non hanno un corrispondente equivalente diretto nelle lingue antiche; le ricerche si servono di strumenti euristici lessicali contemporanei a noi: ad esempio, spazio sacro oppure paesaggio religioso. Tuttavia, come ricorda John Scheid nell'*avant-propos* di un numero monografico dedicato al 'paesaggio religioso'³, a Roma come in Grecia o in area italica le divinità sono presenti ovunque: non esistono luoghi privi della presenza del divino⁴.

¹ *Dizionario di antropologia* 1997, s.v. spazio (*organizzazione dello*), pp. 701-703 (E. COMBA), s.v. spazio sociale, p. 703 (M. ATME): lo spazio non solo è definito come elemento fondamentale nell'ambito delle rappresentazioni che ogni cultura dà del reale, ma si sottolinea la complessità delle categorie implicate. Ad esempio: relazione con ambiente fisico, influenza umana, percezione del paesaggio culturale, sistema economico, relazione tra gruppi, ruolo delle narrazioni mitologiche e tradizioni religiose che legittimano il significato, o meglio che consentono a volte di attribuire un significato specifico al luogo. Quanto ai gesti, questi sono definiti quali sistemi codificati di trasmissione di tradizioni culturali e sociali. Il gesto è un *marker* dello *status* sociale in particolare per le *élites*.

² Tra i rari esempi il *Dictionnaire des faits religieux* 2010, *espace* (manca la voce gesto) in cui per spazio si intende una dimensione tra altre in ambito religioso che varia a seconda delle credenze, il cui scopo è quello di organizzare il territorio circoscrivendo aree stabili iscritte in una dimensione temporale come il santuario o i luoghi di culto.

³ SCHEID, DE POLIGNAC 2010, pp. 427-434.

⁴ Cfr. SCHEID, DE POLIGNAC 2010, p. 427: «dès que les Romains s'installaient quelque part, ils invoquaient, certes, leurs dieux, à qui ils accordaient une place dans le nouveau paysage, mais aussi une déesse appelée *Sive deus sive dea*, 'Dieu-ou-déesse', et même s'ils voulaient être complets, *Sive deus sive dea in cuius tutela hic locus est*, 'Dieu ou Déesse qui protège ce lieu'». Anche ROUX 1998, pp. 408-412 sottolinea la presenza immanente del sacro nelle culture antiche: esso non si concentra in luoghi specifici, ma si disperde ovunque (pietre, alberi, boschi, animali, uomini, divinità). Accanto a questa pervasività, tre sono i luoghi che hanno un legame privilegiato con sacro: la casa (luogo domestico), l'agora (luogo civico) e il santuario in quanto area delimitata.

Rispetto a questa particolarità delle culture antiche, la storia delle religioni ha formulato interpretazioni e ipotesi muovendosi tra un concetto astratto di spazio e il concetto di paesaggio, a volte di ‘paesaggio religioso’.

L’antropologia strutturalista di Claude Lévi-Strauss riletto da Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne ha condotto a riflessioni volte a comprendere l’elaborazione e la presenza di alcune categorie fondamentali come quelle dello spazio per una società, veicolate da narrazioni mitiche relative a figure divine⁵. Il caso più noto per la nostra tematica è l’analisi dei ruoli di *Hestia-Hermes*. Nelle rappresentazioni letterarie l’associazione di queste due divinità ha un significato prettamente ‘religioso’ e secondo gli autori esprime certamente una struttura definita dal *pantheon* greco. Esse sono presenti negli stessi luoghi, svolgono attività complementari, sono entrambe in relazione privilegiata con lo spazio umano. Se *Hestia* rappresenta il centro da cui lo spazio si orienta e si organizza, *Hermes*, sulla porta, un po’ guardia un po’ ladro, attraversa lo spazio umano come divinità errante, mediatore tra dei e umani, sempre presente in luoghi di contatto (mercato, stadio, incroci, *etc.*).

Se entrambe le divinità rappresentano due modalità della realtà umana rispetto allo spazio, tuttavia, come sottolinea Vernant: «Il pensiero ‘religioso’ obbedisce a regole di classificazione che gli sono peculiari. Esso taglia e ordina i fenomeni distinguendo diversi tipi di agenti, confrontando e contrapponendo forme di attività. In questo sistema, lo spazio e il movimento non sono ancora individuati come concetti astratti. Rimangono impliciti, perché fanno corpo con altri aspetti, più concreti e dinamici, del reale»⁶.

Hestia-Hermes delineano quindi la cornice attraverso la quale la Grecia antica ha pensato l’esperienza della spazialità in una continua dialettica tra luogo fisso e principio di movimento, spazio dunque indefinitamente mobile⁷.

In un secondo momento, in seguito al diffondersi di studi su tematiche quali pubblico/privato, rituali di passaggio, integrazione/esclusione le ricerche si focalizzano su una dimensione più concreta, a partire da elementi specifici quali le aree di confine, le frontiere, i margini rispetto a una *polis* o a un luogo di culto, e quindi tutto ciò che rinvia ad un’opposizione tra centro e periferia. Tali studi hanno privilegiato quasi esclusivamente il santuario quale oggetto di analisi ‘spaziale’, sia esso un santuario urbano o di fondazione coloniale, frutto di una mediazione tra diverse tradizioni culturali.

Questa impostazione implica, come è evidente, una nuova attenzione ai luoghi di culto: se prima l’interesse era rivolto solo ai grandi santuari, ora si presta attenzione anche agli *ex voto* statuari, alle sculture isolate in luoghi d’incontro (i crocevia del Mediterraneo), *etc.*

⁵ VERNANT 1978, pp. 85-125.

⁶ VERNANT 1978, p. 89.

⁷ VERNANT 1978, p. 125.

Tuttavia i testi di storia delle religioni, in particolare in ambito greco-romano, non si sono serviti dei risultati delle ricerche relative alla cultura materiale. Le ricerche sono state costruite sul frazionamento del territorio a partire dalle indicazioni di testi – fonti letterarie e filosofiche – nonché iscrizioni laddove il materiale scritto fosse dichiaratamente esplicito.

Il caso più noto è quello relativo all'area di Delfi. Qui per generazioni, sulla base delle sole fonti letterarie e filosofiche, si è letteralmente costruita una 'tradizione delfica' costituita da una parte dalla figura di una profetessa invasata da fumi e vapori provenienti dal sottosuolo, che consentivano alla Pizia di vaticinare; dall'altra da una genealogia delfica che sarebbe comprovata da narrazioni mitiche relative a sorgenti custodite da Ninfe, e soprattutto da riferimenti letterari ad un'originaria figura di Gaia in qualità di dea della divinazione⁸.

Grazie ad un sistematico lavoro di scavo archeologico e relativo confronto con le altre tipologie di fonti dagli anni '80, a fianco degli 'irriducibili' dei fumi (si ricordi che già nei *Dialoghi pitici* di Plutarco per spiegare il fenomeno dell'ispirazione profetica, o *enthousiasmos*, tutte le possibilità erano prese in considerazione per concludere con un'interpretazione che negava la presenza di agenti esterni prodotti dal luogo) compaiono le prime pubblicazioni critiche a questo riguardo.

Solo gli studi archeologici *in situ*, nei diversi santuari oracolari, hanno smentito il mito moderno e contemporaneo di un'oracolarità solo femminile e solo orale in Grecia. Si pensi ad esempio alla scoperta delle centinaia di tavolette iscritte a Dodona, che ha prodotto una 'rivoluzione' rispetto al binomio scritto/orale in ambito oracolare e indotto a riconsiderare le singole realtà degli spazi rituali divinatori e le relative modalità gestuali implicate. L'attività scritturale riveste, infatti, un ruolo significativo nei diversi santuari.

Se a Dodona sulle lamelle in piombo viene iscritta la domanda del consultante (mentre quelle che presentano la risposta della divinità sono molto rare), a Delfi lo *zugastron* consente l'archiviazione da parte dei *chresmologoi* del dio Apollo⁹. Ad Argo, affinché le consultazioni possano svolgersi regolarmente, i *grapheis* assicurano una segreteria per le consultazioni oracolari del dio Apollo, mentre a Didima lo stesso ruolo è svolto dai *grammateis*¹⁰. Indubbiamente, tra le diverse tipologie di scrittura presenti nei contesti rituali¹¹, l'uso della scrittura in ambito oracolare non sembra derivare da una forma scritta in quanto mezzo di rivelazione autonoma. Si tratta più probabilmente della scrittura come strumento di

⁸ La bibliografia è ampia e nota. Per un'analisi interdisciplinare sulla codificazione dei rituali oracolari a Delfi, si veda in particolare MAURIZIO 1995.

⁹ Sull'argomento si veda per esempio GARTZIOU-TATTI 1990.

¹⁰ GEORGUDI 1999, pp. 315-365, in particolare pp. 363-365; per i riferimenti ad Argo e a Didima, si veda p. 363, nt. 111.

¹¹ Si veda per esempio CARDONA 1981, *passim*.

archiviazione e forse di legittimazione; o anche della registrazione della risposta divina che deve essere poi sottoposta al controllo del santuario; o ancora, più semplicemente, della domanda scritta di un consultante.

La scrittura fa dunque parte di una pratica complessa che implica diversi metodi, a volte nello stesso santuario, contribuendo a delineare un'articolazione tra spazi e gesti specifici per ogni modalità di consultazione e funzionali alla pratica rituale dei diversi santuari.

Rinunciando invece ai 'tesori' portati alla luce dall'archeologia, da un lato diviene impossibile analizzare le diverse frammentazioni del territorio devoluto allo svolgimento di rituali come un insieme le cui parti sono connesse e consentono di far emergere *storicamente*, grazie ai ritrovamenti archeologici ed epigrafici, cambiamenti nelle strutture rituali e di conseguenza nelle decisioni politiche relative; dall'altro, rinviando ad una generica 'simbolica del gesto' tratta da fonti letterarie (un esempio potrebbe essere quello della supplica¹²) o da una singola immagine su ceramica, si è esclusa quell'eterogeneità e articolazione fra tradizioni e pratiche rituali che sono il fondamento della realtà culturale politeista antica.

Non solo, privando la ricerca di un'integrazione interdisciplinare tra lettura archeologica e analisi testuale, si esclude la necessaria storicizzazione delle fonti e della loro valenza e si cristallizza come immutabile un territorio o una semplice porzione di spazio dal momento in cui viene denominato 'paesaggio religioso'. E soprattutto permane una sorta di categoria (per gli addetti ai lavori) del santuario quale luogo identificato come centrale e immobile.

La rilevanza scientifica di un diverso approccio è attestata da alcuni lavori pionieristici con lo scopo di studiare il 'fatto rituale' sulla lunga durata e attraverso fonti diverse a partire dalla categoria di spazio.

Si possono citare alcuni esempi: il primo relativo ad una scelta inusuale di fonti per lo studio dello spazio; il secondo concernente il tentativo di render conto di quell'articolazione specifica tra luogo e gesto che costituisce un tratto delle tradizioni rituali del Mediterraneo antico; il terzo relativo alla costruzione e percezione di spazi rituali in un contesto di multiculturalità, nello specifico di incontro/scontro tra culture diverse.

In uno studio sullo spazio sacrificale nel giudaismo del secondo tempio Francis Schmidt¹³, partendo da alcune considerazioni antropologiche di Claude Lévi-Strauss, si concentra su quella distanza radicale che considera la più rilevante in ambito rituale, cioè quella fra spazio umano e spazio divino. Le fonti da cui prende le mosse la sua ricerca sono costituite in particolare dalla documentazione giuridica del II secolo a.C. sulla consumazione della carne 'sacrificata': *Levitico 17*, *Deuteronomio 12*, *Rotolo del Tempio 11*, 52, 13B-53, 8. Ad esempio, in *Levitico 17* e *Deuteronomio 12* sono presenti due modalità diverse all'inter-

¹² Diverso è lo studio di Manuela Giordano che, analizzando il rituale della supplica, sottolinea il ruolo fondamentale della postura del corpo e relativi gesti quale segnale indispensabile per la comunicazione interpersonale e tra uomini e dei, cfr. GIORDANO 1999.

¹³ SCHMIDT 2005, pp. 177-196.

no delle regole enumerate dalla Torah per quanto riguarda l'abbattimento e la modalità di consumo di carne di animali 'puri'. Secondo la legislazione riportata in *Levitico* 17, «il fait interdiction à tout Israélite d'abattre un animal sacrificable 'dans le camp' ou même 'hors du champ' sans l'amener devant la Tente de la rencontre (3-4). Les viandes sacrificielles doivent être consommées après que le sang en aura aspergé sur le pourtour de l'autel»¹⁴.

A questa legislazione *Deuteronomio* 12 aggiunge una terza modalità di abbattimento/consumazione: «ceux qui habitent les villes éloignées du Sanctuaire sont autorisés à abattre et en consommer la viande au titre de viande ordinaire (...). Autrement dit, il n'est plus nécessaire de recouvrir le sang de terre»¹⁵.

In chiave comparativa testuale Schmidt si chiede come queste differenze specificamente relative al tema dello spazio di abbattimento e consumazione venissero risolte nell'ambito del giudaismo antico, e analizzando la legislazione di Qumran (*Rotolo del Tempio*) individua una griglia di precisazioni topografiche rituali che consentono di delineare una vera e propria «spatialisation du régime carné».

Attraverso la lettura comparata di questi testi l'autore può mettere in luce le motivazioni di tabù, divieti, trasgressioni grazie allo studio dell'organizzazione dello spazio che viene predisposta per l'abbattimento degli animali e la consumazione delle loro carni.

Lo spazio pare organizzato in funzione di tre categorie di carni: ordinarie, non adatte al sacrificio, carni pure destinate all'altare. Schmidt ne deduce quindi che ad ogni porzione di spazio è attribuito uno statuto diverso. Queste considerazioni relative allo spazio consentono di porre ulteriori, nuovi interrogativi concernenti ad esempio la relazione tra puro e impuro, che verrebbero a trovarsi mescolati, al punto che il sacro/puro potrebbe contaminare chi non lo è.

Il controllo dello spazio consentirebbe quindi di gestire i rischi delle contaminazioni sia per le persone sia per le carni: una spazialità diversa che consente un vero pasto comune tra 'puri', sia umani che divini.

Mentre il modello di Lévi-Strauss si focalizzava sulla vittima pura o impura nella relazione tra umano e divino, individuando un ruolo centrale nella categoria spaziale e nei gesti compiuti all'interno, Francis Schmidt coglie nel sistema sacrificale antico una 'rottura' prioritaria che, sradicando ogni forma di 'impurità umana', consente uno spazio rituale 'libero' per l'essere umano al fine di incontrare il divino. Tale spazio rituale si connota quindi come 'misto' e induce a interrogarsi diversamente sulle opposizioni ritenute assolute quali sacro/profano, puro/impuro, *etc.*

¹⁴ SCHMIDT 2005, p. 178.

¹⁵ SCHMIDT 2005, p. 178.

Il secondo esempio è costituito dalla ricerca di Phoebé Giannisi, architetto e filologa, autrice di un testo pionieristico nell'ambito delle ricerche interdisciplinari relative ai rituali antichi¹⁶.

L'ipotesi presentata è che, attraverso l'analisi di due tipologie di percorsi – architettonico e poetico in chiave comparativa (Grecia-Egitto) -, lo studio dello spazio rituale consenta di individuare una modalità mnemotecnica culturale necessaria alla comunità. Attraverso la comparazione critica di fonti letterarie e *realia* l'autrice mette in luce come l'organizzazione dello spazio rituale e dei percorsi ad esso relativi costituisca una funzione mnemonica, come confermerebbe la presenza di oggetti (stele, sculture, epigrafi) e la loro collocazione.

Nei santuari di *Hera* a Samo e di *Apollo* a Didima, a Delo e in Beozia, ad esempio, statue e edifici sono giustapposti per formare gruppi di insiemi che consentono al 'visitatore' di ricostruire un percorso/narrazione spaziale costituito da statue di divinità, collocazione delle offerte, piccoli edifici, iscrizioni incise, *etc.* La via del santuario diviene di conseguenza la testimonianza della storia di ogni edificio, indica la direzione tra templi, altari e oggetti: l'organizzazione del 'racconto' del percorso si identificava con l'organizzazione delle costruzioni presenti in loco.

Diversamente, alcune aree come quella egizia presentano un 'paesaggio' uniforme rispetto alla varietà greca: una differenza che risulterebbe, secondo Giannisi, dal carattere precipuo di ogni offerta ma nella sua costituzione in rapporto alla topografia.

Nel paesaggio architettonico egizio antico le aree templari erano preceduti da 'vie sacre' (*dromoi*: STR. 17.1.28) che in diversi casi collegavano tra loro grandi santuari; le statue collocate ai bordi delle vie hanno tuttavia il ruolo specifico di custodire e difendere le entrate dei templi, le offerte allineate hanno le stesse dimensioni e sono poste a intervalli regolari: forma del paesaggio, direzioni, scopi e articolazione delle vie in rapporto allo spazio, alla natura delle offerte e ai ruoli sono elementi fondamentali per riflettere sulle diverse elaborazioni dello spazio rituale e dei movimenti/gesti necessari in tale ambito. In Grecia le vie sacre non sono limitate da bordi e attraversano colline; l'altezza delle statue non è mai la stessa, a volte possono essere identiche, la distanza tra loro non è mai regolare e non rappresentano mai lo stesso soggetto (uomini, donne, oggetti), in netto contrasto con le Sfingi, sempre identiche e allineate regolarmente secondo la volontà del faraone¹⁷.

Risultato di questa ricerca è la constatazione dell'esistenza di un intreccio straordinario, nell'antichità greca, tra costruzioni materiali e costruzioni poetiche al contempo. L'analisi contigua tra vie rituali a Samo, a Didima e a Delo e le relative elaborazioni poetiche hanno messo in luce un ordine prestabilito tra la collocazione di edifici e sculture, gesti e com-

¹⁶ GIANNISI 2006.

¹⁷ GIANNISI 2006, pp. 48-53.

portamenti dei partecipanti ai rituali e le diverse descrizioni testuali: letterarie, storiche, filosofiche.

Tale intreccio *architettonico-testuale* sarebbe, secondo l'autrice, alla base di un processo, estremamente efficace e controllato dalle *élites*, di mnemotecnica necessaria al funzionamento della comunità. Si tratterebbe dunque di una narratività al contempo materiale e testuale che, grazie allo spazio rituale, si serve di sculture ed *ex voto* nella loro disposizione in aree architettoniche – sculture ed edifici denominati specificamente *agalmata*, cioè offerte, doni rituali collocati nello spazio per essere visti dal 'visitatore'. In particolare ogni elemento appartenente ad uno spazio rituale – tempio, altare, offerte, statue, tesori¹⁸ – assume la forma e il valore semantico di un'unità distinta nello spazio formando una differenziazione, una varietà significativa che costituisce il carattere peculiare ed unico dello spazio rituale greco.

La ricerca in corso di Marta Miatto sulla costruzione e la percezione dello spazio rituale si focalizza, invece, sulla categoria dello spazio quale oggetto di indagine storico-religiosa e riferimento fondamentale delle rappresentazioni del rito, in un preciso contesto storico e geografico di contatto culturale, l'Africa proconsolare, nel passaggio della romanizzazione (I secolo a.C.-II secolo d.C.)¹⁹. Rinunciando programmaticamente all'idea di poter ricostruire un quadro astratto o statico che fissi le modalità che le società antiche avevano di elaborare a livello spaziale il rapporto tra divino e umano, lo scopo di tale ricerca storico-religiosa è quello di percorrere alcune vie interpretative nella consapevolezza del carattere ipotetico e sperimentale delle eventuali ricostruzioni. Ricorrendo ai concetti di complessità e fluidità messi in luce dall'antropologia si auspica, inoltre, il riconoscimento della molteplicità, il cui valore euristico non deve essere appiattito sull'idea di una illusoria nitidezza²⁰.

L'area di studio scelta e le prospettive comparative sottese presuppongono una riflessione sullo spazio rituale come categoria da interpretare alla luce del contatto culturale e religioso tra politeismi, la religione di Roma e i suoi riti da un lato, e il *pantheon* punico, differenziato a seconda delle città, dall'altro. Se nei politeismi l'organizzazione degli spazi cultuali o più generalmente riservati al rito riflette un sistema di pensiero complesso ma coerente, in cui funzioni ed azioni sono generalmente espresse da divinità secondarie in rapporto ad una divinità principale²¹, le innovazioni nel rito o nei suoi aspetti performativi vedono altresì il configurarsi di aggiustamenti o cambiamenti radicali di strutture cultuali che, sottoposte a costante risignificazione, diventano portatrici di polisemia²².

¹⁸ Secondo l'autrice (GIANNISI 2006, p. 51) la storia della nascita del santuario greco già rivela che offerte ed edifici coesistono da sempre in quanto oggetti di consacrazione tali da contribuire insieme alla costituzione dello spazio rituale.

¹⁹ MIATTO 2016.

²⁰ Cfr. ad esempio REMOTTI 1993, p. 88.

²¹ SCHEID 2005.

²² Cfr. ad esempio MYLONOPOULOS 2008; cfr. anche DIEZ DE VELASCO 2008.

Allo scopo di contribuire a interpretare aspetti della vita religiosa di alcune comunità civiche africane nel delicato e complesso passaggio politico dall'indipendenza giuridica alla nuova identità romana, il lavoro intende 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 (lessicale, rituale, architettonico, iconografico), in risposta a esigenze che sono molteplici e differenziate. Grazie alle fonti scritte, alla presenza di oggetti rituali o, in assenza di essi, con l'aiuto di principi di semiotica dello spazio²³, è possibile sia riflettere sulla presenza di divinità specifiche in alcuni contesti topografici, sia prendere in considerazione le modalità di associazione e di divinità in uno stesso spazio, in quanto l'articolazione spaziale interna è governata da logiche simboliche o rituali; una visione complessiva e multifocale può dunque aiutare a ricostruire alcuni tratti di queste teologie antiche, multiple e in continua risignificazione.

Nei diversi tentativi, benché rari, di proporre nuove metodologie la dimensione spaziale dei rituali e dei gesti connessi si iscrive in una doppia articolazione: l'una, quella della prossimità, cioè la possibilità di identificare perimetri e relazioni tra le parti e di conseguenza la creazione di gruppi e di momenti di coesione; l'altra, quella della distanza. Lo spazio in questo caso rimane una dimensione fondamentale per strutturare e soprattutto gerarchizzare il territorio, creando poteri, rituali, frontiere, élites religiose e sociali in una comunità.

A partire da queste considerazioni sottese ai diversi lavori che rinviano indubbiamente ad aspetti rilevanti²⁴, diventa necessario a mio avviso riflettere su definizioni e concetti tali da delineare un orizzonte di ricerca capace di far emergere l'indubbia complessità e varietà di tratti che spazio e gesto implicano nella loro imprescindibile connessione.

A questo proposito si possono citare innanzi tutto alcune considerazioni del filosofo, semiotico, linguista e storico delle religioni Michel de Certeau²⁵ che come punto di partenza oppone il concetto di luogo a quello di spazio. Il luogo è un ordine qualsiasi secondo il quale gli elementi vengono distribuiti entro rapporti di coesistenza: è una configurazione istantanea di posizioni che implica un'indicazione di stabilità. Lo spazio, invece, si ha quando si prendono in considerazione vettori di direzione, di velocità e la variabile del tempo. È spazio l'effetto prodotto dalle operazioni che l'orientano, lo circostanziano, lo temporalizzano e lo fanno funzionare come unità polivalente di programmi conflittuali e di processi contrattuali.

Lo spazio sarebbe rispetto al luogo ciò che diventa la parola quando è parlata, posta in un presente, l'atto di un presente e modificata attraverso trasformazioni. A differenza del luogo non ha né univocità né stabilità: 'lo spazio è un luogo praticato'²⁶. Pietre, alberi,

²³ HAMMAD 2013.

²⁴ Cfr. ad esempio NENCI 1979, GRECO 1992, *Histoire* 2003-2005, ALCOCK, OSBORNE 1994.

²⁵ DE CERTEAU 2001.

²⁶ Il luogo è un ordine immobile e mineralogico, lo spazio una successione di azioni.

umani trasformano il luogo in spazio attraverso azioni di soggetti storici: «un movimento sembra condizionare la produzione di uno spazio e associarlo ad una storia»²⁷.

In questa prospettiva lo spazio è quindi un incrocio di identità mobili, animato dall'insieme di movimenti che si verificano al suo interno.

L'autore intravede inoltre una relazione fondante tra gesti e spazio, intesi non come due categorie distinte e separate, ma quali tratti della categoria di 'mobilità', generalmente assente²⁸ nelle concezioni dello spazio rituale analizzato nelle culture antiche. In particolare la gestualità crea effettivamente lo spazio, ma non si localizza: è esso stesso a costituire uno spazio. Il gesto all'interno dello spazio equivale ad un atto locutorio (*speech act*): il camminare ad esempio è al contempo un processo di appropriazione del sistema geografico, è una realizzazione dello spazio e infine implica dei rapporti fra posizioni diverse, cioè movimenti e gesti. Il procedere nello spazio potrebbe essere definito 'uno spazio di enunciazione'²⁹.

A questo rifiuto di identificazione tra spazio e immobilità, ben si accosta la riflessione di Giorgio Raimondo Cardona, che si addentra nella percezione della dimensione spaziale e gestuale. Secondo l'autore essa rappresenta per l'essere umano un universale percettivo: l'esperienza dello spazio è filtrata dal corpo umano, dalle sue attività, dai suoi gesti³⁰. A partire dalle riflessioni di Marcel Mauss³¹, Cardona afferma che il corpo, inserendosi fra due parametri fondamentali, la verticalità e l'orizzontalità, è coinvolto nella rete delle relazioni spaziali in diverse modalità: funzionale, ideologica, simbolica. Già nel 1963 infatti Mauss aveva attirato l'attenzione sulle *tecniche del corpo*, di cui i gesti sono l'espressione visibile. Secondo l'antropologo il primo e più naturale strumento dell'essere umano è il corpo, al contempo mezzo e oggetto tecnico: un atto sociale globale (tecnico, fisico, magico e religioso) ed in particolare un atto tradizionale prioritario ed efficace³².

In questa prospettiva i gesti – determinati dall'autorità sociale – sono 'montaggi' fisiopsico-sociologici strettamente correlati all'identità di genere, all'età, ai codici di trasmissione, caratterizzati quindi da una natura collettiva e individuale.

A partire da queste considerazioni, Cardona definisce il codice gestuale come un tratto culturale portatore di significato e al contempo sistema di comunicazione ritualizzato. Il gesto può costituire una lingua a sé, e soprattutto implicando la connessione imprescindibile

²⁷ DE CERTEAU 2001, pp. 176, 177.

²⁸ Diversa l'interpretazione di ANTONEN 1996, p. 54: secondo l'autore le categorie corporee, territoriali e temporali sono fondanti nelle categorie di 'sacro' in quanto relazionale e non situazionale.

²⁹ DE CERTEAU 2001, p. 151: la proprietà del sistema geografico è quella di poter trasformare l'agire in leggibilità.

³⁰ CARDONA 1985.

³¹ MAUSS 1963.

³² MAUSS 1963, pp. 385-389, 407.

tra cinesica (postura, movimento) e prossemica (spazio interpersonale), può rendere lo spazio rituale uno spazio comunicativo³³.

I gesti, quindi, proiettandosi nella loro interezza nella realtà, in particolare rituale, diventano modelli cognitivi, intesi come strumenti in grado di strutturare l'orientamento spaziale e la sua conseguente elaborazione specifica nei diversi contesti. Già Mary Douglas aveva sottolineato come l'ambito rituale fosse fortemente codificato dalla relazione fra strutture del territorio e modelli corporei³⁴.

Negli ultimi anni sia la ricerca antropologica sia la semiotica dello spazio rivolgono le loro ricerche a questi temi³⁵. Le diverse definizioni e concetti devono poi essere interrogati e utilizzati dalle varie discipline non come oggetti di studio in sé, ma quali strumenti operativi nella consapevolezza di uno scopo comune.

Se si tratta certamente di un percorso difficile, pare tuttavia ad oggi l'unico che ci permetta di uscire da aree impermeabili inadatte singolarmente a formulare interpretazioni o ipotesi nuove per affrontare la complessità della relazione spazio/gesti nel Mediterraneo antico.

³³ CARDONA 1988 *s.v. gestuale, linguistico*, p. 151; cfr. CARDONA 1976.

³⁴ Cfr. DOUGLAS 1973.

³⁵ Cfr. ad esempio *Regards croisés* 1995, HAMMAD 2003, HAMMAD 2013.

BIBLIOGRAFIA

ALCOCK, OSBORNE 1994

S. E. ALCOCK, R. OSBORNE, *Placing the Gods: Sanctuaries and sacred space in Ancient Greece*, Oxford.

ANTTONEN 1996

V. ANTTONEN, *Rethinking the Sacred. The notions of "human body" and "territory" in conceptualizing religion*, in T. A. IDINOPULOS, E. A. YONAN (a cura di), *The Sacred and its scholars. Comparative religious methodologies for the study of primary religious data*, Leiden, 36-64.

CARDONA 1976

G. R. CARDONA, *Introduzione all'etnolinguistica*, Bologna.

CARDONA 1981

G. R. CARDONA, *Antropologia della scrittura*, Torino.

CARDONA 1985

G. R. CARDONA, *I sei lati del mondo. Linguaggio ed esperienza*, Roma-Bari.

CARDONA 1988

G. R. CARDONA, *Dizionario di linguistica*, Roma.

CERTEAU DE 2005

M. DE CERTEAU, *L'invenzione del quotidiano*, Roma.

Dictionnaire des faits religieux

R. AZRIA, D. HERVIEU-LÉGER (a cura di), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris 2010.

DIEZ DE VELASCO 2008

F. DIEZ DE VELASCO, *Mutation et perduration de l'espace sacré: l'exemple du culte des eaux thermales dans la Péninsule Ibérique jusqu'à la romanisation*, in X. DUPRÉ RAVENTÓS, S. RIBICHINI, S. VERGER (a cura di), *Definizioni dello spazio consacrato in ambiente etrusco, italico, fenicio-punico, iberico e celtico, Atti del Convegno Internazionale svoltosi a Roma dal 10 al 12 novembre 2004*, Roma, 457-469.

Dizionario di antropologia

U. FABIETTI, F. REMOTTI (a cura di), *Dizionario di antropologia. Etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Bologna 1997.

DOUGLAS 1973

M. DOUGLAS, *Natural Symbols. Exploration in Cosmology*, London.

GARTZIOU-TATTI 1990

A. GARTZIOU-TATTI, *L'oracle de Dodone. Mythe et rituel*, «Kernos» 3, 175-184.

GEORGOUDI 1999

S. GEORGOUDI, *Les porte-paroles des dieux. Réflexions sur le personnel des oracles grecs*, in I. CHIRASSI COLOMBO, T. SEPPILLI (a cura di), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito, Storia, Tradizione, Atti del Convegno Macerata-Norcia, settembre 1994*, Pisa, 315-365.

GIANNISI 2006

P. GIANNISI, *Récits des voies. Chant et cheminement en Grèce archaïque*, Grenoble.

GIORDANO 1999

M. GIORDANO, *La supplica. Rituale, istituzione sociale e tema epico in Omero*, Napoli.

GRECO 1992

E. GRECO, *Lo spazio sacro*, in M. VEGETTI (a cura di), *L'esperienza religiosa antica*, III, Torino, 55-66.

HAMMAD 2003

M. HAMMAD, *Leggere lo spazio, comprendere l'architettura*, Roma.

HAMMAD 2013

M. HAMMAD, *La sémiotisation de l'espace. Esquisse d'une manière de faire*, Paris.

Histoire

M. GARRIDO-HORY, A. GONZALÈS (a cura di), *Histoire, espaces et marges de L'Antiquité. Hommages à Monique Clavel-Lévêque*, I- IV, Besançon 2003-2005.

MAURIZIO 1995

L. MAURIZIO, *Anthropology and Spirit Possession. A Reconsideration of the Pythia's Role at Delphi*, «JHS» 115, 69-86.

MAUSS 1963

M. MAUSS, *Teoria della magia e altri saggi*, Torino.

MIATTO 2016

M. MIATTO, *Costruzione e percezione dello spazio rituale in Africa proconsolare*, Tesi di dottorato Università Ca' Foscari, Venezia, EPHE Paris, rel. S. Crippa, J. Scheid.

MYLONOPOULOS 2008

J. MYLONOPOULOS, *The Dynamics of Ritual Space*, «Kernos» 21, 49-79.

NENCI 1979

G. NENCI, *Spazio civico, spazio religioso e spazio catastale nella polis*, «AnnPisa» 9, 459-477.

Regards croisés

J.-C. CARRIÈRE et alii (a cura di), *Regards croisés en anthropologie de l'espace*, Besançon 1995.

REMOTTI 1993

F. REMOTTI, *Luoghi e Corpi. Antropologia dello spazio del tempo e del potere*, Torino.

ROUX 1998

G. ROUX, *L'antica Grecia. Luoghi sacri e comportamenti rituali*, in G. FILORAMO (a cura), *Atlante delle religioni*, Torino, 408-412 (edizione originale francese a cura di Y. BONNEFOY).

SCHEID 2005

J. SCHEID, *Les dieux du Capitole: un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains*, in X. LAFON, G. SAURON (a cura di), *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation. Etudes offertes à Pierre Gros*, Aix-en-Provence, 93-100.

SCHEID, DE POLIGNAC 2010

J. SCHEID, F. DE POLIGNAC, *Qu'est-ce qu'un «paysage religieux»? Représentations culturelles de l'espace dans les sociétés anciennes*, «RHistRel» 4, 427-234.

SCHMIDT 2005

F. SCHMIDT, *Espace sacrificiel dans le judaïsme du second temple*, in S. GEORGOU, R. KOCH PIETTRE, F. SCHMIDT (a cura di), *La cuisine et l'autel. Les sacrifices en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Turnhout, 177-196.

VERNANT 1978

J.-P. VERNANT, *Hestia-Hermes. Sull'espressione religiosa dello spazio e del movimento presso i Greci*, in J.-P. VERNANT, *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, 85-125.